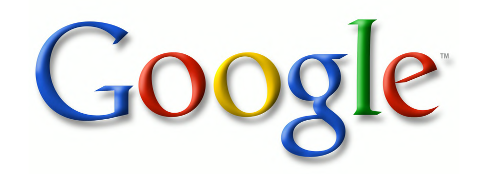
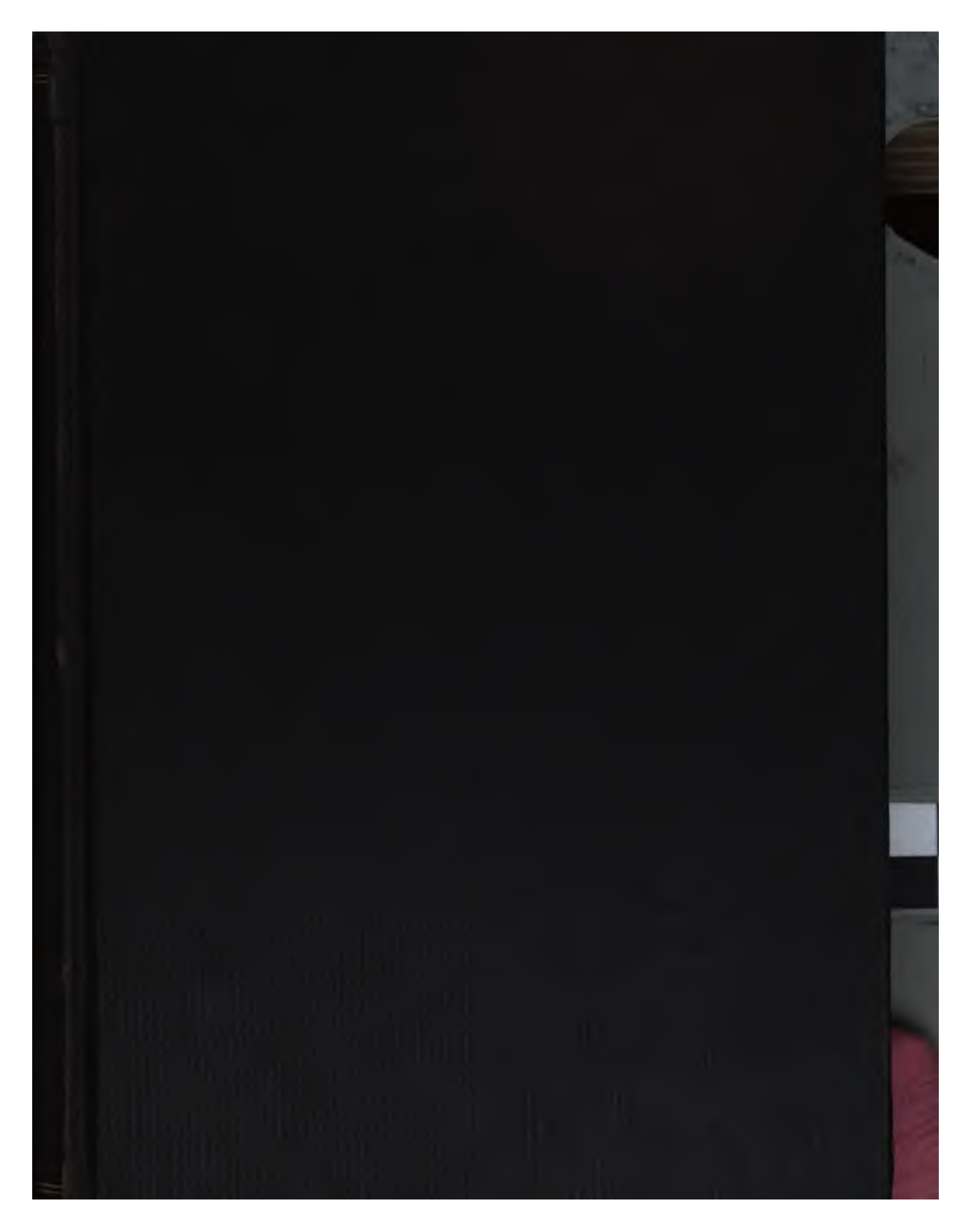






[illegible]

DIE CHRONOLOGIE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

BIS EUSEBIUS

ERSTER BAND

GESCHICHTE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

BIS EUSEBIUS

VON

ADOLF HARNACK

ZWEITER THEIL

DIE CHRONOLOGIE

ERSTER BAND

DIE CHRONOLOGIE DER LITTERATUR BIS IRENÄUS

NEBST EINLEITENDEN UNTERSUCHUNGEN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1897

DIE

CHRONOLOGIE

DER

ALTCHRISTLICHEN LITTERATUR

BIS EUSEBIUS

VON

ADOLF HARNACK

ERSTER BAND

DIE CHRONOLOGIE DER LITTERATUR BIS IRENÄUS

NEBST EINLEITENDEN UNTERSUCHUNGEN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1897

Vorrede.

Dem ersten Theile der Altchristlichen Litteraturgeschichte, welche die Überlieferung und den Bestand umfasste (Leipzig 1893), lasse ich den ersten Band des zweiten Theiles folgen, der die Chronologie und die mit der Chronologie zusammenhängenden Fragen für sämmtliche Schriften bis z. Z. des Irenäus behandelt. Der zweite Band dieses Theiles soll die Chronologie der Schriften von Irenäus bis Eusebius bieten. Mit dem dritten Theil, der die Charakteristik und die innere Entwicklungsgeschichte der Litteratur enthalten wird, soll das Werk zum Abschluss kommen.

Was die Anlage dieses Bandes betrifft, so habe ich mich lediglich von dem Gesichtspunkte leiten lassen, das chronologisch Sicherere überall voranzustellen und die schwierigeren Untersuchungen folgen zu lassen. Auf die Ordnung, in der die einzelnen Schriftwerke hier behandelt sind, ist somit sachlich oder historisch kein Gewicht zu legen.

Die inneren Kriterien für die Zeit und Herkunft der Schriften habe ich selten und mit grosser Behutsamkeit angewendet, um den circulus vitiosus zu vermeiden, nach einer vorausgesetzten inneren Entwicklung der Tradition und Litteratur das Alter der einzelnen Stücke und nach diesem wiederum die innere Entwicklung festzustellen. Die Untersuchungen sind vielmehr in der Absicht geführt, feste Grundlagen für die Geschichte der Lehre, des Bibelkanons, der Verfassung, der Häresie erst zu gewinnen. Nur dort, wo unzweifelhafte und allgemein anerkannte Resultate vorliegen, habe ich mich nicht gescheut, von ihnen auch für die Bestimmung des Einzelnen Gebrauch zu machen. Dass die innere Untersuchung der Schriftstücke im Zusammenhang der Gesammtentwicklung die gewonnenen Ergebnisse modificiren wird, ist nicht zu befürchten, da diese Controle stillschweigend überall bereits von mir geübt worden ist.

Selbstverständlich habe ich die Untersuchungen nicht so geführt, als würden sie hier zum ersten Mal in Angriff genommen.

Das wäre angesichts der zahlreichen und eindringenden Arbeiten, die wir auf diesem Gebiete besitzen, eine Undankbarkeit oder eine Maskerade gewesen. Ich habe mich vielmehr umgekehrt bemüht, alles das nur in knapper Kürze zu behandeln, was von Anderen bereits ausreichend erforscht worden ist. Noch weniger konnte es mir einfallen, ein Repertorium aller über die Zeit und die Verfasser der ältesten christlichen Schriften aufgestellten Hypothesen zu bieten und sie zu widerlegen. Der Umfang des Buches hätte dann verzehnfacht werden müssen, und die positive Beweisführung wäre in diesem Meere der Möglichkeiten für den Leser untergegangen. Am schwierigsten war es mir, eine Entscheidung darüber zu treffen, wie weit ich auf die Fragen der NTlichen Kritik eingehen solle. Ich habe die Arbeiten auf dem Gebiete der NTlichen Einleitungswissenschaft fünfundzwanzig Jahre hindurch stetig verfolgt und halte regelmässig Vorlesungen über diese Disciplin. Auch war es mir nicht zweifelhaft, dass die NTlichen Schriften aus der Untersuchung der Chronologie der altchristlichen Litteratur nicht ausgeschlossen werden durften; allein eine Einleitung in das N. T. wollte ich nicht schreiben. Ein solches Buch wäre nach den vorzüglichen Arbeiten, die wir besitzen, ein überflüssiges Unternehmen gewesen. So habe ich einen Mittelweg eingeschlagen. NTliche kritische Fragen, die von den Isagogikern in Deutschland seit zwei bis drei Decennien einstimmig beantwortet werden, habe ich als erledigt angesehen, wenn mich meine Studien zu denselben Ergebnissen geführt hatten; aber auch den Consensus der beiden letzterschienenen Einleitungen von Weiss und Jülicher, wenn ich mit ihnen übereinstimmte, habe ich als massgebend betrachtet und eine neue Untersuchung nicht für nöthig gehalten. In Bezug auf die Beurtheilung der Pastoralbriefe habe ich die Resultate von Holtzmann und Jülicher als erwiesen vorausgesetzt. Auf Fragen, wie die der Quellen der Apostelgeschichte, der Composition der Apokalypse usw. bin ich nicht eingegangen, weil sie nur im Zusammenhang der Charakteristik jener Schriften zu behandeln sind. Hier wie überall bin ich bemüht gewesen, lediglich die Grundprobleme der Chronologie und der Herkunft der Schriften zu erörtern, um ein festes Gerüste für den Bau der Litteraturgeschichte zu schaffen. Ich sehe voraus, dass dieser Band von der Kritik hauptsächlich daraufhin untersucht werden wird, was er über das Neue Testament bringt, und dass die Zurückhaltung, mit der ich nur solche NTliche Fragen behandelt habe, die mir noch nicht entschieden zu sein scheinen, der Beurtheilung des Buches nicht günstig sein wird. Aber um dieser Bedrohung willen den Leser mit der Erörterung von Problemen zu belästigen, die bereits treffend und abschliessend

behandelt worden sind, durfte mir nicht in den Sinn kommen. Diejenigen, welchen diese Fragen nicht ganz geläufig sind, verweise ich auf die kurze Darstellung von Jülicher. Schwierige NTliche Probleme, in Bezug auf welche der gegenwärtige Stand der Kritik noch nicht befriedigt, sind genug übrig geblieben, wie die folgenden Bogen beweisen werden (s. namentlich die Untersuchung über die Evangelien).

Eine durchgeführte Kritik der Hypothesen der Tübinger Schule und ihres grossen Meisters, dem die Wissenschaft von den Ursprüngen unserer Religion zu unauslöschlichem Danke verpflichtet bleibt, schien mir nicht mehr nothwendig; die kritischen Thesen der neuesten holländischen Schule aber sind für den, der die gesammte altchristliche Litteratur überschaut, einfach unfassbar und können erst dann berücksichtigt werden, wenn ihre Vertreter die ihnen obliegende Aufgabe, Alles neu durchzuarbeiten, consequent durchgeführt haben werden. Einstweilen stecken diese Thesen noch in handgreiflichen Widersprüchen. Auch auf die Aufstellungen von Resch in der Evangelienfrage bin ich nicht eingegangen; sofern in der Hypothese, die er in seinen dankenswerthen Stoffsammlungen entwickelt hat, etwas Richtiges enthalten ist, liegt es m. E. in der für unsere Kritik kaum mehr zugänglichen Wurzel der Evangelienbildung. Dagegen habe ich mich mit dem gelehrtesten Werke, welches in Beziehung auf die älteste christliche Litteratur in unserem Jahrhundert geschrieben worden ist, der NTlichen Kanonsgeschichte von Zahn, überall auseinandergesetzt, es jedoch nicht für nöthig gehalten, dem Verfasser in alle die apokryphen Seitengänge zu folgen, in die er die Leser lockt. Manche Frage, deren Lösung höchst wünschenswerth wäre, habe ich nicht aufgeworfen, weil sie mir zur Zeit unlösbar schien. Nur in Bezug auf zwei Schriften, die Johannes-Acten und die Sophonias-Apokalypse, habe ich die Untersuchung suspendiren müssen, weil uns die Unterlagen für eine solche, die Texte, noch fehlen. Hoffentlich erscheinen die angekündigten Ausgaben von Bonnet und von Steindorff bald, so dass im zweiten Band dieses Theiles die Aufgabe erledigt werden kann. Drückend habe ich es empfunden, dass weder die armenische noch die lateinische Übersetzung der Chronik des Eusebius in einer abschliessenden Ausgabe vorliegt. Unsicherheiten dieser Texte werden Irrthümer im Einzelnen zur Folge gehabt haben; dennoch glaube ich, dass in allen Hauptpunkten das Richtige auch aus der nur ungenau bekannten Überlieferung gewonnen werden kann. Die zusammenhängende kritische Untersuchung aller chronologischen Probleme der beiden ersten Jahrhunderte hat auch hier den Vortheil geboten, Eines aus dem Anderen corrigiren zu können,

und manche scheinbare Schwierigkeiten, die bei particularer Behandlung meinen Vorgängern schwere Anstösse geboten haben, erledigten sich ungezwungen und leicht: die Vereinfachung der Probleme war der bedeutendste Gewinn der allgemeiner gestellten Aufgabe.

Es hat eine Zeit gegeben — ja das grosse Publikum befindet sich noch in ihr —, in der man die älteste christliche Litteratur einschliesslich des Neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurtheilen zu müssen meinte. Diese Zeit ist vorüber. Für die Wissenschaft war sie eine Episode, in der sie viel gelernt hat und nach der sie Vieles vergessen muss. Die Ergebnisse aber der folgenden Untersuchungen gehen in „reactionärer" Richtung noch über das hinaus, was man etwa als den mittleren Stand der heutigen Kritik bezeichnen könnte. Die älteste Litteratur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, litterar-historisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig. Im ganzen Neuen Testament giebt es wahrscheinlich nur eine einzige Schrift, die als pseudonym im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist, der 2. Petrusbrief, und wenn man von den Fälschungen der Gnostiker absieht, ist auch die Zahl der pseudonymen kirchlichen Schriften bis Irenäus klein und leicht zu zählen (hauptsächlich sind es Schriften unter dem Namen des Petrus); in einem Falle (Acta Theclae) besitzen wir noch ein abschätziges kirchliches Urtheil über das Unternehmen. Auch die Anzahl der im 2. Jahrh. interpolirten Schriften (wie die Pastoralbriefe) ist sehr gering, und ein Theil der Interpolationen ist so harmlos, wie die Interpolationen in unseren Gesangbüchern und Katechismen. Die christlich-sibyllinischen Fälschungen gehören wahrscheinlich sammt und sonders erst dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts an; die jüdischen Apokalypsen sind in gutem Glauben übernommen und in der Regel wenig verändert worden; erst verhältnissmässig spät ist diese bedenkliche Litteraturgattung — ein paar Ausnahmen abgerechnet — in der Kirche selbständig nachgeahmt worden. Was den Aposteln, den apostolischen Vätern, wie Clemens, ferner Männern wie Justin, irrthümlich oder fälschlich beigelegt worden ist, das ist grösstentheils nicht älter als das 3. Jahrhundert.

Auch die Tradition der vorkatholischen Zeit über die Schriftwerke bewährt sich in der Hauptsache als zuverlässig. Erst vom 3. Jahrh. ab wird sie mehr und mehr tendenziös und productiv. Doch an zwei Punkten, und zwar hervorragend wichtigen, sind allerdings schon im 2. Jahrh. Trübungen und Eingriffe zu bemerken — bei der Überlieferung der Schriften, die als heilige Leseschriften

zusammengeordnet worden sind, und bei der Aufstellung von Bischofslisten, deren Anfänge in unsere Periode fallen. Wie weit diese Trübungen und Eingriffe tendenziös gewesen sind, wie weit harmlos (weil auf vermeintlichem Wissen beruhend), muss für jeden einzelnen Fall besonders untersucht werden und entzieht sich in den meisten Fällen unserer Kenntniss. Aber man braucht nur folgende Thatsachen zu überschauen: Die Correctur der Adresse des sog. Epheserbriefes, die Prädicirung eines Briefes als petrinisch (I. Petrusbrief), eines anderen als Jakobus-, eines dritten als Judas-, eines vierten als Barnabas-, eines fünften als Paulusbrief an die Hebräer, ferner die Bezeichnung der johanneischen Schriften als Schriften des Zebedäiden Johannes, endlich die Correcturen an Evangelien (hauptsächlich an den Schlüssen) — um zu erkennen, dass es eine trübende, z. Th. in die Texte eingreifende Arbeit der Tradition im 2. Jahrh. wirklich gegeben hat.

Baur und seine Schule glaubten einst, ein verständliches und zuverlässiges Bild der Entwicklung des ältesten Christenthums nur zeichnen zu können, indem sie für den grösseren Theil der altchristlichen Litteratur das Selbstzeugniss der Schriften oder die Angaben der Tradition preisgaben und die Abfassungszeit um mehrere Jahrzehnte heruntersetzten. Bei der Voraussetzung, von der sie ausgingen, dass das Judenchristenthum und das Heidenchristenthum (welches sie mit dem Paulinismus identificirten) die treibenden Factoren der Entwicklung bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus gewesen seien, blieb ihnen gar nichts anderes übrig, als die meisten Schriften spät anzusetzen und in ihnen nach Spuren — mehr war nicht zu finden — des immer matter werdenden Kampfes zu suchen. Von ihrem Standpunkt aus waren sie vollkommen befugt, die Urkunden einem hochnothpeinlichen Verfahren zu unterziehen; denn sie hatten die Überzeugung gewonnen, dass die eigentlichen Tendenzen in den je späteren Schriften absichtlich und in immer steigendem Masse versteckt und verborgen seien. Die Voraussetzungen der Baur'schen Schule nun sind, man kann fast sagen, allgemein aufgegeben; allein nachgeblieben ist in der Kritik der altchristlichen Schriften ein unbestimmtes Misstrauen, ein Verfahren, wie es ein böswilliger Staatsanwalt übt, oder wenigstens eine kleinmeisterliche Methode, die sich noch immer an allerlei Einzelheiten heftet und von ihnen aus wider die deutlichen und entscheidenden Beobachtungen zu argumentiren sucht. An die Stelle einer principiellen Tendenzkritik sind die Versuche getreten, allerlei Tendenzen aufzuspüren und Interpolationen in grossem Umfange nachzuweisen, oder ein Skepticismus, der Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches auf eine Fläche stellt. Von der letzteren Eigen-

thümlichkeit kann man selbst die ausgezeichnete Arbeit, die wir auf dem Gebiete der NTlichen Kritik besitzen, die Einleitung in das N. T. von Holtzmann, nicht ganz freisprechen, obgleich gerade dieses Werk den Fortschritt einer unbefangenen Erkenntniss besonders befördert hat. Aber wie zu seiner Ergänzung haben wir in Jülicher's Einleitung eine Arbeit erhalten, die bereits die Summe der rückläufigen Einsicht der letzten zwei Decennien zu ziehen begonnen hat. Ich scheue mich nicht, das Wort „rückläufig" zu gebrauchen; denn man soll die Dinge beim rechten Namen nennen, und wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christenthums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition. Die Aufgaben der inneren Kritik der Quellen und — in noch weit höherem Grade — die der Entzifferung der Entstehung der Lehr- und Geschichtstradition, sowie der Construction der wirklichen Geschichte werden voraussichtlich bereits nach wenigen Jahren der Mehrzahl der Fachgenossen wesentlich anders erscheinen als heute; denn der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten, von den Paulusbriefen bis zu Irenäus, richtig und zwingt den Historiker, von allen Hypothesen in Bezug auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge abzusehen, die diesen Rahmen negiren. Vor einigen Wochen bemerkte mir ein holländischer Theologe: wer den Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angesetzt hat, anerkennt, verzichtet darauf, eine natürliche Geschichte des Urchristenthums zu zeichnen, und ist gezwungen, an eine supranaturale zu glauben. Das wäre freilich, wenn unter „supranatural" eine Geschichte verstanden werden soll, die wie eine Heiligenlegende oder wie eine Fabel verläuft, ein tödtliches Argument; allein die Behauptung entbehrt jeder Begründung. Warum sollen 30—40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag in Bezug auf die Worte und Thaten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden? warum bedurfte es hierzu 60 bis 70 Jahre? warum soll die Höhe, auf welcher der vierte Evangelist steht, erst 70—80 Jahre nach Paulus erklommen worden sein? warum genügen nicht 30—40 Jahre? warum sollen Erscheinungen, die wir leicht als Stufen zu ordnen vermögen, wirklich Stufen gewesen sein und nicht neben einander gestanden haben? warum kann derselbe Verfasser nicht den Römer- und Kolosserbrief geschrieben haben, der doch die Thessalonicherbriefe und den Römerbrief geschrieben hat? Es wird eine Zeit kommen, und sie ist schon im Anzug, in der man sich um die Entzifferung litterarhistorischer Probleme auf dem Gebiet des Urchristenthums wenig mehr kümmern wird, weil das, was überhaupt hier auszumachen ist, zu allgemeiner

Anerkennung gelangt sein wird — nämlich das wesentliche Recht der Tradition, wenige bedeutende Ausnahmen abgerechnet. Man wird erkennen, dass theilweise bereits schon vor der Zerstörung Jerusalems, theilweise bis zur Zeit Trajan's alle grundlegenden Ausprägungen der christlichen Traditionen, Lehren, Verkündigungen, ja selbst Ordnungen — mit Ausnahme des Neuen Testaments als Sammlung — wesentlich perfect geworden sind, und dass es gilt, ihre Entstehung in diesem Rahmen zu begreifen — ebenso zu begreifen, wie die gesammte Grundlegung des Katholicismus in der Zeit von Trajan bis Commodus begriffen werden muss. Was uns das grosse Werk des Irenäus rückwärts und vorwärts leistet als relativer Abschluss der Entwicklungen von 110—180 und als Schlüssel zum Verständniss der inneren Geschichte der Kirche von 180—451, das leisten uns der I. Clemensbrief und die Ignatiusbriefe in derselben Weise rückwärts und vorwärts für die Zeit von 30 bis 110 und von 110—180. Wer diese Briefe aufmerksam studirt, dem kann es nicht entgehen, welch eine Fülle von Traditionen, Verkündigungen, Lehren und Organisationen z. Z. Trajan's bereits existirte und in einzelnen Gemeinden feststand. Wendet man aber ein, dass eine so rapide Entwicklung der Dinge vom Apostelconcil bis zum Jahr c. 100 etwas Unglaubliches hat, so möchte ich, Grosses mit sehr viel Kleinerem vergleichend, darauf hinweisen, welche Entwicklungen sich in den 50 Jahren zwischen 1517 und 1567 abgespielt haben, um nicht zu sagen zwischen 1517—1530. Man übersieht zudem in Bezug auf die Entwicklung des Urchristenthums die universale Kraft zweier Factoren, die neben der eingeborenen Triebkraft des Evangeliums wirksam gewesen sind — den Enthusiasmus und den ungeheuren geistigen Reichthum des Zeitalters, in dem das jugendliche Christenthum sich entwickelt hat. Wer alle Gedanken, die das Neue Testament und die älteste christliche Litteratur enthalten, einseitig als die spontane Hervorbringung des isolirt gedachten Christenthums auffasst und dazu — nach der herrschenden Methode der „Biblischen Theologie" — jede Nuance der religiösen Empfindung, jede Allegorie, jede Schablone, in die ein neuer Inhalt gegossen wird, und jedes erbauliche Wort lehrhaft verdichtet, der reicht freilich mit zwei Menschenaltern nicht aus und muss entweder eine ganz unglaubwürdige theologische Betriebsamkeit annehmen oder muss — wie Baur es gethan hat und die Holländer es wieder thun — den Rahmen des Geschehens willkürlich erweitern. Sobald man sich aber klar macht, dass von Anfang an in der Jüngerschaar Christi die Kräfte eines pneumatischen Enthusiasmus ebenso entfesselt gewesen sind, wie der Trieb, die Schätze der tiefsten Erkenntnisse zu heben, und dass diese Kräfte und Triebe in einem

Zeitalter wirksam wurden, zu dessen in der Geschichte beispiellosem Reichthum an religiösen und sittlichen Erkenntnissen, Geschichtsbetrachtungen und Mysterien nichts mehr fehlte als das Evangelium und die Befreiung des Willens, damit er wolle —, so wird man sich über die Fülle gleichzeitiger religiöser Gedanken und Formbildungen und wiederum über die Schnelligkeit ihrer Entwicklung nicht mehr wundern. Wie will man aber auch sonst die relative Einheitlichkeit dieser Entwicklung erklären, wenn sie sich nicht in sehr kurzer Zeit abgespielt hat? Das war die eigentliche Achillesferse der Baur'schen Construction (und jeder Construction, die die Erweiterung des Rahmens, wie er sie vorgeschlagen, anerkennt), dass sie gar nicht im Stande war, die, sei es auch nur relative Einheitlichkeit der Entwicklung verständlich zu machen, und es in Wahrheit auch nie versucht hat.

Wenn die folgenden Blätter an ihrem Theile dazu beitragen sollten, das Zutrauen zu dem chronologischen Rahmen, in dem uns die altchristliche Litteratur überliefert ist, zurückzurufen, resp. zu erhöhen, und damit sofort das Interesse von den litterarhistorischen Problemen zu den eigentlich bedeutenden, den geschichtlichen, überzuleiten, so wäre ihr höchster Zweck erfüllt. In der Geschichte, nicht in der Litteraturkritik, liegen die Probleme der Zukunft, und hier gilt es, das von einer unbefangenen Wissenschaft Erarbeitete zu sichern und eine immer breitere Grundlage für das Verständnis des Einzelnen zu gewinnen.

Berlin, den 31. Mai 1896.

Adolf Harnack.

Inhalt.

I. Buch.

Einleitende Untersuchungen.

II. Buch.

Die Litteratur bis Irenäus.

Druckfehler.

S. 124 Z. 11 l. Linus Rom. (I).
S. 125 Z. 5 l. Euarestus Rom. (IV).
S. 269 Z. 20 l. concipirt.
S. 473 Z. 6 l. Smyrn. 3.
S. 484 Spalte 1 Z. 16 v. u. l. *ἐπηκολούθησεν*.
S. 484 Spalte 1 Z. 18 v. u. l. *μαρτυρουμένη*.
S. 488 not. Z. 5 v. u. l. *ἐν τῇ διασπορᾷ*.
S. 510 Z. 29 das, was in der Klammer nach 7 steht, ist zu streichen, da das Gesagte nur für den Codex Par. Reg. (und Vatic.) gilt, der die ursprüngliche Reihenfolge der Stücke in den SS. Parall. geändert hat.

ERSTES BUCH.

EINLEITENDE UNTERSUCHUNGEN.

Erstes Kapitel.

Die Zeitbestimmungen in der Kirchengeschichte des Eusebius (Buch II—VII).

Dass Eusebius in seiner Kirchengeschichte die Bischofsreihen chronologisch nach den Regierungszeiten der römischen Kaiser bestimmt hat, bedarf keines Nachweises. Aber dass diese Regierungszeiten durchweg oder fast durchweg den Faden bilden für alle seine chronologischen Ansätze, ist keineswegs allgemein anerkannt. Die Sache ist nicht gleichgiltig: denn da Eusebius sehr häufig allgemeine Zeitbestimmungen, wie *κατὰ τούτους, κατὰ τὸν δηλούμενον, ἐπὶ τούτοις, ἐπὶ τῶν δηλουμένων, ἐν τούτῳ, τότε, τηνικαῦτα* braucht, so erhebt sich die Frage, worauf sich diese Ausdrücke beziehen. Die Ausleger schwanken an vielen Stellen, indem sie bald an die Kaiserregierungen, bald an vorher genannte Bischöfe oder Schriftsteller, bald an vorher erwähnte Einzelereignisse denken. In dem Folgenden versuche ich den Nachweis, dass Eusebius in der Regel an die Kaiserregierungen gedacht hat, und dass daher die Zeitangaben in den wenigen zweifelhaften Fällen auch auf sie bezogen werden müssen. Es wird sich zeigen, dass fast überall, wo nicht nach Kaisern datirt ist, diese Abweichung entweder eine Folge der Quelle gewesen ist, die Eusebius benutzte[1]), oder durch den Context veranlasst war.

---

1) Hierher gehören die Datirungen nach Paulus und Petrus und den römischen Bischöfen, die Eusebius dem Irenäus, ihn wörtlich anführend (z. B. IV, 10. 11), resp. dem sog. kleinen Labyrinth (V, 28) entnommen hat. Auch die zweimalige Datirung des römischen Schriftstellers Cajus auf die Zeit des römischen Bischofs Zephyrin (II, 25, 6; VI, 20, 3) ist wohl dem Werke des Cajus gegen Proclus entnommen. Die Datirungen *μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ . . . μέχρι Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος* (IV, 22, 2; cf. 11, 7) entstammen dem Werk des Hegesipp. Die Datirungen nach Provinzialstatthaltern, die nicht häufig sind, sind durchweg aus den Quellen, die Eusebius ausgeschrieben hat, übernommen (aus Josephus, Hegesipp, Melito, den antimontanistischen Schriftstellern, den Quellen für die Geschichte des Origenes *und aus* Dionysius).

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Gesammtzahl von 305 Jahren, die Eusebius für die Zeit von Christi Geburt bis zum Anfang der diocletianischen Verfolgung am Schluss des 7. Buchs berechnet [1]), durch Addition der Kaiserjahre gewonnen ist. Sodann wären die, wenn auch nicht sehr zahlreichen, so doch nicht ganz wenigen Stellen anzuführen, wo Eusebius abgesehen von der Datirung der Bischöfe nach bestimmten Kaiserjahren solche auch für einzelne Ereignisse angiebt. [2]) Allein auf diese Stellen darf man sich deshalb nicht berufen, weil sie, so wenig wie die Datirungen nach Bischöfen und Proconsuln, zu dem dem Eusebius eigenthümlichen chronologischen Verfahren gehören, sondern aus den Quellen stammen, die er benutzt hat.

In die erste Linie stellen wir die Zeitbestimmungen in den BB. II—VII, die mit *κατά* und *ἐπί* gegeben sind. Hier begegnet uns zunächst eine Gruppe, in der die Kaiserregierung ausdrücklich genannt wird:

II, 7 *κατὰ Γάϊον, οὗ τοὺς χρόνους διέξιμεν* entleibte sich Pilatus selbst.

II, 8 *κατὰ Κλαύδιον* brach eine Hungersnoth aus.

II, 9, 1 zu dem Ausdruck *κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρόν* der Apostelgeschichte fügt Eusebius von sich aus hinzu: *δῆλον ὅτι τὸν ἐπὶ Κλαυδίου.*

II, 17, 1 *κατὰ Κλαύδιον* kam Philo mit Petrus in Rom zusammen.

II, 18, 8 *κατὰ Γάϊον* kam Philo nach Rom.

II, 18, 8 *κατὰ Κλαύδιον* las Philo eine Schrift vor dem Senat.

II, 19, 1 *ἔτι τοῦ Κλαυδίου τὰ τῆς βασιλείας διέποντος* brach in Jerusalem ein Tumult aus.

II, 20, 1 *κατὰ Νέρωνα* entstand unter den Priestern Zwiespalt.

II, 25, 5 *κατὰ Νέρωνα* wurden Paulus und Petrus Märtyrer.

III, 32, 1 *μετὰ Νέρωνα καὶ Δομετιανὸν κατὰ τοῦτον, οὗ νῦν τοὺς χρόνους ἐξετάζομεν* (scil. Trajan) entstanden particulare Christenverfolgungen.

---

1) VII, 32, 32.

2) II, 26, 1 Florus im 12. Jahr des Nero. III, 7, 4 Zerstörung Jerusalems im 2. Jahr Vespasians. III, 18, 5 im 15. Jahr des Domitian Verbannung der Flavia Domitilla. IV, 2, 1 sq. im 18. Jahr des Trajan Judenaufstand im Orient, im 19. bricht der Krieg aus. IV, 6, 3 im 18. Jahr des Hadrian Höhepunkt des Kriegs gegen die Juden. V. Prooem., 1 im 17. Jahr M. Aurel's wurde die Verfolgung heftiger. VI, 2, 2 im 10. Jahr des Sept. Severus Verfolgung in Ägypten (cf. VI, 7 der Chronograph Judas führt sein Werk bis zum 10. Jahr des Severus). VI, 22, 1 Hippolyt führt seine Chronographie bis zum 1. Jahr des Alex. Severus. VI, 26 im 10. Jahr des Alex. Severus siedelte Origenes nach Cäsarea über, cf. I, 5, 2; I, 9, 1 etc.

IV, 18, 2: ... *Ἀντωνῖνον Οὐῆρον, οὗ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους ἐπὶ τοῦ παρόντος διέξιμεν.*

IV, 26, 1 statt *τῷ Μ. Αὐρηλίῳ* — obgleich er viele Capp. vorher genannt war — heisst es: *τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεῖ.*

V, 2, 1 *κατὰ τὸν δεδηλωμένον αὐτοκράτορα* (scil. M. Aurel) war die Verfolgung in Lyon.

V, 21, 1 *κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον* gestalteten sich die Tage der Christen besser.

VI, 6, 1 *κατὰ Σεβῆρον, οὗ τοὺς χρόνους ὁ παρὼν ἱστορεῖ λόγος* schrieb Clemens Alex. ein Werk.

VI, 16, 3 *κατὰ τοὺς χρόνους Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σεβήρου* fand Origenes eine gewisse Handschrift.

VI, 24, 3 *κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρου βασιλείαν* schrieb Origenes gewisse Bücher.

VII, 11, 1 *περὶ τοῦ κατ' αὐτὸν* (scil. Valerian) *διωγμοῦ.*

VII, 29, 1 *καθ' ὃν* (scil. Aurelian) wurde die letzte Synode gegen Paul von Samosata gehalten.

II, 14, 5 *ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας* stellte Gott den Petrus dem Simon entgegen.

III, 32, 3. 6 *ἐπὶ Τραϊανοῦ καίσαρος* stirbt Simeon, Bischof von Jerusalem.

IV, 30, 1 *ἐπὶ τῆς αὐτῆς βασιλείας* (M. Aurel) stand Bardesanes auf.

Am wichtigsten sind hier die Stellen II, 7, III, 32, 1, IV, 18, 2, II, 9, 1, IV, 26, 1 und VI, 6, 1, weil Eusebius hier deutlich darthut, dass er bei chronologischen Ansätzen stets die K a i s e r r e g i e r u n g e n als Leitfaden im Kopfe hat.[1]) Die anderen Stellen sind nicht sämmt-

---

1) Die Stelle V, 5, 9 bildet nur eine scheinbare Ausnahme; denn wenn Eusebius hier schreibt: (*Εἰρηναῖος*) *τῶν ἐπὶ Ῥώμης τὴν διαδοχὴν ἐπισκόπων ἐν τρίτῃ συντάξει τῶν πρὸς τὰς αἱρέσεις παραθέμενος εἰς Ἐλεύθερον, οὗ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους ἡμῖν ἐξετάζεται, ὡσὰν δὴ κατ' αὐτὸν σπουδαζομένης αὐτῷ τῆς γραφῆς, τὸν κατάλογον ἵστησι,* so sieht man leicht, dass eben die Erwähnung des Eleutherus bei Irenäus ihm diese Ausdrucksweise nahegelegt hat. Den Amtsantritt des Eleutherus hatte er selbst V Prooem., 1 erwähnt und sieht sich nun an ihn erinnert. Sonst habe ich keine Stelle in der Kirchengeschichte gefunden, an der er die Bischofsregierungen als Leitfaden bezeichnet. Denn auf IV, 14, 1 und ähnliche Stellen darf man sich nicht berufen, s. o. S. 3 n. 1; ebensowenig auf VII, 32, 25 u. 30. Eusebius sagt hier, er habe den Pamphilus zur Zeit des Bischofs Agapius von Cäsarea in Cäsarea kennen gelernt und Achillas sei in Alexandrien zur Zeit des alexandrinischen Bischofs Theonas Vorsteher der Schule gewesen. Hier war die Datirung nach Bischofsregierungen selbstverständlich.

lich streng beweisend, weil sie z. Th. auf seine Quellen zurückgehen.[1]) Durchgehends beweisend aber ist die nächste Gruppe von Stellen, in der Eusebius sicher eigene Datirungen unbestimmter Art mit *κατά* und *ἐπί* giebt, die sich, wie sich zeigen wird, fast sämmtlich auf Kaiserregierungen beziehen. Es ist das die Gruppe, bei deren Deutung die Ausleger am meisten schwanken. Die hierher gehörigen Stellen zerfallen in zwei Abtheilungen, indem Eusebius bald *κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον* (oder ähnlich), bald noch kürzer *κατὰ τούτους* (*κατὰ τοὺς δηλουμένους* oder ähnlich) schreibt:

III, 28, 1 *κατὰ τοὺς δεδηλωμένους χρόνους* lebte Cerinth.

III, 29, 4 *κατὰ τοὺς δηλουμένους χρόνους* waren die Häretiker.

III, 32, 2 *κατὰ τόνδε τὸν χρόνον* verklagten die Häretiker den Simeon.

IV, 7, 5 *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* hatte die Wahrheit zahlreiche Vertreter.

IV, 13, 8 *κατ' αὐτὸ τοῦ χρόνου* war Melito bekannt.

VI, 14, 10 *κατὰ τούσδε τοὺς χρόνους* regierte Zephyrin.

VI, 37 *κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον* waren die Thnetopsychiten in Arabien.

VII, 31, 2 *κατὰ τοὺς δεδηλωμένους χρόνους* entstand der Manichäismus.

V, 19, 1 *ἐπὶ τῶν δηλουμένων χρόνων* war Serapion Bischof.

Was sind das für *χρόνοι*, die Eusebius meint?[2]) Nach II, 7, III, 32, 1 u. VI, 6, 1 muss man an Kaiserregierungen denken (s. o.). Das lässt sich aber auch für die Stellen III, 28, 1; 29, 4; 32, 2 sicher beweisen; denn die Stelle III, 32, 1 (*(μετὰ Νέρωνα καὶ Δομετιανὸν κατὰ τοῦτον, οὗ νῦν τοὺς χρόνους ἐξετάζομεν*) steht mitten unter ihnen; sie zeigt, dass die Zeiten Trajan's — nicht unbestimmte Zeiten oder Bischofsregierungen — gemeint sind. Ferner die Stelle IV, 13, 8 schliesst sich unmittelbar an das Edict Antonin's ad commune Asiae an; dessen Zeit ist also mit *κατ' αὐτὸ τοῦ χρόνου* bezeichnet, ebenso wie IV, 7, 5 nur Hadrian's Zeit unter *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* verstanden sein kann. Weiter, an der Stelle VI, 14, 10 sagt Eusebius nicht, Origenes sei unter Zephyrin nach Rom gekommen — so würden sich Hegesipp oder Irenäus ausgedrückt haben —, sondern *Ζεφυρίνου κατὰ τούσδε τοὺς χρόνους τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγουμένου*. Die „Zeiten" sind also nicht

1) Sehr wichtig ist noch die letzte Stelle: Eusebius schreibt *ἐπὶ τῆς αὐτῆς βασιλείας*, obgleich er den M. Aurel seit vielen Capiteln nicht mehr genannt hatte. Er zeigt damit, dass ihm stets die Kaiserregierungen als Leitfaden vorschwebten.

2) S. auch die Stelle IV, 2, 5: *Ἑλλήνων οἱ τὰ κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γραφῇ παραδόντες*.

die Zephyrin's, sondern seine Regierungszeit wird mit anderen Zeiten gleichgesetzt. Das können nur die Zeiten Caracalla's sein (VI, 8, 7), wenn der Ausdruck nicht in nichtssagender Allgemeinheit zu nehmen ist. Ebenso ist VI, 37 die Zeit des Kaisers Philippus zu verstehen. Der Regierungsantritt dieses Kaisers wird VI, 34 angegeben; VI, 35 wird sein 3. Jahr genannt; dann heisst es VI, 36 τότε, und nun folgt VI, 37 unsere Stelle: κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον. Nicht anders ist über VII, 31, 2 zu urtheilen. Voranstehen (VII, 30, 22) die Amtsantritte der Kaiser Probus, Carus (Carinus u. Numerianus) und Diocletian. Dann folgt VII, 31, eingeleitet mit ἐν τούτῳ und beschlossen mit κατὰ τοὺς δεδηλωμένους χρόνους, der Bericht über den Manichäismus. Dass sich diese Zeitbestimmungen nicht etwa auf den zwischen eingeschobenen Satz (VII, 30, 23) beziehen: ἀλλὰ γὰρ μικρῷ τούτου πρότερον τὸν ἐπὶ Ῥώμης ἐπίσκοπον Διονύσιον ἔτεσιν ἐννέα διελθόντα τὴν λειτουργίαν διαδέχεται Φῆλιξ, zeigt der allgemeine Ausdruck „δεδηλωμένοι χρόνοι"; das ἐν τούτῳ ist also nicht ein bestimmtes Jahr; denn ein solches war vorher gar nicht genannt (s. auch unten). Nur an der letzten Stelle V, 19, 1 kann man zweifelhaft sein, ob die δηλούμενοι χρόνοι, in denen Serapion nach der Überlieferung Bischof von Antiochien gewesen ist, nicht die Zeiten des Montanismus (V, 14. 16—18) bezeichnen sollen; denn die Angabe des Regierungsantritts des Commodus liegt ziemlich weit zurück (V, 9). Eine Entscheidung ist hier nicht möglich; erst wenn es sich noch deutlicher gezeigt haben wird, dass Eusebius überall die Regierungszeiten der Kaiser im Auge hat, wird man mit Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, dass er auch hier an sie gedacht hat.[1])

Die Stellen, die zur zweiten Abtheilung gehören, sind folgende[2]):

1) III, 16 κατὰ τὸν δηλούμενον war ein Aufstand in der korinthischen Christengemeinde.

2) III, 18, 4 κατὰ τοὺς δηλουμένους strahlte unser Glaube bereits so sehr, dass ihn heidnische Schriftsteller beachteten.

3) III, 21. 22 Ἐν τούτῳ war in Rom noch Clemens Bischof; als 2. antiochenischer Bischof machte sich ἐν τοῖς δηλουμένοις Ignatius bekannt; κατὰ τούτους stand Simeon der jerusalemischen Gemeinde ebenfalls als 2. Bischof vor.

4) III, 23, 1 ἐπὶ τούτοις war noch Johannes in Asien am Leben; § 2 εἰς τούτους lebte er noch.

5) III, 29, 1 ἐπὶ τούτων waren die Nicolaiten.

1) In IV, 5, 4 ist εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον bis zur Zeit des jüdischen Kriegs unter Hadrian.

2) In dem Satz III, 9, 3: Josephus beschrieb τὴν ἱστορίαν τοῦ κατ' αὐτὸν Ῥωμαϊκοῦ πολέμου bezieht sich αὐτός wohl auf Josephus zurück.

6) III, 36, 1 *κατὰ τούτους* war Polykarp berühmt, *καθ' ον ἐγνωρίζετο Παπίας*.

7) III, 37, 1 unter den Männern, die *κατὰ τούτους* hervorragten, war auch Quadratus ... und dazu noch waren mehrere Andere *κατὰ τούσδε* berühmt.

8) IV, 7, 15 *κατὰ τοὺς δηλουμένους* stellte die Wahrheit eine grosse Anzahl von Verfechtern auf.

9) IV, 8, 3 *κατ' αὐτόν* lebte auch Justin.

10) IV, 11, 4 *κατ' αὐτούς* lebte der Häretiker Marcus.

11) IV, 11, 8 *ἐπὶ τῶνδε* blühte Justin.

12) IV, 14, 1 *ἐπὶ τῶν δηλουμένων Ἀνικήτου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγουμένου* kam Polykarp nach Rom.

13) IV, 16, 1 *κατὰ τούτους* starb Justin den Märtyrertod, nachdem er *τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι* eine Apologie (cf. 19, 1 *ἡ δηλουμένη ἡγεμονία*) übergeben hatte.

14) IV, 26, 1 *ἐπὶ τῶνδε* blühten Melito und Apollinaris.[1]

15) V, 5, 3 das Regenwunder ist von heidnischen Autoren erzählt, *οἷς μέλον γέγονε τῆς κατὰ τοὺς δηλουμένους γραφῆς*.

16) V, 11, 1 *κατὰ τοῦτον ταῖς θείαις γραφαῖς συνασκούμενος* (mit Pantänus) machte sich Clemens in Alexandrien bekannt.

17) V, 12, 1 *ἐπὶ τούτων* machte sich der jerusalemische Bischof Narcissus bekannt.

18) V, 22 *καθ' οὓς* waren Serapion Bischof von Antiochien u. A.

19) V, 23, 1 *κατὰ τούσδε* war der Osterstreit (cf. V, 22 fin.: *ἐπὶ τούτοις μυρίοι κατὰ τούσδε διέπρεπον*).

20) VI, 20, 1 *κατὰ τοῦτο* blühten viele beredte Kirchenschriftsteller.

21) VI, 21, 2 *ἐπὶ τούτοις* wurde Alexander Severus Kaiser.

22) VI, 23, 4 *καθ' οὓς* erhielt Origenes die Priesterweihe.

23) VII, 15 *κατὰ τούτους εἰρήνης ἁπανταχοῦ τῶν ἐκκλησιῶν οὔσης ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης Μαρῖνος ... τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνεται*.

24) VII, 32, 1 *καθ' οὓς* folgte in Rom auf Felix Eutychianus, dann Cajus, dann Marcellinus, § 2 *κατὰ τούσδε* in Antiochien nach Domnus Timäus, dann Cyrillus.

Alle diese Zeitangaben sind augenscheinlich der Ergänzung bedürftig. Was ist zu ergänzen? Gleich in dem ersten Falle ist die Frage nicht gleichgiltig. Lipsius (De Clementis R. epistula priore p. 156) und Zahn (Forsch. III S. 172) ergänzten *κατὰ τὸν δηλούμενον* — scil. *κατὰ Κλήμεντα, τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως*. Lightfoot (S. Clement of Rome 2. Aufl. Vol. I p. 165) ergänzte

[1] Das *κατὰ τούσδε* IV, 29, 7 ist keine Zeitbestimmung.

κατὰ Δομετιανόν, ich selbst (Patr. App. Opp. 2. edit. T. I, 1 p. XXVIII) *κατὰ τὸν δηλούμενον καιρὸν τοῦ Δομετιανοῦ*. Sachlich ist freilich Lightfoot's und meine Erklärung nicht verschieden; aber es waltet doch ein Unterschied ob. Lightfoot beruft sich auf die Stellen (s. o.), wo Eusebius einfach *κατὰ Γάϊον, κατὰ Κλαύδιον* etc. geschrieben hat, sodann behauptet er, es müsse auch hier nothwendig eine Person gemeint sein, endlich erklärt er, es dürfe unter dieser Voraussetzung nicht an Clemens, sondern müsse an Domitian gedacht werden; denn nicht nur sei er im Context c. 14. 15. 17. 18. 19. 20 ausdrücklich genannt, sondern die Beziehung auf Clemens sei auch tautologisch: „die Spaltung, gegen die Clemens geschrieben hat, war zur Zeit des Clemens". Mit letzterem hat Lightfoot unzweifelhaft Recht; es darf an Clemens nicht gedacht werden; aber dass hier nothwendig eine Person zu nennen war, ist eine blosse Behauptung, und hätte Lightfoot alle chronologischen Angaben des Eusebius zusammengestellt und geprüft, so hätte er die Meinung, „ὁ δηλούμενος" sei der Kaiser Domitian, nicht aufrecht halten können. Nicht nur die oben gegebene Liste (S. 6), wo Eusebius selbst zu *δηλουμένους* (*δεδηλωμένους*) und *δηλούμενον* das Wort *χρόνους* (*χρόνον*) gestellt hat, hätte ihn stutzig machen müssen, sondern auch die Stellen (s. o. S. 4 f.), wo Eusebius zwar *κατὰ Γάϊον* etc. sagt, aber die Worte *οὐ τοὺς χρόνους ἐξετάζομεν* (oder ähnlich) hinzufügt. Entscheidend freilich ist erst, dass Eusebius, wie unsere letzte Liste zeigt, völlig willkürlich zwischen dem Singular und Plural schwankt (*κατὰ τοῦτον, κατὰ τούτους*). Dieses Schwanken — dass es willkürlich ist, wird sich gleich ergeben — erklärt sich nur, wenn man *χρόνον* resp. *χρόνους* ergänzt. Wären die Personen der Kaiser oder bestimmte Schriftsteller oder Bischöfe zu verstehen, so müsste der Wechsel von Singular und Plural in jedem einzelnen Fall motivirt sein. Ist er es — eine verschwindende Anzahl von Fällen abgerechnet — nicht, so ist damit bewiesen, dass Eusebius stets an die Regierungszeit des betreffenden Kaisers (resp. die Regierungszeiten) gedacht hat. Betrachten wir die einzelnen Fälle:

Über Nr. 1 ist schon gesprochen worden. An Clemens darf nicht gedacht werden. Die Person Domitian's ist an sich nicht ausgeschlossen; aber während in zahlreichen Fällen gesagt werden kann, dass der Ausdruck *κατὰ τὸν δηλούμενον* (oder ähnlich) durch *χρόνον* zu ergänzen ist, giebt es m. W. keine Stelle, an der in der Redensart „*κατὰ τὸν δηλούμενον*" ὁ δηλούμενος der Kaiser selbst ist. Also ist *κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον* scil. *τοῦ Δομετιανοῦ* zu ergänzen.

Nr. 2. Diese Stelle ist besonders schlagend; denn Personen,

auf die sich der Ausdruck *κατὰ τοὺς δηλουμένους* beziehen könnte, fehlen im vorhergehenden Texte vollständig (nur der Apostel Johannes ist genannt). Also ist *χρόνους* scil. *τοῦ Δομετιανοῦ* zu ergänzen.

Nr. 3. 4. Die fünf Zeitangaben, die hier dicht bei einanderstehen, (*ἐν τούτῳ — ἐν τοῖς δηλουμένοις — κατὰ τούτους — ἐπὶ τούτοις — εἰς τούτους*) vertragen sämmtlich keine Ergänzung durch Personennamen. Voran aber steht die Angabe (III, 21, 1): *μικρῷ δὲ πλέον ἐνιαυτοῦ βασιλεύσαντος Νερούα διαδέχεται Τραϊανός.* Auf diesen Satz beziehen sich alle diese vier Angaben. Es ist offenbar, dass weder der Singular noch der Plural, noch der Wechsel der Präpositionen von irgend welcher Bedeutung ist. Überall ist *χρόνος* (*χρόνοι*) zu ergänzen, und zwar die Regierungszeit des Kaisers Trajan.[1]) Speciell erkennt man aber, dass *οἱ δηλούμενοι* ebenso wie *οὗτοι* hier nicht Personen sind, sondern Zeiten.

Nr. 5. Das *ἐπὶ τούτων* (III, 29, 1) kann nur durch *χρόνων* ergänzt werden; denn es nimmt das *κατὰ τοὺς δεδηλωμένους χρόνους* (III, 28, 1) einfach auf. Personen können nicht gemeint sein; denn voran geht der Häretiker Cerinth, also kein Plural.

Nr. 6 u. 7. Die richtige Entscheidung ist hier sachlich nicht belanglos. Sagt Eusebius mit seinem *κατὰ τούτους* (*κατὰ τούσδε*), dass Polykarp u. A. zur Zeit des römischen Bischofs Euarestus und des jerusalemischen Bischofs Justus, Quadratus aber u. A. z. Z. des Polykarp, Papias und Ignatius bekannt waren oder datirt er sie alle einfach auf die Regierungszeit des Trajan? Dem ersten *κατὰ τούτους* nämlich gehen jene beiden Bischöfe, dem zweiten Polykarp, Papias und Ignatius vorher. Die Beziehung auf sie ist ohne Zweifel möglich, ja oberflächlich beurtheilt, die nächstliegende; allein folgende Erwägungen sprechen dagegen: 1) haben wir schon ein *κατὰ τούτους* gefunden (oben sub Nr. 3), zu dem nur *τοὺς χρόνους* ergänzt werden darf, und werden noch mehrere finden, 2) ist

---

1) Nach der Angabe des Regierungsantritts Trajan's folgt noch der Satz: *οὗ* (scil. Trajan's) *δὴ πρῶτον ἔτος ἦν, ἐν ᾧ τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν παροικίας Ἀβίλιον ιγ' ἔτεσιν ἡγησάμενον διαδέχεται Κέρδων. τρίτος οὗτος τῶν αὐτόθι μετὰ τὸν πρῶτον Ἀννιανὸν προέστη.* Dass sich die folgenden Zeitbestimmungen (*ἐν τούτῳ — ἐν τοῖς δηλουμένοις — κατὰ τούτους — ἐπὶ τούτοις*) nicht auf diesen bischöflichen Amtsantritt (und somit präcis auf das 1. Jahr des Trajan) beziehen sollen, leuchtet wohl ein. Aber an anderen Stellen, wo auch nach der Angabe des Anfangs einer neuen Kaiserregierung, entweder sofort oder nach einigen Capiteln, Bischofsantritte stehen und nun allgemeine Zeitbestimmungen folgen, liegt die Sache auf den ersten Blick nicht ebenso deutlich. Sie sind aber nach unserer Stelle zu interpretiren, d. h. auch dort sind die Gleichzeitigkeiten nicht auf die Episcopate, sondern auf die betreffende Kaiserregierung zu beziehen.

es an sich unwahrscheinlich, dass Eusebius den Kleinasiaten Polykarp auf die Zeit des jerusalemischen Bischofs Justus hat datiren wollen, 3) endlich gehen dem zweiten *κατὰ τούτους* (III, 37, 1) genau genommen nicht Polykarp, Papias und Ignatius vorher, sondern das 36. Capitel schliesst mit den Worten: *Καὶ τὰ μὲν περὶ τὸν Ἰγνάτιον τοιαῦτα. διαδέχεται δὲ μετ' αὐτὸν τῆς Ἀντιοχείας ἐπισκοπὴν Ἥρως.* Das nun (für Quadratus) folgende *κατὰ τούτους* müsste sich somit auf Ignatius und Heros beziehen, oder vielmehr — man erwartete ein *κατὰ τοῦτον* (nämlich Heros). Somit ist auch an diesen zwei Stellen *κατὰ τούτους* (*τούσδε*) durch *τοὺς χρόνους* zu ergänzen. Wohl aber ist Papias mit Polykarp gleichzeitig gesetzt, wenn Eusebius (36, 2) schreibt: *διέπρεπέ γε μὴν κατὰ τούτους . . . . Πολύκαρπος . . . καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας.* Hier ist die Angabe der Gleichzeitigkeit wohl verständlich; denn Polykarp und Papias werden von Eusebius auch sonst zusammen genannt (er fand sie beide bei Irenäus). Immerhin ist es aber ein äusserst seltener Fall in der Kirchengeschichte des Eusebius, dass er — ohne den Ausdruck einer Quelle zu entnehmen — eine Gleichzeitigkeit nicht mit einer Kaiserregierung, sondern mit einem kirchlichen Namen vollzieht.

Nr. 8. Das *κατὰ τοὺς δηλουμένους* kann auch hier nur durch *χρόνους* (des Kaisers) ergänzt werden; denn weder die Häretiker können gemeint sein noch sind Bischöfe vorher genannt.

Nr. 9. Auf den ersten Blick scheint sich *κατ' αὐτόν* auf Hegesipp zu beziehen und Eusebius zu sagen, dass Justin z. Z. des Hegesipp noch den Lehren der griechischen Wissenschaften anhieng. Allein das kann nicht die Meinung des Eusebius gewesen sein, der ja den Hegesipp auch nach der Bekehrung Justin's noch am Leben lässt. Was Eusebius sagen wollte, ist, dass Justin damals, als Hadrian zu Ehren des Antinous eine Stadt gründete, resp. als jene antinoischen Spiele eingerichtet wurden, die Hegesipp als *ἐφ' ἡμῶν γενόμενοι* bezeichnet und damit seine eigene Zeit andeutet, noch der griechischen Wissenschaft huldigte. Das „*κατ' αὐτόν*" bezieht sich also auf das im unmittelbar vorhergehenden Citat des Hegesipp stehende Subject „Kaiser Hadrian" oder — was auf dasselbe hinauskommt — auf den einleitenden Satz: *Ἡγήσιππος καθ' ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον* (nämlich auf die Zeit Hadrian's). Übrigens ist *κατ' αὐτόν* nicht sicher überliefert; die Handschriften bieten auch *κατὰ τοῦτον* [*ταὐτόν*?]

Nr. 10. 11. Dass das *ἐπὶ τῶνδε* durch *χρόνων* und nicht durch Personen zu ergänzen ist, ergiebt sich daraus, dass Eusebius in letzterem Fall gesagt hätte, Justin hätte zur Zeit des Anicetus und Eleutherus geblüht; denn diese Namen gehen vorher. Allein

Eusebius hat sehr wohl gewusst, dass Justin z. Z. des Eleutherus nicht mehr am Leben gewesen ist. Also ist diese Beziehung ausgeschlossen. Nicht ebenso sicher lässt sich über das vorangehende *κατ' αὐτούς* urtheilen. Es ist möglich, dass Eusebius den Häretiker Marcus an die vorhergenannten Häretiker Valentin, Cerdo und Marcion hat zeitlich enge anschliessen wollen; allein wahrscheinlich ist diese Beziehung nicht. Der betreffende Satz lautet vollständig: *πρὸς τούτοις καὶ ἄλλον τινὰ, Μάρκος αὐτῷ ὄνομα, κατ' αὐτοὺς γενέσθαι λέγει.* Unter *πρὸς τούτοις* sind Valentin, Cerdo und Marcion zu verstehen. Sollen sie auch unter *κατ' αὐτούς* gemeint sein? Das ist nicht glaublich. Dann aber ist — da andere Personen nicht in Frage kommen können — *κατ' αὐτούς* eine allgemeine Zeitbestimmung. Es sind die *χρόνοι* des Antoninus Pius, dessen Regierungsantritt unmittelbar vorher verzeichnet ist (IV, 10), gemeint.

Nr. 12. Diese Stelle ist sehr charakteristisch. *Ἐπὶ τῶν δηλουμένων Ἀνικήτου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγουμένου Πολύκαρπον . . . γενέσθαι ἐπὶ Ῥώμης . . . Εἰρηναῖος ἱστορεῖ.* Irenäus hat uns berichtet, dass Polykarp zur Zeit des Bischofs Anicet nach Rom gekommen sei, und diese Zeitbestimmung genügte ihm. Aber dem Eusebius genügte sie nicht. Er rechnete eben nicht nach Episkopaten, sondern nach Kaiserregierungen. Deshalb fügte er *ἐπὶ τῶν δηλουμένων* scil. *τῶν χρόνων τοῦ Ἀντωνίνου* hinzu.

Nr. 13. Hier kann *κατὰ τούτους* persönlich verstanden und auf die vorher genannten Märtyrer bezogen werden: „Justin starb gleichzeitig mit jenen (z. Th. obscuren) Märtyrern". Allein wahrscheinlich ist diese Beziehung nicht; auch hier empfiehlt es sich in Hinsicht auf den sonstigen Gebrauch von *κατὰ τούτους*, es = *κατὰ τούτους τοὺς χρόνους* zu fassen. Sollte aber die erste Erklärung die richtige sein, so wäre mit ihr auch nicht mehr gesagt, als dass Justin ein Märtyrer der aurelischen Zeit gewesen sei; denn die in c. 15 genannten Märtyrer sind lediglich auf diese Zeit datirt.

Nr. 14. Das *ἐπὶ τῶνδε* kann um so weniger auf die letztgenannte Gruppe (c. 25) antimarcionitischer Schriftsteller bezogen werden, als diese in den ganz unbestimmten Ausdruck *καὶ ἄλλοι δὲ πλείους* ausläuft. Dass dem Eusebius stets die Zeit in der Periodisirung der Kaiserregierungen vorschwebt, zeigt der ganze Satz: *ἐπὶ τῶνδε καὶ Μελίτων . . . Ἀπολινάριός τε . . . ἤκμαζον, οἳ καὶ τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεῖ λόγους ὑπὲρ τῆς πίστεως προσεφώνησαν.*

Nr. 15. Lightfoot rechnet diese Stelle zu denjenigen, an welchen *οἱ δηλούμενοι* = *οἱ καίσαρες* seien. Allein es ist unwahrscheinlich, dass Eusebius hat sagen wollen, dass die Geschichte

vom Regenwunder von den (heidnischen) Biographen des M. Aurel und Lucius Verus erzählt werde — er hätte sich in diesem Fall mit dem Singular (M. Aurel) begnügt —; viel wahrscheinlicher ist es, dass er gesagt hat, jene Geschichte werde von den Geschichtsschreibern jener Zeiten berichtet. Also ist auch hier τοὺς χρόνους zu τοὺς δηλουμένους zu ergänzen.

Nr. 16. 17. Das κατὰ τοῦτον könnte man geneigt sein, auf den vorher erwähnten Pantänus zu beziehen, dem Clemens ja so nahe stand; erwägt man aber 1) dass das συνασκούμενος sich auf Pantänus bezieht, und dass doch schwerlich neben dem σύν auch das κατά ihn ins Auge fasst, 2) dass V, 9 der Amtsantritt des Kaisers Commodus verzeichnet ist, V, 10 Pantänus mit τηνικαῦτα angeschlossen ist, V, 11 Clemens mit κατὰ τοῦτον, V, 12 Narcissus mit ἐπὶ τούτων, V, 13 Rhodon mit ἐν τούτῳ, so erkennt man sofort, dass alle diese vier Beziehungen gleichwerthig sind und sich auf die Regierungszeit des Commodus zurückbeziehen.

Nr. 18. Das καθ' οὓς bezieht sich allerdings auf Bischöfe; allein hier ist diese Art von Datirung gefordert gewesen. Eusebius will die zahlreichen Bischöfe nennen, deren Namen (als Theilnehmer am Osterstreit) ihm aus deren Briefen bekannt geworden sind. Aber eine sichere Chronologie besass er nur für den römischen Bischof Victor und den alexandrinischen Bischof Demetrius; in Folge dessen schloss er die übrigen Bischöfe an sie an.

Nr. 19. Wer V, 23, 1 für sich betrachtet, wird vielleicht für sicher halten, dass sich hier das κατὰ τούσδε auf die vorher genannten Bischöfe (die Theilnehmer am Osterstreit) bezieht. Allein der vorhergehende Satz, der nach Erwähnung der wichtigsten Bischöfe mit den Worten schliesst: καὶ ἄλλοι δὲ ἐπὶ τούτοις μυρίοι κατὰ τούσδε διέπρεπον, macht es klar, dass κατὰ τούσδε auch hier = τούσδε τοὺς χρόνους (τοῦ καίσαρος) ist; denn die Bischöfe sind unter τούτοις zu verstehen, können also nicht auch in dem τούσδε stecken.

Nr. 20. Der neutrale Ausdruck (κατὰ τοῦτο) bezieht sich nicht auf das, was in c. 19 erzählt ist, zurück — Eusebius will nicht sagen, dass die zahlreichen Kirchenschriftsteller (Beryll, Hippolyt, Cajus u. s. w.) gerade damals blühten, als Origenes mit seinem Bischof in Streit gerieth —, sondern auf die ganze Periode, also auf die Regierungszeit des Caracalla.

Nr. 21. Das hier gebrauchte ἐπὶ τούτοις steht in folgendem Zusammenhang: Dem Antoninus folgt nach $7\frac{1}{2}$jähriger Regierung Macrinus, diesem nach einjähriger Elagabal; in dessen erstem Jahr stirbt nach 18jähriger Regierung der römische Bischof Zephyrin; ihm folgt Kallist und diesem nach fünfjähriger Regierung Urban.

Αὐτοκράτωρ Ἀλέξανδρος ἐπὶ τούτοις διαδέχεται τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν, ἐπὶ δ' μόνοις ἔτεσιν Ἀντωνίνου (scil. Elagabal) διαγενομένου. ἐν τούτῳ δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας Ἀσκληπιάδην Φιλητὸς διαδέχεται. So wenig sich ἐν τούτῳ auf die Person des Alexander Severus bezieht, so wenig bezieht sich ἐπὶ τούτοις auf Kallist und Urban. Dazu kommt, dass Eusebius niemals Kaiser nach Bischöfen datirt, und dass er eine sichere Chronologie der Kaiser im Kopfe hat. Also ist ἐπὶ τούτοις hier nur ein Flickwort = damals.

Nr. 22. Hier ist allerdings die Priesterweihe des Origenes auf die Regierungszeit des römischen Bischofs Pontian und des antiochenischen Bischofs Zebinus datirt; denn auf sie muss sich καθ' οὓς beziehen. Allein diese Datirung nach Bischöfen war dem Eusebius höchst wahrscheinlich von seiner Quelle geboten. Pontian hat in das Geschick des Origenes eingegriffen (s. meine altchristl. Litter.-Gesch. I S. 648) und, wie wir nun annehmen dürfen, auch Zebinus.

Nr. 23. Auf den ersten Blick ist man geneigt, κατὰ τούτους auf die c. 14 genannten Bischöfe zu beziehen. Allein Eusebius wollte schwerlich sagen, dass während der Regierungszeit aller dieser Bischöfe Friede in der Kirche herrschte, sondern er wollte sagen, dass z. Z. des Gallienus Friede herrschte; κατὰ τούτους 15, 1 steht also gleichwerthig und parallel dem ἐν τούτῳ c. 14.

Nr. 24. Das καθ' οὓς geht auf den Ausdruck κατὰ τοὺς δεδηλωμένους χρόνους, der unmittelbar vorher steht, zurück (VII, 31, 2); das dann folgende κατὰ τούσδε ist der uns schon bekannte durch τοὺς χρόνους zu ergänzende Ausdruck; er bezieht sich also nicht auf die Personen Eutychianus, Cajus und Marcellinus.

Hiermit haben wir die Zahl der Fälle, in denen eine Zeitbestimmung durch κατά oder ἐπί gegeben ist, erschöpft. Es hat sich uns ergeben, dass Eusebius, ganz wenige Fälle ausgenommen, stets an die Kaiserregierungen gedacht hat.[1]) Diese Erkenntniss ist entscheidend für die richtige Deutung der zweiten Gruppe von Fällen, in denen Eusebius die Zeitbestimmung durch ἐν τούτῳ, τότε, τηνικαῦτα etc. gegeben hat. Sie dürfen niemals oder fast niemals[2])

1) Zu den Ausnahmen kann man VI, 5, 7 nicht rechnen (καὶ ἄλλοι δὲ πλείους τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἀθρόως τῷ Χριστοῦ λόγῳ προσελθεῖν κατὰ τοὺς δεδηλωμένους ἱστοροῦνται); denn gemeint sind hier die Zeiten des Septimius Severus, wie die gleich folgende Bemerkung (VI, 6) beweist.

2) Das τοτηνικαῦτα II, 9, 4 bezieht sich allerdings auf das vorhergehende Einzelereigniss (Hinrichtung des Jacobus); aber es ist aus der Quelle des Eusebius geflossen, nämlich Act. 12, 1 ff. Das τηνικαῦτα IV, 20 (Amtsantritt des Theophilus von Antiochien) bezieht sich wahrscheinlich auf den Amtsantritt des

auf das unmittelbar vorhergehende Einzelereigniss bezogen werden, sondern weisen ebenfalls auf die Regierung des je letzten Kaisers zurück, dessen Amtsantritt Eusebius angegeben hat. An mehreren Stellen ist das bereits oben gezeigt worden, wo *ἐν τούτῳ* mit *κατ' αὐτούς* oder ähnlichen Ausdrücken wechselt. Im Folgenden gebe ich eine Uebersicht der in Frage kommenden Stellen:[1])

1) III, 18, 1 *ἐν τούτῳ* d. h. in der Zeit Domitian's soll Johannes nach Patmos verbannt worden sein.

2) III, 21, 2 *ἐν τούτῳ* d. h. in der Zeit Trajan's — nicht gerade im 1. Jahr Trajan's, dem Jahr des Amtsantritts des alexandrinischen Bischofs Cerdo, welcher vorher genannt ist — stand Clemens noch der römischen Gemeinde vor. Wohl aber zeigt das *εἰσέτι ἡγεῖτο*, dass sich dessen Episcopat damals zu Ende neigte.

3) III, 22 *ἐν τοῖς δηλουμένοις* machte sich Ignatius als Nachfolger des Euodius bekannt. Dass sich dieser Ausdruck auf die Regierungszeit Trajan's bezieht, darüber s. S. 10 sub Nr. 3. 4.

4) III, 33, 1 *ὁ καθ' ἡμᾶς ἐπετάθη τότε* — die ganze Regierungszeit Trajan's ist gemeint, s. III, 32, 1 — *διωγμός*.

4b) IV, 7, 2 *τότε* — scil. in der Zeit Hadrian's, nicht in der des jerusal. Bischofs Marcus — sandte der Teufel die grossen gnostischen Sectenstifter (s. auch das *τότε* § 6).

Soter von Rom und des Agrippinus von Alexandrien. Eusebius besass für die antiochenischen Bischöfe keine überlieferten Amtszeiten und ordnete sie daher auch sonst den römischen und alexandrinischen Bischöfen zu; vgl. das *τότε* VI, 29, 5 (damals als Fabian Bischof von Rom wurde, wurde Babylas Bischof von Antiochien). Das *ἄρτι τότε* (*εἰσέτι τότε*) V, 3, 4 bezeichnet nicht die Zeit der Regierung M. Aurel's im Allgemeinen, sondern die Zeit der Verfolgung in Lyon; aber hier ergab sich eine solche genauere Zeitbestimmung aus den Briefen der gallischen Confessoren ganz von selbst. Aus diesen Briefen glaubte Eusebius zu ersehen, dass sich der Montanismus *ἄρτι τότε πρῶτον* erhoben habe. Bei V, 16, 1 kann man geneigt sein, den Ausdruck *οἱ τηνικάδε λόγιοι ἄνδρες* ebenfalls auf die Zeit des anfangenden Montanismus zu beziehen; aber die Zeitbestimmung wäre dann fast tautologisch, daher ist es richtiger, den Ausdruck ganz allgemein zu fassen. Das *τηνικαῦτα* IV, 6, 2 bezieht sich auf den Judenaufstand unter Hadrian; das *τηνικάδε* III, 18, 5 auf die Verfolgungszeit unter Domitian.

1) Die unbestimmten Zeitangaben im 2. Buch haben einen wesentlich anderen Charakter. Hier geben die Apostelgeschichte und Josephus wirklich einen chronologischen Leitfaden im Einzelnen, dem Eusebius folgen konnte (ausserdem fand er bei Josephus auch manche auf's Jahr bestimmte Zeitangabe), s. das *τότε* II, 1, 2 u. 11, *ἐν τούτοις* II, 1, 6, *τηνικαῦτα* II, 1, 9, *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* II, 1, 11, II, 14, 1, *ἐπὶ τούτοις* II, 1, 14 (*κατὰ τοῦτον* II, 4, 3 ist durch *τὸν χρόνον* zu ergänzen), *τοτηνικαῦτα* II, 9, 4, *κατὰ τούσδε τοὺς χρόνους* II, 18, 9, *κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους* II, 20, 4, *τότε* II, 22, 1.

5) IV, 15, 1 ἐν τούτῳ wurde Polykarp Märtyrer, nämlich unter M. Aurel, dessen Regierungsantritt unmittelbar vorher angegeben ist.[1])

6) IV, 21 ἐν τούτοις blühten Hegesipp, Dionysius, Pinytus usw., d. h. nicht zur Zeit der eben genannten drei antiochenischen Bischöfe Cornelius, Eros und Theophilus, sondern ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις (scil. M. Aurel's).

6b) Ein Brief des Dionysius von Korinth ist ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι geschrieben. τότε ist hier beinahe überflüssig. Eben aus dem Brief ergab sich, dass Soter damals Bischof war. (Ebenso bedeutungslos ist das τότε IV, 29, 4).

7) 8) IV, 27, 28 τότε waren eben der Montanismus und der Enkratitismus entstanden, d. h. nicht z. Z. des in c. 26 genannten Melito, sondern in der Zeit der Kaiserregierung, in der auch Melito wirkte und schrieb.

7b) Ὁ τότε διωγμός ist die Verfolgung unter dem Kaiser Antoninus, der in demselben Satze genannt ist.

9) IV, 30, 3 ἐν τούτῳ starb der römische Bischof Soter, d. h. nicht z. Z. des Bardesanes — das wäre eine wunderliche Zeitbestimmung —, sondern (s. 30, 1) ἐπὶ τῆς βασιλείας M. Aurel's.

10) 11) V, 10, 1 τηνικαῦτα leitete Pantänus die Katechetenschule, nämlich (s. V, 9) z. Z. des Commodus, nicht gerade in dessen erstem Jahr, welches vorher genannt ist, s. κατὰ τοῦτον 11, 1 Clemens, ἐπὶ τούτων 12, 1 Narcissus, ἐν τούτῳ 13, 1 Rhodon. Nicht eine Aufeinanderfolge dieser Männer ist im Sinne des Eusebius anzunehmen, sondern eine Gleichzeitigkeit innerhalb der Regierungszeit des Commodus.

12) V, 27 τῶν τότε παλαιῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν σώζεται παρὰ πολλοῖς εἰσέτι σπουδῆς ὑπομνήματα. Τότε geht auf die Zeit des Pertinax und Severus, deren Amtsantritt unmittelbar vorher (V, 26) angegeben ist.

13) 14) Die Zeitbestimmungen VI, 6, 1 (Πάνταινον Κλήμης διαδεξάμενος τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὠριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ) und VI, 7, 1 (ἐν τούτῳ καὶ Ἰούδας συγγραφέων ἕτερος) beziehen sich nicht nur auf die Zeit des Septimius Severus im Allgemeinen, sondern auf die Verfolgungszeit (202/3); allein bei der zweiten wenigstens geht das nicht aus der Form der Datirung (ἐν τούτῳ) hervor, die vielmehr ganz allgemein ist, sondern erst aus dem Zusatz: ἐπὶ τὸ ι' τῆς Σεβήρου βασιλείας ἵστησι τὴν χρονογραφίαν. Die

1) Das ἐν τούτοις IV, 8, 1 dient nicht zur Bezeichnung der Zeit, sondern ist = inter hos. Mit einem τότε wird IV, 15, 47 Pionius den asiatischen Märtyrern in der Zeit M. Aurel's angefügt.

erste, ebenfalls genaue Zeitbestimmung hat Eusebius auch aus einer Quelle.

15) An die eben genannten Zeitbestimmungen schliesst Eusebius die Mittheilung VI, 8, 1 an, dass Origenes *ἐν τούτῳ* das katechetische Lehramt in Alexandrien verwaltet und sich selbst verschnitten habe. Das *ἐν τούτῳ* bezieht sich nicht etwa auf das 10. Jahr des Severus, sondern auf dessen Regierungszeit überhaupt.

16) VI, 8, 7 *ἐν τούτῳ* wurde Alexander in Jerusalem Bischof, nämlich z. Z. des Caracalla, dessen Regierungsantritt unmittelbar vorher angegeben ist.

17) VI, 18, 1 *ἐν τούτῳ* trat Ambrosius zur rechtgläubigen Lehre über — nicht zur Zeit des Symmachus, der c. 17 genannt ist, auch nicht zur Zeit der bunten Thätigkeit des Origenes, von der c. 16 die Rede war, sondern in der Zeit, von der Eusebius eben handelt, der Zeit des Caracalla.

18) VI, 21, 2 *ἐν τούτῳ* wurde Philetus in Antiochien Bischof; unmittelbar vorher ist der Amtsantritt des Alexander Severus genannt.

19) VI, 22, 1 *τότε* schrieb Hippolyt seine Schrift über das Osterfest, nämlich zur Zeit des Alex. Severus (*ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτορος τοὺς χρόνους περιγράφει* heisst es in dem gleich Folgenden).

20) VI, 23, 1 *ἐξ ἐκείνου* begann Origenes seine Commentare zu verfassen. Der Zeitpunkt ist im Vorhergehenden nicht genauer gegeben als durch den Regierungsantritt des Alex. Severus.

21) VI, 26 *τότε* zeichnete sich Firmilian aus. Es ist möglich, dass dieses *τότε* sich auf die Zeit des Heraclas, resp. auf seinen Amtsantritt beziehen soll; allein dieses Ereigniss ist der Erzählung von der Uebersiedelung des Origenes nach Cäsarea im 10. Jahr des Alexander lediglich angeklebt ohne genauere Zeitbestimmung (*οὐκ εἰς μικρὸν δέ*). Also ist es wahrscheinlich, dass auch hier *τότε* allgemein zu verstehen ist = „in jener Zeit, von der wir handeln".

22) VI, 28 *τότε* schrieb Origenes seine Schrift über das Martyrium, nämlich z. Z. des Maximinus Thrax.

23) VI, 31, 1 *ἐν τούτῳ* war Africanus berühmt. Dieses *ἐν τούτῳ* kann sich unmöglich speciell auf das in c. 30 Erzählte beziehen, sondern bezeichnet im Allgemeinen die Zeit, in der Eusebius mit seiner Erzählung steht; allerdings hätte von Africanus schon an einer früheren Stelle geredet werden müssen; denn hier befinden wir uns (s. 29, 1) in der Zeit Gordian's.

24) 25) VI, 36, 1. 2. Während sich der Glaube *τότε* begreiflicher Weise ausdehnte (nämlich z. Z. des christenfreundlichen

Kaisers Philippus, s. VI, 34, doch nicht des Amtsantritts des alex. Bischofs Dionysius!) .... ἐν τούτῳ schrieb Origenes seine Bücher gegen Celsus, scil. ebenfalls z. Z. des Philippus.

26) VI, 38, 1 τότε begann auch eine andere Verkehrtheit, die der Elkesaiten. Das τότε nimmt das κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον c. 37 auf, wo von den arabischen Thnetopsychiten die Rede war. Der χρόνος aber ist der des Philippus (s. VI, 34).

27) VII, 1 ἐν τούτῳ starb Origenes; voran steht die Angabe, dass Gallus dem Decius gefolgt sei.

28) VII, 3 πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς ... διὰ λουτροῦ πρότερον τῆς πλάνης ἀποκαθηραμένους προσίεσθαι δεῖν ἡγεῖτο: οἱ τότε kann sich speciell auf die Bischöfe Lucius, Stephanus und den alexandrinischen Bischof Dionysius zurückbeziehen; aber wahrscheinlicher sind die Zeitgenossen des Gallus überhaupt zu verstehen.

29) VII, 14 ἐν τούτῳ — d. h. zur Zeit des Gallienus, resp. seines Edictes (VII, 13) — stand εἰσέτι τότε Sixtus der römischen Gemeinde vor.

30) VII, 27, 1: Ξύστον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἔτεσιν ια' προστάντα διαδέχεται τῷ κατ' Ἀλεξάνδρειαν ὁμώνυμος Διονύσιος· ἐν τούτῳ δὲ καὶ Δημητριανοῦ κατ' Ἀντιόχειαν τὸν βίον μεταλλάξαντος τὴν ἐπισκοπὴν Παῦλος ... παραλαμβάνει. Man beachte, dass Eusebius nur wiederum einen antiochenischen Bischof einem römischen gleichsetzt. Innerhalb der Bischofslisten datirt er ja überhaupt die antiochenischen nach den römischen. Die Stelle ist also für die anderen Datirungen nicht massgebend. In IV, 1 setzt er mit ἐν τούτῳ einen römischen Bischof einem alexandrinischen gleich, in IV, 4 mit ἀμφὶ τὸν αὐτὸν χρόνον einen alexandrinischen einem römischen.

31) VII, 28, 3 ἐν τούτῳ, nämlich während Paulus und sein Anhang ihre Irrlehren verhüllten, starb Dionysius Alex. im 12. Jahr des Gallienus. Hier ist eine der spärlichen Stellen, wo ἐν τούτῳ sich nicht auf die Kaiserregierung bezieht, sondern auf das unmittelbar vorher Erzählte. Aus seinen Quellen vermochte Eusebius den Tod des Dionysius doppelt zu datiren: 1) auf das 12. Jahr des Gallienus, 2) auf die Zeit der langwierigen Verhandlungen in Sachen Paul's v. Samosata.

32) VII, 30, 23 μικρῷ τούτου πρότερον — nämlich vor Diocletian's Amtsantritt, s. § 22 — war Felix Bischof von Rom geworden.

33) VII, 31, 1 ἐν τούτῳ trat Manes auf; das kann sich nicht auf die eingeschobene Notiz VII, 30, 23 beziehen, sondern nur auf die Kaiserregierungen, die VII, 30, 22 genannt sind.

Die Ergebnisse der Untersuchung der Zeitangaben des Eusebius sind folgende:

1) Die Bischofsregierungen bilden nicht (auch nicht die römischen) den chronologischen Leitfaden, nach welchem Eusebius die Kirchengeschichte erzählt hat; sie sind nicht die „Dynastien", deren Zeiten von den berichteten Ereignissen ausgefüllt werden, sondern sie selbst sind auf die Kaiserregierungen chronologisch zurückgeführt. Diese bilden ferner den Leitfaden für den gesammten Erzählungsstoff. Auch in solchen Fällen, wo Eusebius aus älteren Quellen Datirungen nach Bischofsregierungen überliefert erhalten hat, ist er bemüht gewesen, sie nach Kaiserregierungen zu bestimmen (selbst wenn die Bischofsregierung ein genaueres Datum ergab als die Kaiserregierung).

2) Nur in besonderen und seltenen Fällen hat Eusebius die Ereignisse innerhalb einer Kaiserregierung chronologisch geordnet. In der Regel hat er sich damit begnügt, die erzählten Ereignisse auf eine bestimmte Kaiserregierung zu datiren. Die Ausdrücke *κατὰ τοὺς δηλουμένους χρόνους, κατὰ τούτους, ἐν τούτῳ, ἐπὶ τούτων, τότε* etc. verbinden nicht zwei neben einander stehende Berichte enger mit einander, sondern weisen immer wieder auf den Amtsantritt des Kaisers, der vorher erzählt ist, und seine Regierungszeit zurück. Demgemäss ist die Anordnung des Stoffs innerhalb einer Kaiserregierung nicht für chronologisch zu halten (die Ereignisse stehen im Sinne des Eusebius vielmehr neben einander), es sei denn dass die chronologische Aufeinanderfolge bestimmt und unzweideutig ausgesprochen ist.

3) Die Kirchengeschichte des Eusebius stellt somit kein kunstvolles chronologisches Gewebe dar, sondern ein sehr einfaches: die Grundlage bilden die Kaiserregierungen; die Amtsantritte der Bischöfe sind so zu sagen eine Columne für sich; sie werden, wo es irgend anging, nach einzelnen Kaiserjahren genau gegeben, die anderen Ereignisse dagegen werden — einige wenige Fälle ausgenommen — nicht nach einzelnen Jahren datirt, auch nicht unter einander in Beziehung gesetzt, sondern einfach auf das ganze Spatium einer bestimmten Kaiserregierung durch die Verweisungsformeln *κατὰ τοὺς δηλουμένους χρόνους, ἐν τούτῳ* etc. zurückgeführt. Dieses vorsichtige Verfahren macht Eusebius alle Ehre: er verzichtete darauf, genauere chronologische Daten zu geben, als er ermitteln konnte, und die verschiedenen Ereignisse unter sich in eine bestimmte chronologische Beziehung zu setzen. Seine Kirchengeschichte hat, als Chronographie betrachtet, die Gestalt von fasti imperatorum Roman*orum*. Das Fachwerk ist dabei

so weit wie die Kaiserregierungen — fast nur die Daten für die Bischofsregierungen bilden eine Ausnahme.[1])

Betrachten wir nun zur Probe **ein** Buch, um zu erkennen, wie sich das chronologische Gerippe desselben auf Grund der bisher gegebenen Ausführungen darstellt. Ich wähle das 4. Buch[2]):

Eusebius befindet sich mit seiner Erzählung noch in der Regierungszeit Trajan's (s. III, 21, 1).

IV, 1: Um das 12. Jahr Trajan's wurde Primus alex. Bischof; *ἐν τούτῳ* — hier ist das = in diesem Jahre, wie später gezeigt werden wird — wurde auch Alexander römischer Bischof.

IV, 2: Das Christenthum blühte immer mehr, dagegen ging es den Juden immer schlimmer. Im 18. Jahr Trajan's machten sie einen Aufruhr, der im 19. ein förmlicher Krieg wurde z. Z. des ägyptischen Statthalters Lupus. (Folgt eine Erzählung dieses Kriegs nach griechischen Schriftstellern, die ihm auch die genauen Daten geliefert haben).

IV, 3, 1: Trajan starb nach 20jähriger Regierung; es folgte Hadrian.[3])

IV, 3, 1 ff.: Dem Hadrian übergaben Quadratus und Aristides Schutzschriften für das Christenthum (das entnahm Eusebius ihren

---

1) Welche Bedeutung das gewonnene Ergebniss hat, mag an einer Satzgruppe Zahn's (Forschungen III S. 172) veranschaulicht werden. Er schreibt: „(In) Euseb. h. e. V, 11, 1 *κατὰ τοῦτον ταῖς θείαις γραφαῖς συνασκούμενος ἐπ' Ἀλεξανδρείας ἐγνωρίζετο Κλήμης* kann sich das *κατὰ τοῦτον* nicht auf den seit V, 9 nicht mehr erwähnten Commodus beziehen, sondern nur auf Pantänus, von welchem das vorige Capitel handelte, und zwar auf diesen als Leiter der katechetischen Anstalt. Cf. *κατὰ τὸν δηλούμενον* Euseb. III, 16, was sich nur auf Clemens von Rom, nicht auf Domitian (III, 14) zurückbeziehen kann; III, 22 *κατὰ τούτους* (die genannten Bischöfe von Rom und Antiochien). Wie Eusebius sich ausdrückt, wo er auf eine nicht unmittelbar vorher erwähnte Regierungszeit zurückgreift, sieht man IV, 19; V, 21, 1“. Hier sind alle Zeitangaben des Eusebius falsch gedeutet (s. o.). Aber Zahn ist nicht der Einzige, der die Zeitbestimmungen in der KGesch. missdeutet, vielmehr findet sich Missdeutung oder Schwanken bei allen bisherigen Forschern. So bemerkt Krüger (Jahrbb. f. protest. Theol. 1890 S. 590) zu dem *κατ' αὐτόν* in h. e. IV, 8, 3: „*Ἡγήσιππον*? *Ἀδριανόν*? *χρόνον*?“

2) Das VI. und VII. Buch wäre minder geeignet, weil Eusebius hier an den Werken des Origenes und Dionysius treffliche Führer besessen hat, die ihm auch vielfach über die Aufeinanderfolge der Ereignisse Aufschluss boten.

3) Merkwürdig ist, dass Eusebius seine Bücher nicht nach Kaiserregierungen abgetheilt hat, obgleich sie seiner Geschichte doch zu Grunde liegen. Warum steht IV, 1. 2 nicht noch beim 3. Buch? warum III, 1—4 nicht beim 2. Buch? (III, 5, 1 wird der Tod des Nero berichtet); warum V, 1—8 nicht beim 4. Buch? (V, 9 steht der Amtsantritt des Commodus); warum V, 27. 28 nicht beim 6. Buch? Die Rücksicht auf die Länge der Bücher kann, wie man im ersten, zweiten und vierten Fall sieht, nicht entscheidend gewesen sein.

Werken) — dass dies im Anfang der Regierungszeit Hadrian's geschehen sei, darf man nicht schliessen.

IV, 4: Im 3. Jahr Hadrian's wurde Sixtus römischer Bischof; um dieselbe Zeit wurde Justus alex. Bischof.

IV, 5: Mittheilungen, dass er für die jerusalemischen Bischöfe keine Amtszeiten habe finden können; aber er habe aus Urkunden entnommen, dass es 15 bis zur Unterdrückung der Juden unter Hadrian gewesen seien, usw.

IV, 5, 5: Im 12. Jahr der Regierung Hadrian's wurde Telesphorus römischer Bischof; ein Jahr und einige Monate später wurde Eumenes alex. Bischof.

IV, 6: Die Revolution der Juden entwickelte sich wiederum mächtig, τηνικαῦτα führte sie Barkochba an; im 18. Jahr des Hadrian[1]) war der Krieg am heftigsten, usw. Berufung auf Aristo von Pella. Aelia wird gegründet. Marcus der erste heidenchristliche Bischof daselbst.

IV, 7: Der Bericht über das Aufkommen der grossen gnostischen Häresien wird ohne Weiteres angeschlossen: früher suchte der Satan den Kirchen durch Verfolgungen beizukommen, τότε (d. h. in der Zeit Hadrian's) sandte er die Häresien. Saturnin und Basilides werden auf Menander zurückgeführt, aber nicht weiter datirt. Keineswegs darf man annehmen, dass ihr Auftreten nach dem Barkochbakrieg angesetzt ist, weil dieser vorher erzählt ist. Die Worte κατ' ἐκεῖνο καιροῦ (§ 5), τότε (§ 6) beziehen sich auf die ganze Regierungszeit Hadrian's. Auf diese Zeit wird somit auch Agrippa Castor datirt. Karpokrates wird — auf Grund des Zeugnisses des Irenäus — als Zeitgenosse des Basilides und Saturnin eingeführt (§ 9). In § 15 heisst es, dass κατὰ δηλουμένους (scil. χρόνους τοῦ καίσαρος) die Wahrheit zahlreiche Verfechter aufgestellt hatte. Genannt werden c. 8, 1 ff. Hegesipp und Justin. Dass der erstere z. Z. Hadrian's gelebt habe, wird (freilich wenig überzeugend) aus dessen eigenen Worten geschlossen. Dass Justin ebenfalls als Verfechter der Wahrheit damals (κατ' αὐτόν) schon aufgetreten sei, ist aus den beigebrachten Sätzen Justin's nicht deutlich; das Gegentheil ist vielmehr klar. Im ganzen Capitel hat Eusebius offenbar die Zeit Hadrian's vor Augen und beschliesst es mit dem Brief Hadrian's an den Minucius Fundanus, der c. 9 wörtlich mitgetheilt wird.

---

1) Also hier befindet sich Eusebius schon beim 18. Jahr des Hadrian; keineswegs soll das, was nun noch aus der Regierungszeit Hadrian's erzählt wird, als in die Zeit nach dem 18. Jahr fallend dargestellt werden. Man sieht — innerhalb der Regierungszeit eines Kaisers werden die Ereignisse von Eusebius willkürlich angeordnet.

IV, 10, 1: Hadrian starb nach 21jähriger Regierung; es folgt Antoninus Pius. Im 1. Jahr dieses Kaisers starb Telesphorus; Hyginus wurde römischer Bischof. Irenäus berichtet sein Martyrium. Derselbe erzählt, dass unter Hygin Valentin und Cerdo nach Rom gekommen seien. Der Bericht des Irenäus wird c. 11 wörtlich mitgetheilt und bemerkt, er erzähle auch, dass *κατ' αὐτούς* d. h. in jenen Zeiten der Häretiker Marcus aufgetreten sei (§ 4).

IV, 10, 6: Hyginus starb nach 4jähriger Regierung; es folgte ihm Pius; in Alexandrien folgte auf Eumenes (13 Jahre) Marcus, auf diesen (10 Jahre) Keladion; in Rom folgte auf Pius (15 Jahre) Anicet. Dass unter diesem Bischof Hegesipp nach Rom gekommen und bis zum Episkopat des Eleutherus daselbst geblieben sei, wird (§ 7) aus Hegesipp's Worten (irrthümlich) gefolgert. „Am meisten aber blühte *ἐπὶ τῶνδε* d. h. zu jenen Zeiten (des Antoninus Pius) Justin". Es folgen nun (IV, 11, 8—IV, 12) Mittheilungen aus den Werken und über die Werke Justin's; ausdrücklich erzählt Eusebius, Justin habe dem Antoninus Pius eine Apologie eingereicht, und er bemerkt (c. 12 fin.), dass derselbe Kaiser auch von asiatischen Brüdern um Schutz angegangen worden sei. Daran reiht sich die Abschrift des Rescripts ad commune Asiae (c. 13) — aber es trägt im Titel nicht des Antoninus Pius, sondern des M. Aurelius Namen. Die Mittheilung des Rescripts wird mit der Notiz beschlossen, dass Melito, der „damals" gelebt habe, in seiner Apologie an den Kaiser Verus die Sache bezeuge.

IV, 14: *Ἐπὶ τῶν δηλουμένων* d. h. in der Zeit des Antoninus Pius, während Anicet die römische Kirche leitete, war nach dem Bericht des Irenäus Polykarp noch am Leben und kam nach Rom. Folgen Mittheilungen über Polykarp aus Irenäus. In § 9 wird bemerkt, dass in Polykarp's Philipperbrief der 1. Petrusbrief benutzt ist.

IV, 14, 10: Antoninus Pius starb nach 22jähriger Regierung; ihm folgten M. Aurelius Verus, *ὁ καὶ Ἀντωνῖνος*, und sein Bruder Lucius.

IV, 15: *Ἐν τούτῳ*, d. h. in der Zeit M. Aurel's, wurde Polykarp Märtyrer. Folgen ausführliche Mittheilungen aus dem Brief der Gemeinde von Smyrna. Irrthümlich wird Pionius (§ 47 *τότε*) den asiatischen Märtyrern dieser Zeit angefügt, ferner (§ 48) Karpus, Papylus und Agathonike.

IV, 16: Gleichzeitig mit ihnen oder — richtiger — zu jenen Zeiten (*κατὰ τούτους*, s. o. S. 12) starb auch Justin den Märtyrertod; der Anlass seines Todes wird erzählt nach Justin's eigenen Worten und nach Tatian (dieser wird kurz charakterisirt). In c. 17 folgen Mittheilungen aus Justin's Apologie über Märtyrer;

in c. 18 wird ein Katalog der Werke Justin's gegeben. Bei der Erwähnung der 2. Apologie (an Antoninus Verus) wird hinzugefügt (§ 2): οὗ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους ἐπὶ τοῦ παρόντος διέξιμεν.

IV, 19. 20: Anicet starb (11 JJ.) gegen Anbruch des 8. Jahres des M. Aurel; es folgte Soter. In Alexandrien folgte dem Keladion (14 JJ.) Agrippinus. Damals war in Antiochien Theophilus der 6. Bischof; Cornelius war (nach Heron) der 4. und Eros der 5.

IV, 21: In jener Zeit (ἐν τούτοις) blühten Hegesipp, Dionysius von Korinth, Pinytus, Philippus, Apollinaris, Melito, Musanus, Modestus und Irenäus. In c. 22 werden nun Auszüge aus Hegesipp geboten, die auch wichtiges chronologisches Material enthalten, sodann c. 23 Auszüge aus der Briefsammlung des Dionysius von Korinth (ebenfalls mit chronologischem Material), ferner c. 24 Mittheilungen über die Schriftstellerei des Theophilus von Antiochien (den Beschluss bildet hier die Angabe § 3, dass Maximinus dem Theophilus als Bischof in Antiochien gefolgt sei), weiter c. 25 Angaben über Schriften gegen Marcion (von Philippus, Irenäus und Modestus.) Dann heisst es c. 26: ἐπὶ τῶνδε — d. h. zur Zeit des M. Aurel — blühten auch Melito und Apollinaris. Es folgt ein Katalog der melitonischen Werke und Auszüge aus seinen Schriften (mit chronologischem Material). Sehr bemerkenswerth ist, dass Eusebius einfach sagt, die beiden Bischöfe hätten τῷ δηλωθέντι κατὰ τοὺς χρόνους Ῥωμαίων βασιλεῖ Apologien übergeben (IV, 26, 1), obgleich M. Aurel seit vielen Capiteln nicht mehr genannt war. Eusebius hat also nicht nur selbst stets die Kaiserregierung im Kopfe gehabt, sondern auch vorausgesetzt, dass seine Leser sie stets im Gedächtniss behalten. In c. 27 folgt ein Katalog der Werke des Apollinaris mit der Bemerkung, dass derselbe zuletzt gegen die Montanisten geschrieben habe, die damals sich zu erheben begannen. In c. 28 endlich wird das Werk des Musanus gegen die Enkratiten vermerkt, die ἄρτι τότε entstanden seien.

IV, 29: Die Erwähnung der Enkratiten veranlasst den Eusebius, noch etwas über den bereits c. 16 genannten Tatian nachzubringen, zunächst auf Grund einer Stelle bei Irenäus. Daran schliesst Eusebius eine Mittheilung über den σμικρὸν ὕστερον aufgetretenen Severus, der die Secte der Enkratiten verstärkt habe, und bemerkt noch Einiges über die Schriftstellerei des Tatian.

IV, 30: Als sich in Mesopotamien ἐπὶ τῆς αὐτῆς βασιλείας die Häresien vermehrten, verfasste Bardesanes usw. (folgen Angaben über diesen). Beachtenswerth ist hier, dass die βασιλεία nicht näher bezeichnet ist, obgleich M. Aurel schon lange nicht mehr genannt war (s. oben die Bemerkung zu IV, 26, 1). Mit der An-

gabe: *ἐν τούτῳ* — d. h. z. Z. M. Aurel's — starb der römische Bischof Soter (IV, 30, 3), schliesst das 4. Buch.

Die Analyse des Buches auf seinen chronologischen Gehalt bestätigt also die gemachten Wahrnehmungen: die Ereignisse sind nicht unter einander in eine chronologische Beziehung gesetzt, sondern in der Regel wird ein jedes von ihnen einfach auf die Kaiserregierung zurückgeführt. Aber giebt es in der Kirchengeschichte des Eusebius wirklich keine anderen Abschnitte als die durch die Kaiserregierungen gebildeten? Heinrici (das Urchristenthum i. d. KGesch. d. Euseb. 1894 S. 7 f.) schreibt: „Eusebius sondert soviel als er es vermag die einzelnen Generationen von einander, deren jede ihren eigenen Schwerpunkt hat sowohl durch die Zustände als auch durch die Persönlichkeiten. So heben sich die Generationen der Apostel und der apostolischen Missionare (II. III.), die Generationen der Kämpfer wider die Häresе und der Märtyrer (IV. V), die Generationen, in denen eine christliche Theologie sich ausbildete und die Kirche im Gegensatz zum Staat sich zusammenschloss (VI. VII.) von einander ab. Die Massen gliedern sich wesentlich nach Gesichtspunkten der inneren Entwickelung." Allein es ist nicht nachweisbar, dass Eusebius eine solche Gruppenbildung nach Generationen oder nach Gesichtspunkten der inneren Entwickelung beabsichtigt hat. Sofern sie sich wirklich ergiebt, folgte sie ungesucht aus der Sache. Er selbst hat, soviel ich sehe, keine weitere Eintheilung befolgt, als — nach drei Prooemien (I, 1. I, 2—4. I, 9—13; denn auch dieser letzte grosse Abschnitt wird II praef. als ein Prooemium bezeichnet) — in 1) das apostolische Zeitalter bis zum Tode des Johannes u. Philippus z. Z. Trajan's, II, 1—III, 31, 6 [1]), 2) die Geschichte vom Tode der Apostel bis zu seiner eigenen Zeit, d. h. seiner Geburtszeit um 268, III, 32, 1—VII, 26, 3 [2]), 3) die Geschichte seiner eigenen Zeit, zerfallend in drei Abschnitte, a) bis zur Verfolgung, VII, 27, 1—32, 32 [3]), b) die

---

1) III, 31, 6: *Τὰ μὲν οὖν εἰς ἡμετέραν ἐλθόντα γνῶσιν περί τε τῶν ἀποστόλων αὐτῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων, ὧν τε καταλελοίπασιν ἡμῖν ἱερῶν γραμμάτων . . . ἐν τούτοις διειληφότες ἐπὶ τὴν τῶν ἑξῆς προΐωμεν ἱστορίαν*, cf. III, 32, 8. H. e. III, 37, 3 bemerkt er allerdings, dass damals noch die wunderbaren Gaben fortdauerten; man darf vielleicht III, 32 bis zum Schluss des 3. Buches wie einen Anhang zur apostolischen Zeit betrachten.

2) VII, 26, 3: *Ἀλλὰ γὰρ ἤδη μετὰ τὴν τούτων ἱστορίαν φέρε καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς τοῖς μετέπειτα γνωρίζειν γενεάν, ὁποία τις ἦν, παραδῶμεν.* Im 3. Buch c. 28, 3 bezeichnet Eusebius den Dionysius Alex. als *καθ' ἡμᾶς τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχώς.*

3) VII, 32, 32: *Ἐν τούτοις τὴν τῶν διαδόχων περιγράψαντες ὑπόθεσιν, ἀπὸ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενέσεως ἐπὶ τὴν τῶν προσευκτηρίων καθαίρεσιν εἰς ἔτη συντείνουσαν πέντε καὶ τριακόσια, φέρε ἑξῆς τοὺς καθ' ἡμᾶς τῶν ὑπὲρ*

Verfolgungszeit VIII.[1]) IX, c) der Sieg X. In dem grossen Abschnitt III, 32, 1—VII, 26, 3 findet sich nirgendwo ein beachtenswerther Einschnitt; auch fehlt dem 4., 5. u. 6. Buche ein Prooemium.[2]) Sie hängen ebenso enge unter sich zusammen, wie das 2. u. 3. für sich (bis III, 31) stehen. Man beachte aber ferner noch, dass der letzte Satz von Buch II = ist dem ersten Satze von Buch III, der letzte Satz von Buch IV = dem ersten Satze von Buch V. Man darf wohl vermuthen, dass Eusebius die Bucheintheilung erst später vorgenommen, ursprünglich aber einfach fortgeschrieben hat. Er fand innerhalb der c. 170 Jahre von Trajan bis Gallienus keine Veranlassung zur Periodisirung aus inneren Gründen — auch V, 21 ist ihm kein entscheidender Einschnitt —; deshalb begnügte er sich mit den Einschnitten, welche die Kaiserregierungen bildeten, und mit der Chronologie nach Massgabe derselben. Für die litteraturgeschichtlichen Daten ist diese Erkenntniss von Wichtigkeit. Es wird sich freilich zeigen, dass er selbst in diesen ziemlich weiten Grenzen das Richtige nicht immer getroffen hat. Doch bestehen seine Ansätze in der Regel die Probe.

Die Ankündigung des Eusebius im Prooem. (I, 1, 5), er wolle seine Excerpte *δι᾽ ὑφηγήσεως ἱστορικῆς σωματοποιῆσαι*, ist nicht über ein bescheidenes Mass hinaus erfüllt. Aber wir sind dem Eusebius heute für die Zurückhaltung in Bezug auf „organische Ausgestaltung“ der Geschichte nur dankbar. Was wäre dabei herausgekommen, wenn er „ausgestaltet“ hätte? Nun aber gleicht seine Kirchengeschichte einem durchsichtigen Krystall von einfachster Structur.

εὐσεβείας ἀνδρισαμένων ἀγῶνας, ὅσοι τε καὶ πηλίκοι γεγόνασι, καὶ τοῖς μεθ᾽ ἡμᾶς εἰδέναι διὰ γραφῆς καταλείψωμεν.

1) S. das Prooem zu Buch VIII. Hier beachtet Eusebius nicht, dass er bereits die Ereignisse von c. 268 bis 304 zu seiner eigenen Zeit gerechnet hat und schreibt: *Τὴν τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ὅλοις ζ′ περιγράψαντες βιβλίοις* (er hätte von sechs Büchern sprechen sollen), *ἐν η′ τούτῳ συγγράμματι τὰ καθ᾽ ἡμᾶς αὐτοὺς .... παραδοῦναι κτλ.*

2) Das 7. Buch hat merkwürdiger Weise ein Prooemium: aber es bezeichnet keinen Einschnitt, sondern besagt nur, dass Eusebius auch in diesem Buche vornehmlich den Dionysius Alex. sprechen lassen werde. Das sog. Prooemium des 5. Buches ist in Wahrheit kein solches.

Zweites Capitel.

Die litteratur- und lehrgeschichtlichen Angaben in der Chronik des Eusebius.

In der Vorrede zu seiner Chronik [1]), die kurz vor der Kirchengeschichte edirt ist [2]), bemerkt Eusebius, dass er aus der Geschichte der Völker auch „mirandos exercitus, magistros militiae, sapientes, strenuos, poetas, historiographos, philosophos“ in sein Werk aufnehmen wolle [3]), und er hat diese Zusage in bedeutendem Umfange gehalten. Die namhaftesten griechischen Philosophen, Dichter u. s. w. finden sich aufgezählt. Die letzte Eintragung dieser Art steht ad ann. Abr. 2192 = M. Aurel. XVI. (Arm., Hieron., Syncell.) [4]): *Ἀττικὸς Πλατωνικὸς φιλόσοφος (ἐγνωρίζετο)*. [5]) In der Vorrede äussert er sich auch über die Verwerthung der jüdischen Geschichte. Dagegen bemerkt er nichts darüber, in welchem Umfange er die christliche heranziehen wolle. Die Angabe post ann. 1570—1572: „Hucusque habent Hebraeorum libri prophetici, ea vero quae post haec ab eis gesta sunt, e libris qui Macabaeorum vocantur, exhibebo necnon ex Iosepho Africanoque, qui etiam ulterius omnes historias usque ad Romanorum tempora deduxerunt“ [6]), bezieht sich ebenfalls, so wie sie lautet, ausschliesslich auf die jüdische Geschichte. Auch dort, wo er zur christlichen Geschichte kommt (ad ann. 2015, resp.

1) S. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. Basel 1892.

2) S. hist. eccl. prooem. Die Chronik reicht bis zu den Vicennalien Konstantin's (325), die KGesch. setzt den Tod des Crispus (326) noch nicht voraus. Über eine frühere Edition der Chronik, die aus den Eclog. Prophet. I, 1 p. 1 und der Praepar. evang. X, 9, 11 folgt, s. Lightfoot, Ignat. and Polyc. II, p. 465 u. Clement of Rome I² p. 224 f.

3) Chron. I, p. 1 (Schoene).

4) Die Eintragung zum ann. 2242 = Alex. IV bei Hieron.: „Ulpianus iuris consultus assessor Alexandri insignissimus habetur“, lasse ich bei Seite, da sie trotz Syncell. p. 673, 17 nicht aus Eusebius, sondern aus Eutropius stammt.

5) S. über ihn Zeller, Philos. d. Griechen, 3. Aufl., III, 1 S. 803, 807 f. III, 2 S. 214.

6) Hieron. (ad ann. 1571): „Huc usque Hebraeorum divinae scripturae annales temporum continent (Syncell. p. 474, 9: *ἕως μὲν οὖν Ἔσδρα καὶ Νεεμίου αἱ ἐνδιάθετοι Ἑβραϊκαὶ γραφαὶ ἐκκλησιάζεσθαι παρεδόθησαν*). Ea vero quae post haec apud eos gesta sunt exhibebimus de libro Macchabaeorum et Josephi et Africani scriptis qui deinceps universam historiam usque ad Romana tempora persecuti sunt“ (Syncell. l. c.: *τὰ δὲ μετὰ ταῦτα συμβάντα ἢ πραχθέντα ἕως τῆς θείας σαρκώσεως τοῖς Ἰουδαίοις Ἰώσηππος ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς* [sic] *ἱστορεῖ, καὶ Ἀφρικανὸς μὲν αὐτὸν* [sic] *ἐν ἐπιτόμῳ*).

2043 sq.), giebt er weder über seinen Plan, in welchem Umfange er sie behandeln wolle, noch über seine Quellen irgend welchen Aufschluss. Wir sind also lediglich auf seinen Text selbst angewiesen. Hier zeigen uns nun die Einträge, dass Eusebius die Kirchengeschichte in der Chronik nach ähnlichen Grundsätzen hat behandeln wollen, wie die übrige Geschichte. Seine Eintragungen zerfallen in vier Gruppen [1]): 1) Bischofslisten, 2) Verfolgungen und Martyrien, 3) Berühmte Lehrer (besonders Schriftsteller), 4) Lehrstreitigkeiten (Häresien). Indirect sind fast alle diese Angaben für die Chronologie der christlichen Litteratur von Wichtigkeit — namentlich die Liste der römischen Bischöfe, über die in einem besonderen Capitel gehandelt werden soll, aber auch Daten wie das des Todes des Peregrinus zum 5. Jahr des Marcus —, aber direct kommen doch nur die beiden letzten Abtheilungen in Betracht. Wie viel hat er hier mitgetheilt, und lässt sich etwas über die Quellen und den Werth dieser Mittheilungen aus der Chronik selbst gewinnen?

Leider sind die Eintragungen wenig zahlreich. [2]) Zunächst seien sie im Folgenden zusammengestellt:

2109 (Domitianus): ... sub quo apostolus Iohannes in Patmum insulam relegatus fuit, ubi apocalypsin vidisse eum aiunt. refert autem Irenaeus. = Hieron. 2110. [3]) (1)

---

1) S. Overbeck, a. a. O., besonders S. 30 ff.

2) Der Armenier ist bekanntlich lückenhaft; man hat deshalb die Chronik des Hieron. hinzuzuziehen. Da aber Hieronymus selbst Zusätze zum Text des Eusebius gemacht hat, so ist in jedem einzelnen Fall der eusebianische Ursprung einer nicht im Armenier stehenden Eintragung, die Hieron. bietet, zu erweisen. Der umgekehrte Fall, dass etwas im Armen. steht, was sich bei Hieron. nicht findet, ist sehr selten. Dass bei Hieron. die Eintragung zum ann. 2050 (Philo) fehlt, erklärt sich aus dem gleich Folgenden. Der Text des Hieron. ist nicht ohne Weiteres zur Berichtigung unverständlicher Sätze des Armeniers zu benutzen; denn Hieron. hat den Eusebius an einigen Stellen willkürlich resp. tendenziös corrigirt.

3) Das für Eusebius sehr Charakteristische „vidisse eum aiunt“ (das Buch selbst bezeugt doch die Thatsache) steht durch Chron. pasch. 467, 19 (Syncell. 650, 13) fest: *Ἐπ' αὐτοῦ δὲ καὶ ὁ ἀπόστολος Ἰωάννης εἰς Πάτμον ἐξορίζεται τὴν νῆσον, ἔνθα τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι λέγεται, ὡς δηλοῖ Εἰρηναῖος.* Dagegen Hieron.: „... sub eo apostolus Johannes in Patmum insulam relegatus apocalypsin vidit quam Irenaeus interpretatur (!).“ Zu beachten ist auch das „aiunt“ in der Eintragung post ann. 2113: „Aiunt et Johannem apostolum hoc tempore remissum ex insula Ephesum atque in suum hospitium reversum esse“, cf. Hieron. ad 2113, der am Schluss „in qua urbe et hospitiolum et amicos amantissimos sui habebat“ schreibt. Chron. pasch. 469, 7.

Text	Hieron.	Nr.
Post 2114: Iohannem apostolum usque ad Traiani tempora vitam produxisse Irenaeus tradit. post quem eiusdem auditores cognoscebantur Papias Hierapolitanus et Polycarpus Smyrnaeorum provinciae episcopus.	= Hieron. 2116.[1] (Cod. A 2115)	(2)
Post 2140 (cod. N ad ann. 2141): Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas ob mandatum. acceperat tamen et a Serennio splendido praeside scriptum de Christianis, quod nempe iniquum sit occidere eos solo rumore sine inquisitione neque ulla incusatione. scribit Armenicus(o) Fundius(o) proconsuli Asianorum, ut sine ullo damno et incusatione non damnarentur, et exemplar edicti illius hucusque circumfertur.[2]	= Hieron. 2142.[3]	(3)
2149: Basilides haeresiarcha his temporibus apparuit.	= Hieron. 2149.[4]	(4)
Post 2153: Sub Hygini Romanorum episcopatu Valentinus haeresiarcha et Cerdon Marcionitarum haeresis auctor Romam pervenerunt.[5]	= Hieron. 2156.[6]	(5)

1) Hieron. fügt hinzu: „et Ignatius Antiochenus", Syncell. (656, 14) bezeugt aber, dass diese Worte bei Eusebius fehlten. Der letztere schreibt übrigens: *Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι.* Dionysius v. Telmahar p. 61 (ed. Siegfried u. Gelzer) bietet auch: „et Ignatius Antiochiae". Ich weiss nicht, wie er zu dieser Bemerkung gekommen ist. Die ganze Eintragung steht bei ihm zum ann. 2115.

2) Die Varianten zu diesem Abschnitt im Armen. s. b. Schoene.

3) Nach Hieron. ist der Brief Hadrian's durch die Apologien und den Bericht des Serenus motivirt gewesen. Das ist auch wirklich die Meinung des Eusebius, wie der bei Syncell. (658, 6. 15) erhaltene griechische Text beweist: *ὅπερ* [die Apologie] *δεξάμενος ὁ καῖσαρ σὺν τοῖς παρὰ Σερενίου . . . γράφει Μινουκίῳ κτλ.*

4) „Basilides haeresiarches in Alexandria commoratur a quo Gnostici." Die Zusätze sind wohl von Hieronymus. Für Basilides interessirte man sich am Ende des 4. Jahrh. im Abendland wieder. Bei Syncell. fehlt die Angabe.

5) N(Z) stellen diese Angabe hinter die folgende zwischen 2154/5. Dionysius v. Telmahar p. 65 bietet sie also: „Hoc tempore etiam Valentinus caput sectae floruit ac Cerdon, cui fides domus [sic] Marcionis erat"

6) Syncell. (662, 13): *Κατὰ τοὺς χρόνους Ὑγίνου καὶ Πίου ἐπισκόπων Ῥώμης ἕως Ἀνικήτου Οὐαλεντινιανὸς καὶ Κέρδων ἀρχηγοὶ τῆς Μαρκίωνος αἱρέσεως ἐπὶ Ῥώμης ἐγνωρίζοντο.*

2156: Justinus nostri dogmatis philosophus librum supplicationis propriae (statt Antonino) ob mandatum tradidit.[1]	= Hieron. 2157.[2]	(6)
2159: Valentianus his temporibus erat et permansit, venit usque ad Anicetum.	= Hieron. 2159.[3] (AF 2160)	(7)
2168: (Anicetus) ... sub quo Polycarpus Romam veniens multos ex haereticis convertit.	= Hieron. 2173.[4] (A 2171; F 2169)	(8)
2168: Crescens cynicus philosophus cognoscebatur. is Justino nostri ordinis philosopho mortem martyrii machinationibus suis contraxit, quia apud ipsum helluo et philosophiae expers apparebat.	= Hieron. 2170.[5] (A 2168; F 2166)	(9)
Post 2182/3: Persecutione ecclesiam occupante Polycarpus martyrium subiit, cuiusque martyrium scriptis memoratur. multi etiam in Gallia fortiter martyrium passi sunt, quorum certamina hucusque sane ex ordine scripta exstant.	= Hieron. 2183.[6]	(10)
2185: Antiochenorum episcopus .... Theo-	= Hieron. 2185.[7]	(11)

1) Die Varianten zu dieser Eintragung im Armen. s. bei Schoene.

2) Syncell. (662, 10): *Ἰουστῖνος φιλόσοφος προσηγορεύθη, ὃς ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὀρθοῦ λόγου βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ἐπέδωκε.*

3) Die Angabe fehlt (zufällig) bei Syncell. Hieron.: „Valentinus haereticus agnoscitur et permanet usque ad Anicetum".

4) Syncell. (664, 1): *Ἐπὶ τούτου Πολύκαρπος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐξ αἱρέσεων μετήγαγεν.* Dionysius v. Telmahar p. 65 stellt den Anicet und damit die ganze Eintragung ad ann. 2172.

5) „Persecutionem suscitavit qua ille gloriose pro Christo sanguinem fudit" heisst es hier. Syncell. (663, 6): *Κρήσκης, κυνικὸς φιλόσοφος Ἰουστίνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς θείῳ φιλοσόφῳ τὸν μαρτυρικὸν συνεσκεύασε θάνατον ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ λιχνότητα κυνικήν.*

6) Hieron. stellt — aus der Kirchengeschichte des Eusebius schöpfend — zu Polycarpus „et Pionius" und schreibt „persecutione orta in Asia". Diese LA ist richtig, s. Syncell. (664, 20 u. 665, 1): *Πολύκαρπος ὁ ἱερώτατος Σμύρνης ἐπίσκοπος τῷ ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίῳ ἐτελειώθη διωγμοῦ κατὰ τὴν Ἀσίαν γεγονότος. πολλοὶ δὲ καὶ κατὰ τὰς Γαλλίας νομίμως ὑπὲρ Χριστοῦ ἤθλησαν, ὧν τὰ μαρτύρια ἀναγέγραπται εἰς μνήμην τοῖς μετέπειτα.* Dionysius v. Talmahar (p. 65) bietet: „Anno 2183 Abr. orta est persecutio gravis et vehemens et immisericors contra Christianos et multi homines in illa mortem martyris passi sunt, praecipue in regionibus Galatiae. Etiam sanctus Polycarpus .... Smyrnae et Papius episcopus Tutbatae (!) discipuli Ioannis apostoli in ea mortem martyris obierunt."

7) Syncell. (665, 21): *Θεοφίλου τούτου συγγράμματα διάφορά εἰσι καὶ φέρονται.* Dionysius v. Telmahar, Chronik p. 66: „cuius libri diversi exstant."

philus, cuius multi libri hucusque circumferuntur.

2187: Apollinarius Asianus Hierapolitanorum provinciae episcopus cognoscebatur.	**= Hieron. 2186.**[1] **(AF 2187)**	**(12)**
[2187: *καὶ Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος (τῆς Λυδίας), ὃς καὶ βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐπέδωκε*].[2]	**= Hieron. 2186.**[3]	**(13)**
[2188: *Διονύσιος ἐπίσκοπος Κορίνθου, (ἱερὸς ἀνήρ), ἐγνωρίζετο*].[4]	**= Hieron. 2187.**[5]	**(14)**
2188: Phrygum pseudoprophetia orta est.	**= Hieron. 2187.**[6] **(A 2188)**	**(15)**
	Hieron. 2188: Tatianus haereticus agnoscitur, a quo Encratitae. — Bardesanes alterius	

---

1) Syncell. (665, 9): *Ἀπολλινάριος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς ἐν Ἀσίᾳ, ἱερὸς ἀνήρ, ἤκμαζε, καὶ Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος τῆς Λυδίας, ὃς καὶ βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐπέδωκε.*

2) Die Eintragung fehlt im Arm., aber Syncell. (p. 665, 9), dessen Text oben mitgetheilt ist, und Hieron. bezeugen sie. Sie bildete, wie Syncell. lehrt, bei Eusebius mit der Notiz über Apollinaris einen Eintrag. Daher muss sie zum ann. 2187 gestellt werden.

3) Hieron. hat Melito vor Apollinaris gestellt. Er schreibt: „Antonino imperatori Melito Asianus Sardensis episcopus apologeticum pro Christianis tradidit.“

4) Die Eintragung fehlt im Arm., aber Syncell. (p. 665, 13), dessen Text oben mitgetheilt ist, und Hieron. bezeugen sie. Bei letzterem steht sie zu demselben Jahr vermerkt, bei welchem der Ursprung des Montanismus notirt ist. Daher habe ich sie im Arm. zu 2188 gestellt. Ganz sicher ist es immerhin nicht, dass Dionysius und Melito in der Chronik gestanden haben. Sie durchbrechen nämlich den Zusammenhang zwischen Apollinaris und dem Ursprung des Montanismus, den Eusebius in der Kirchengeschichte geboten hat.

5) Hieron. schreibt: „Dionysius episcopus Corinthiorum clarus habetur et Pinytus Cretensis vir eloquentissimus.“ Syncellus hätte diese Worte schwerlich fortgelassen, wenn er sie bei Eusebius gelesen hätte. Dass aber Hieron. die eusebianische Chronik auch sonst aus der Kirchengeschichte ergänzt hat, zeigt der Zusatz „et Pionius“ (s. oben z. ann. 2183) nach h. e. IV, 15, 47. S. auch den Zusatz „et Ignatius Antiochenus“ (oben z. ann. 2116). Dionysius u. Pinytus h. è. IV, 21; 23, 7.

6) Hieron. schreibt: „Pseudoprofetia quae Catafrygas nominatur accepit exordium auctore Montano et Priscilla Maximillaque insanis vatibus“. Dieser Zusatz, der auch aus der Kirchengeschichte des Eusebius stammt (V, 14), ist nicht ursprünglich, s. Syncell. (666, 6): *Κατὰ Φρύγας συνέστη ψευδοπροφητία.* Dionysius von Telmahar, Chronik p. 66, schreibt: „Hoc vero tempore floruerunt hi episcopi in ecclesia: Soter Romae, Agrippinus Alexandriae, Theophilus Antiochiae, Dionysius Corinthi, Apollinarius Hierapoli — Hic contra prophetiam fallacem Phrygum surrexit eamque repulit —, Meliton Asiae.“

haereseos princeps notus efficitur.[1]) (I. II.)

[2198 (?): *Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος Λουγδόνων (πόλεως Γαλλίας θείοις λόγοις καὶ πράξεσι) διέλαμπε.*][2]) = Hieron. 2198. (A 2197) (16)

2209: Clemens Alexandriae presbyter et Pantaenus philosophus stoicus ex nostro dogmate clari erant. = Hieron. 2210.[3]) (17)

Hieron. 2209: Victor ... cuius mediocria de religione exstant volumina.[4]) (III.)

2210: Hierosolymitanorum ecclesiae XXXV. episcopus constitutus est Narcissus, Caesariensium vero ecclesiae [Theophilus], Polycrates et Bacchylus episcopus[i] Asianorum provinciae pastores cognoscebantur. = Hieron. 2211.[5]) (18)

---

1) Diese beiden Eintragungen wage ich nicht mehr sicher für die Chronik Euseb's in Anspruch zu nehmen; denn sie fehlen im Armen. und bei Syncell. (auf den Satz im Chron. pasch. 486, 2: *ἡ τῶν Ἐγκρατιτῶν αἵρεσις ἄρτι φυεῖσα ξένην καὶ φθοροποιὸν ψευδοδοξίαν εἰσάγουσα ἐν βίῳ, Τατιανὸν ἀρχηγὸν ἔσχεν,* darf man sich nicht berufen; denn er stammt aus Euseb., h. e. IV, 28). Hieron. zeigt sich auch hier von der Lectüre der eusebianischen KGeschichte beeinflusst, wo Tatian u. Bardesanes zusammenstehen (h. e. IV, 29. 30). In der Chronik des Dionysius v. Telmahar fehlen die Eintragungen über Tatian und Bardesanes. Allerdings könnte die Eintragung, Tatian betreffend, bei den Syrern aus kirchlichen Gründen gestrichen sein (Zahn, Tatian S. 282 n. 2), ebenso die über Bardesanes.

2) Die Stelle fehlt im Arm., aber Dionysius v. Telmahar (p. 67 post ann. 2195), Syncell. (668, 1) u. Hieron. („Irenaeus episcopus Lugdunensis insignis habetur") bezeugen sie. Die Ziffer muss unsicher bleiben.

3) Hieron. schreibt: „in disputatione dogmatis nostri disertissimi habentur". Syncell. (669, 16): *Κλήμης ὁ Στρωματεὺς πρεσβύτερος Ἀλεξανδρείας ἄριστος διδάσκαλος ἐν τῇ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίᾳ συντάττων διέλαμπε. Πάνταινος φιλόσοφος ἀπὸ Στωϊκῶν ἐν τῷ θείῳ λόγῳ διέπραττεν.*

4) Eine selbständige Eintragung des Hieron., die auch Syncell. nicht bietet.

5) Hieron. irrthümlich „Polycarpus" statt Polycrates; im Armen. ist der Name „Theophilus" durch Zufall ausgefallen. Bei Syncell. fehlt das Stück. Die Bischöfe sind von Eusebius als Haupttheilnehmer des Osterstreits genannt, nicht einfach als Bischöfe. Hieron. hat demgemäss auch zum ann. 2112 den Osterstreit erwähnt, jene Namen repetirend. Nach Euseb. h. e. V, 22 ist Bacchyllus Bischof von Korinth gewesen. Allein der Fehler, ihn als asiatischen Bischof zu bezeichnen, findet sich nicht nur im Armen., sondern auch schon bei Hieron. („Polycarpus quoque et Bacchylus Asianae provinciae episcopi insignes habentur"). Hier scheint also eine Flüchtigkeit des Eusebius selbst vorzuliegen, jedenfalls aber ein sehr alter Fehler. Bei Dionysius Telmahar., Chronik p. 67, fehlt übrigens die Bezeichnung als asiatische Bischöfe.

2216: Persecutione Alexandrinorum ecclesiam pervadente Leonidas Origenis scriptoris pater martyrium passus est.	= Hieron. 2218.[1]	(19)
2219: Alexander in confessione claruit.	= Hieron. 2220.[2] (A 2219)	(20)
2220: Clemens his temporibus libros componebat.	= Hieron. 2220.[3] (A 2219)	(21)
2220: Mus(i)anus noster scriptor cognoscebatur.	= Hieron. 2220.[4]	(22)
	Hieron. 2224: Tertullianus Afer centurionis proconsularis filius omnium ecclesiarum sermone celebratur.[5]	(IV.)
2221: Origenes mirabilis Alexandriae puerili aetate cognoscebatur.	= Hieron. 2224.[6]	(23)
2235: Edessae regnavit Abgarius vir eximius, ut Africanus refert.	= Hieron. 2234.[7]	(24)
2237: In Palaestina antiqua Emmaus restaurata est Nicopolisque vocata cura et interpellatione Julii Africani chronographi ad regem.	= Hieron. 2237.[8] (F 2238)	(25)
	Hieron. 2244 (A 2243): Geminus presbyter Antiochenus et Hippolytus	

1) Die Notiz ist um Origenes' willen gegeben. Syncell. (669, 21): *Λεωνίδης Ὠριγένους πατὴρ ἐμαρτύρησε διωγμοῦ γεγονότος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*, cf. Dionys. Telmah. p. 68 post ann. 2215.

2) Fehlt bei Syncell.

3) Fehlt bei Syncell.; Hieron.: „multa et varia conscripsit."

4) Hieron.: „nostrae philosophiae scriptor"; Syncell. (670, 1): *Μουσιανὸς ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ἐγνωρίζετο.*

5) Zusatz des Hieron., fehlt daher auch bei Syncell.

6) Hieron. schreibt nur: „Origenes Alexandriae studiis eruditur"; bei Syncell. fehlt das Stück.

7) Hieron.: „Abgarus vir sanctus regnavit Edessae ut vult Africanus". Syncell. (676, 13): *Ἀφρικανὸς Αὔγαρόν φησιν ἱερὸν ἄνδρα τοῦ πρώην Αὐγάρου ὁμώνυμον βασιλεύειν Ἐδέσσης κατὰ τούτους τοὺς χρόνους.*

8) Chron. pasch. 499, 5: *Παλαιστίνης Νικόπολις, ἡ πρότερον Ἐμμαοῦς, ἐκτίσθη πόλις, πρεσβεύοντος ὑπὲρ αὐτῆς καὶ προϊσταμένου Ἰουλίου Ἀφρικανοῦ τοῦ τὰ χρονικὰ συγγραψαμένου.* Dionys. v. Telmah. p. 71 hat die Eintragung z. ann. 2236. Syncell. (p. 676, 6) schreibt: *Ἐμμαοὺς ἡ ἐν Παλαιστίνῃ κώμη, περὶ ἧς φέρεται ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐαγγελίοις, Νικόπολις ἐτιμήθη καλεῖσθαι ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ αὐτοκράτορος, Ἀφρικανοῦ πρεσβευσαμένου τὰς ἱστορίας ἐν πενταβίβλῳ συγγραψαμένου.*

	et Beryllus episcopus Arabiae Bostrenus clari scriptores habentur.[1]	(V.)
2247: Origenes Alexandriae in schola erat his temporibus.	= Hieron. 2246.[2] (A 2245)	(26)
2252: Origenes Alexandria discessit et in Caesarea Palaestinorum studiis incumbebat.	= Hieron. 2249.[3] (A 2248)	(27)
2265: (Nach Erwähnung des Amtsantritts des Dionysius Alex.) Dionysius iste vir disertissimus suis temporibus valde clarebat.	fehlt bei Hieron.[4]	(28)
	Hieron. 2269 (BPF 2268) (zu Cornelius): Exstant ad eum Cypriani VIII epistulae.[5]	(VI.)
2270: Novat(i)us ab ecclesia abscissus est et Novatianus haeresim suscitavit, de quo multa scribens Dionysius (eum) redarguit.[6]	= Hieron. 2269.[7]	(29)

1) Im Arm. stehen zu 2240—2244 (Alexander I—V) keine Eintragungen. Dass mindestens eine ausgefallen ist, ist gewiss; denn „Romanae ecclesiae XVI. episcopus Urbanus" fehlt (s. Hieron.). Hieron. bietet aber dazu noch 4 Eintragungen, unter ihnen die obige. Ob sie in der Chronik des Eusebius gestanden hat, ist schwer zu entscheiden. Den Beryll und Hippolyt nennt Eusebius zusammen h. e. VI, 20, den Geminus erwähnt er überhaupt nicht (dagegen bietet ihn Hieron. de vir. inl. 64). Da bei Syncell. die ganze Eintragung fehlt, so hat man keine Gewähr, dass sie bei Eusebius in der Chronik gestanden hat. Dionysius v. Telmahar p. 71 hat den Urbanus zum ann. 2240, sodann den Zebennus Antioch., dann lässt er die Notiz über Origenes folgen. Er bietet also den Geminus, Hippolyt und Beryll auch nicht.

2) Hieron.: „Origenes Alexandriae clarus habetur." Syncell. (p. 670, 2): Ὠριγένης ὁ ματαιόφρων ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κενοδοξῶν Ἑλληνικοῖς δόγμασιν ἐνεωτέριζε. τοῦτον Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ὡς ὁμόφρων ἐκθειάζων σὺν αὐτῷ λογισθείη.

3) Hieron.: „Origenes de Alexandria ad Caesariam Palaestinae transit". Syncell. (p. 681, 1): Ὠριγένης ὁ ματαιόφρων ἀπὸ Ἀλεξάνδρου εἰς Καισάρειαν Παλαιστίνης μετέστη. Auch Dionysius v. Telmahar bietet p. 72 die Notiz ohne genauere Zeitangabe.

4) Die Weglassung dieser Notiz bei Hieron. ist vielleicht tendenziös.

5) Zusatz des Hieron., der auch in der folgenden Eintragung „Cypriani de mortalitate liber" hinzugefügt hat.

6) Nicht von Novatus und Novatian hat Eusebius gesprochen, sondern er nennt nur einen Häretiker (Novatus) und bezeichnet ihn als Stifter der Novatianer (Zu lesen ist also: „Novatus ab ecclesia abscissus est et Novatianam haeresim suscitavit", s. Syncell. p. 705, 6). Dionysius v. Telmahar p. 76 bietet zum ann. 2270: „Novatus ecclesiam discidit".

7) Hieron. lässt den Dionysius fort und unterscheidet Novatus und Novatian. Er schreibt: „Novatus presbyter Cypriani Romam veniens Novatia-

	Hieron. 2270: Exstant ad utrumque (Lucium et Stephanum) Cyprianae epistulae.[1]	(VII.)
	Hieron. 2273 (A 2272): Cyprianus primum rhetor deinde presbyter ad extremum Carthaginiensis episcopus martyrio coronatur.[2]	(VIII.)
2278 (zu Paul v. Samos.): quique haereticus repertus eiectus est.	fehlt bei Hieron. 2277.[3]	(30)
2283: Paulus Samos. sanos canones rescidit et Artemonis haeresim renovavit, in cuius deiecti locum sufficitur XVI. episcopus Domnus.	= Hieron. 2283.[4] (BPS 2284)	(31)
2292: Laodicensium episcopus Eusebius cognoscebatur.	= Hieron. 2290.[5] (F 2289)	(32)
[2297: *τῷ γ' ἔτει Πρόβου Ἀνατόλιος ὁ Λαοδικείας ἐπίσκοπος φιλοσόφοις μαθήμασι διαπρέπων ἐγνωρίζετο*].	= Hieron. 2295.[6] (F 2296)	(33)
2298: Insana Manichaeorum ruina universim mortifera in hominum mores irrepsit.	= Hieron. 2295.[7] (F 2296)	(34)
	Hieron. 2333: Crispum Lactantius Latinis litteris erudivit vir	

num et ceteros confessores sibi sociat, eo quod Cornelius paenitentes apostatas recepisset"; dagegen Syncell. (p. 705, 6) einfach: *Ναυᾶτος αἱρεσιάρχης πρεσβύτερος Ῥώμης ἐγνωρίζετο* (Dionysius fehlt auch hier).

1) Zusatz des Hieron., fehlt auch bei Syncell.

2) Obgleich Syncell. — aber in einem anderen Zusammenhang, nämlich schon p. 683, 11 — *Τότε καὶ Κυπριανὸς διαπρέπων ἔργοις καὶ λόγοις θεοσεβείας, ὁ μέγας Καρθαγένης ἐπίσκοπος, τῷ ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρίῳ τελειοῦται* bietet, so ist die Eintragung doch gewiss erst von Hieron. vorgenommen.

3) Bei Syncell. p. 714, 17 findet sich das „eiectus est" = *ἐξώσθη*. Bei Dionysius v. Telmahar p. 76 z. ann. 2276.

4) Hieron. bietet die ersten Worte also: „Paulus Sam. a cunctorum praedicatione disciscens". Syncell. (p. 714, 17): *οὗτος ἐξώσθη θείᾳ ψήφῳ καὶ κρίσει πατέρων ἁγίων τὴν Ἀρτέμωνος ἀνανεωσάμενος αἵρεσιν*. Dionysius hat die Eintragung z. ann. 2284.

5) Fehlt bei Syncell.

6) Fehlt im Arm., aber Syncell. (p. 723, 3) und Hieron. bieten sie. Dionysius hat p. 77 diese und die vorige Eintragung, ohne eine Zahl anzugeben, zusammengestellt.

7) S. Syncell. (p. 723, 5): *Τῷ δ' ἔτει Πρόβου ἡ τῶν μανέντων Μανιχαίων πανώλεθρος ἀπώλεια ⁊ τῷ τῶν ἀνθρώπων παρεισήχθη βίῳ*. Bei Dionysius v. Telmahar (p. 76) ist diese Eintragung unrichtig früh gesetzt.

omnium suo tempore eloquentissimus, sed adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit.[1] (IX.)

Es sind 34 Eintragungen zur Litteratur- und Ketzergeschichte der Kirche, die Eusebius hier bietet (9 weitere hat Hieronymus hinzugefügt[2]). Was ist über ihre Quellen zu sagen?

Gleich bei der ersten Eintragung (ann. 2109) beruft sich Eusebius auf eine bestimmte Quelle, nämlich auf Irenäus; eben denselben nennt er als Gewährsmann für die erste Hälfte seiner zweiten Eintragung (post ann. 2114). Für einen Theil der dritten nennt er das Edict Hadrian's an Minucius (post ann. 2140), für die zehnte die Martyrien des Polykarp und der Lugduner (post ann. 2182/3), für die 24. den Africanus (ad ann. 2235).[3] Aber auch die Quellen für die übrigen Eintragungen können zum grössten Theil noch aus der Kirchengeschichte sicher ermittelt werden; es liegen den meisten von ihnen, wie sich sofort zeigen wird, ganz bestimmte Zeugnisse zu Grunde. Die Frage scheint daher schwer zu beantworten, warum Eusebius an einigen wenigen Stellen seine Quellen nennt, an so vielen anderen nicht. Allein wenn man die Eigenart jener Stellen erwägt, so ist es nicht zweifelhaft, dass Eusebius seine Quellen in der politischen Geschichte der Kirche (Verfolgungsgesch. u. s. w.) erwähnt und deshalb im apologetischen Interesse. Alle Fälle lassen sich von hier aus verstehen, selbst die Nennung der Quellen bei der Endgeschichte des Apostels Johannes. Es hat also mit den Stellen, an denen er seine Quelle nennt, keine besondere quellenkritische Bewandtniss. Wir können sie somit in dieser ihrer Form auf sich beruhen lassen.[4]

1) Zusatz des Hieron., fehlt bei den Griechen.

2) Von ihnen stammen $2^2/_3$ aus der Kirchengeschichte Eusebs, nämlich die beiden zum ann. 2188 und der grössere Theil der Angaben zum ann. 2244; die übrigen (über Victor, Tertullian, Geminus, Cyprian, Lactantius) sind selbständig. Die Möglichkeit, dass jene ersteren Angaben doch in der Chronik Euseb's selbst gestanden haben, kann nicht ausgeschlossen werden (s. o.).

3) Man vgl., wie er an anderen Stellen den Josephus citirt (z. B. ad ann. 2056. 2067. 2084), den Bruttius (post ann. 2110), den Tertullian (post ann. 2123 u. ad 2051), *Ἑλληνικὰ ὑπομνήματα*, Phlegon und Josephus (post 2045/8), den Philo (post 2050 und ad 2055 u. 2056), *οἱ τὰ Ῥωμαίων συγγραψάμενοι* (ad 2053), den Dionysius Alex. (post 2269). Post ann. 2113 beruft er sich auf ein „aiunt" (s. auch das „aiunt" oben Nr. 1 ad ann. 2109). Die Nennung des Dionysius Alex. ad ann. 2270 ist nicht Berufung auf eine Quelle.

4) Der apologetische Charakter der ausdrücklichen Berufungen auf Quellen zeigt sich vor allem auch darin, dass diese Quellen fast sämmtlich nicht-christliche sind oder doch auch von den *Heiden als* vollgiltige Zeugnisse anerkannt

Wir stellen nun die Herkunft der oben aufgeführt tragungen fest, soweit das möglich ist:

Nr. 1 = Irenaeus (V, 30, 3).
Nr. 2a = Irenaeus (III, 3, 4).
Nr. 2b = Irenaeus (V, 33, 4).[1]
Nr. 3a = Die Apologien des Quadratus u. Aristides se
Nr. 3b = Der Brief Hadrian's an den Minucius.
Nr. 4 = Irenaeus?[2]
Nr. 5 = Irenaeus (III, 4, 2).
Nr. 6 = Die Apologie des Justin selbst.
Nr. 7 = Irenaeus (III, 4, 2).[3]
Nr. 8 = Irenaeus (III, 3, 4).
Nr. 9 = Justin, Apol. II, 3 u. Tatian., Orat. 19.[4]
Nr. 10 = Der Brief der Smyrnäer über den Tod Po und der Brief der Lugduner.
Nr. 11 = Die Schriften des Theophilus selbst.
Nr. 12, Nr. 13, Nr. 14 = Die Schriften dieser Männer.
Nr. 15 = ?
Nr. 16 = Die Schriften des Irenaeus.
Nr. 17 = Die Schriften des Clemens Alex.
Nr. 18 = Die Briefe im Osterstreit.
Nr. 19 = Die Biographie des Origenes (Pamphilus).
Nr. 20 = Die Briefe des Alexander.
Nr. 21 = Die Schriften des Clemens Alex.[5]
Nr. 22 = Die Schrift des Musanus.
Nr. 23 = Die Biographie des Origenes (Pamphilus).
Nr. 24 = Africanus.
Nr. 25 = Africanus.

---

werden müssen, vgl. dazu die eigenthümliche Form der Berufung ad a (der Grundtext ist bei Syncell. p. 632, 10 erhalten): *συμφωνεῖ Ἰώση τούτῳ ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων, ἔνθα τῷ θείῳ Παύλῳ κτλ.*

1) Vgl. den Ausdruck *ἀκουστής* bei Irenäus und in der Chronik.

2) Aus Irenäus (I, 24, 1. 3) lässt sich die Nachricht — abgesehen Datum — wohl ableiten.

3) Dass die Eintragung ebenso wie die 5. aus Irenäus stammt, Wortlaut; Irenäus schrieb· *Οὐαλεντῖνος ἦλθεν ... καὶ παρέμεινεν ἕα τον.* Aber warum Eusebius zweimal den Valentin eingesetzt hat, bed der Untersuchung.

4) Dass beide Stellen benutzt sind, zeigt eine genaue Vergleicl Wortlautes.

5) Die doppelte Erwähnung des Clemens hier und Nr. 17 verla Untersuchung.

Nr. 26, Nr. 27 = Die Biographie des Origenes (Pamphilus).
Nr. 28 = Die Werke des Dionysius.
Nr. 29 = Dionysius' Schreiben an Novatian und andere Briefe in Sachen Novatian's.
Nr. 30, Nr. 31 = Die Acten der Synode gegen Paul v. Samosata.
Nr. 32, Nr. 33 = Eigene Kunde des Eusebius als Zeitgenossen.
Nr. 34 = ?

Ausser Nr. 15 und 34 sind somit die Quellen für alle Eintragungen Euseb's inhaltlich ermittelt. Diese Ermittelung wird überall durch die Kirchengeschichte bestätigt, ja man kann nachweisen, dass wörtlich dieselben Excerpte der Chronik und Kirchengeschichte zu Grunde liegen. Allein es erhebt sich nun die wichtige Frage, worauf die chronologischen Ansätze des Eusebius sich gründen. Bei Erörterung dieser Frage erscheint sofort die andere, ob die Eintragungen Euseb's selbständig sind, oder ob er für sie eine ältere Chronographie (in geringerem oder umfassenderem Maasse) bereits benutzt hat. Endlich verlangt die Auswahl seiner Eintragungen eine Erörterung. Wir haben die einzelnen Eintragungen deshalb aufs neue zu prüfen.

Nr. 1: Zum ann. 2109 = Domitian. XIII. (aber die Notiz steht beim ann. Abrah.) wird erst die domitianische Christenverfolgung eingetragen; dann folgt die Erwähnung der Verbannung des Johannes und der Apokalypse. Aus Irenäus konnte Eusebius entnehmen, dass die Apokalypse *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς* geschaut worden sei, aber nicht mehr. Es ist indessen zu beachten, dass Eusebius nicht die Abfassung der Apokalypse auf ann. 2109 datirt, sondern den Anfang der domitianischen Verfolgung; von der Apokalypse sagt er nur, dass sie unter Domitian und, wie der Zusammenhang ergiebt, zur Zeit der Verfolgung geschrieben sei. Das bestimmte Datum, die domitianische Verfolgung sei im 13. Jahre desselben ausgebrochen, hat Eusebius in der Kirchengeschichte (III, 17) nicht festgehalten. Ob ihm die genaue Angabe nicht nöthig erschienen ist oder ob er sie selbst als willkürlich beurtheilt hat, muss zunächst unsicher bleiben.

Nr. 2: Diese Angabe ist von Eusebius nicht zu einem bestimmten Jahr, sondern post ann. 2114 = Traian. I. eingetragen. Bis zu welchem Jahr Trajan's Johannes gelebt hat, weiss Eusebius somit nicht und will daher auch nichts darüber sagen. Ebensowenig will er das Auftreten des Papias und Polykarp genauer bestimmen.

Nr. 3: Die Angaben hier sind ebenfalls nicht zu einem bestimmten Jahr gestellt, sondern post ann. 2140 = Hadr. VIII. Eusebius datirt die verzeichneten Vorgänge somit lediglich auf die Zeit Hadrian's resp. vielleicht auf die Zeit seines Aufenthalts in Griechenland.

Nr. 4: Das Auftreten des Basilides ist zu einem bestimmten Jahr gestellt (2149 Abr. = Hadr. XVII.; zur letzteren Zeitangabe ist es eingetragen); allein der Ausdruck: „Basilides his temporibus apparuit" (leider fehlt der Originaltext) scheint anzeigen zu sollen, dass das Jahr willkürlich gewählt ist. Indessen ist dagegen einzuwenden, dass sich im Arm. dieses „his temporibus" einige Male findet, während es Hieron. nie bietet (der Grundtext fehlt leider überall) und es wohl dem griechischen *τότε* entspricht, wenn es nicht überhaupt Zusatz des Armeniers ist, s. ad ann. 2159: „Valentinianus his temporibus erat", Hieron.: „Valentinus haereticus agnoscitur"; ad ann. 2220: „Clemens his temporibus libros componebat", Hieron.: „Clemens multa et varia conscripsit"; ad ann. 2247: „Origenes Alexandriae in schola erat his temporibus"; Hieron.: „Origenes Alexandriae clarus habetur". Oder entstammen diese Angaben mit „his temporibus" einer bestimmten Quelle? Das lässt sich nicht nachweisen.

Nr. 5: Die Eintragung steht post ann. 2153 = Hadr. XXI, resp. nach dem Armenier N(Z) stand sie post ann. 2154 = Antonini Pii I (das ist wohl, wie Hieron. bezeugt, die ursprüngliche Stellung). Auch hier hat es Eusebius vermieden, ein bestimmtes Jahr Abr. anzugeben. Er hat das Auftreten des Valentin und Cerdo, wie ihm Irenäus überliefert hat, lediglich (unter dem Episkopat des Hygin vermerkt.

Nr. 6: Die Apologie Justin's oder sein Auftreten — das mag hier dahingestellt bleiben — ist auf ann. 2156 = Antonini Pii III. = Olymp. 230, 1 (zu letzterer ist der Vermerk gegeben) datirt. Eine so genaue Bestimmung lässt sich aus der Apologie selbst nicht abstrahiren. Hier liegt also entweder eine besondere Überlieferung vor oder Willkür.

Nr. 7: Das Problem liegt hier, wie schon oben bemerkt, darin, dass beide Angaben über Valentin inhaltlich aus Irenäus stammen, aber auf 2 chronologische Daten vertheilt sind, nämlich 1) wie Irenäus angiebt, sub Hygino (Nr. 5), dazu 2) zu dem bestimmten ann. 2159 (hier der Vermerk) = Antonini Pii VI., aber mit derselben allgemeinen Zeitbestimmung wie bei Basilides: „Valent. his temporibus erat." Diese Thatsache scheint durch die Hypothese erklärt werden zu können, Eusebius habe die erste Angabe nach Irenäus eingetragen, sodann eine Quelle benutzt, die

ein specielles Datum enthielt, aber auch von Irenäus (oder von seiner Quelle) abhängig gewesen ist. Ob sich diese Annahme empfiehlt, s. später.

Nr. 8: Hier ist kein specielles Datum über den Amtsantritt des Anicetus hinaus geboten.

Nr. 9: Dieses Datum 2168 = Antonini Pii XV. (zu letzterem ist der Vermerk gegeben) ist weder aus der justinischen noch aus der tatianischen Apologie zu gewinnen. Also liegt hier für Crescens d. h. für die sog. 2. Apologie des Justin eine Überlieferung vor oder der Ansatz ist willkürlich.

Nr. 10: Eusebius hat hier weder für das Martyrium des Polykarp noch für das der gallischen Märtyrer ein genaueres Datum gegeben, sondern sich begnügt, diese Vorgänge in die Zeit M. Aurel's zu setzen. Die immer wiederholte Behauptung, Eusebius habe den Tod Polykarps auf das Jahr 166 oder 167 gesetzt, ist also irrig.

Nr. 11: Dieses Datum ist ein solches aus der Bischofsliste und hat daher hier für uns keine Bedeutug.

Nr. 12—15: Diese vier Eintragungen gehören nahe zusammen (wie auch Euseb's KGeschichte beweist). Eusebius hat wahrscheinlich zwei Daten gegeben, eines für Melito und Apollinaris = 2187 = M. Aurel. XI. (hier die Eintragung) und ein zweites für Dionysius Cor. und den Ursprung des Montanismus = 2188 = M. Aurel. XII. Die beiden ersten Eintragungen sind im Grunde eine einzige; die beiden letzten sind es nicht. Woher er die bestimmten Daten erhalten hat, ist zunächst nicht klar.

Nr. 16: Da im Armenier diese Eintragung fehlt, lässt sich das Datum nicht mehr sicher ermitteln (3. Jahr des Commodus?). Dass Irenäus (unter Commodus und) z. Z. des römischen Bischofs Eleutherus geschrieben hat, konnte man seinem grossen Werke selbst entnehmen, aber eine genauere Bestimmung enthält dasselbe nicht.

Nr. 17 u. 21: Ähnlich wie in Bezug auf Valentin bringt Eusebius für Clemens zwei Daten (an der ersten Stelle ist auch Pantänus erwähnt und dem Clemens nachgesetzt; an der zweiten steht ein „his temporibus“ wie bei Valentin), nämlich 2209 (hier die Eintragung) = Pertinax I. und Olymp. 246, 1 (hier die Eintragung) = 2220 = Septim. XI. Man kann das durch die Annahme erklären wollen, dass Eusebius zwei Quellen gefolgt ist. Die Nachstellung des Pantänus nach Clemens findet sich auch in der Liste der Katecheten bei Philippus Sidetes im Cod. Barocc. 142. Bei Leo Gramm. (71, 8 = Cedren. 441, 8) liest man: *ἐπὶ Κομόδου ὥς φησιν Ἀφρικανὸς ὁ σοφώτατος* [die letzteren 5 Worte sind Randbemerkung] *Κλήμης ὁ Στρωματεὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγνωρίζετο.* Man bemerke,

dass bei Eusebius die Eintragung nicht unter Commodus, sondern unter Pertinax resp. Septimius Severus steht.

Nr. 18: Das hier gegebene Datum (2210 = Sev. I., die Eintragung an erster Stelle) ist das des Amtsantritts des jerusalem. Bischofs Narcissus; die übrigen genannten Bischöfe sind einfach zugeordnet.

Nr. 19. 23. 26. 27: Die hier gegebenen chronologischen Daten, ihre richtige Überlieferung vorausgesetzt, haben Anspruch auf besondere Beachtung. Mit der Biographie des Origenes haben sich Pamphilus und Eusebius eingehend beschäftigt; sie konnten diese Daten aus den Werken des Origenes bestimmen (2216 = Sev. VII., 2221 = Sev. XII., 2247 = Alex. VIII., 2252 = Alex. XIII. Die Eintragungen stehen bei den Kaiserjahren, ausgenommen das 2. Datum.

Nr. 20: Dieses Datum (2219, hier die Eintragung, = Sev. X.) war aus den Briefen des Alexander und aus der allgemein bekannten Verfolgung unter Septimius Severus in Palästina leicht zu gewinnen.

Nr. 21: s. o. bei Nr. 17.

Nr. 22: Der Ursprung dieses Datums liegt völlig im Dunkeln; denn was wir von Musanus wissen, beruht auf dieser Stelle und Euseb., h. e. IV, 21. 28. Dort aber setzt Eusebius den Musanus unter M. Aurel. (2220, hier die Eintragung, = Sev. XI.).

Nr. 23: s. o. bei Nr. 19.

Nr. 24. 25: Für ersteres Datum beruft sich Eusebius auf Africanus, d. h. auf dessen Chronik; auch das zweite Datum stammt augenscheinlich von dort (2235 = Macrin. I; 2237 = Elag. II. Die Eintragung in beiden Fällen bei den Kaiserjahren) [1].

---

1) Gelzer (Julius Afric. I S. 6 f.) bestreitet die Herkunft der zweiten Eintragung aus der Chronik des Africanus. Er meint, man dürfe der bestimmten Mittheilung des Syncellus (p. 676, 6) trauen, dass die Gesandtschaft an den Kaiser Alexander Severus gegangen sei. Dann freilich kann über sie nicht in der Chronik von Africanus berichtet worden sein; denn die Chronik schloss mit dem 3. Jahr Elagabals. Allein die Mittheilung des Syncellus ist m. E. nicht vertrauenswürdig; denn 1) es steht fest, dass in Euseb's Chronik die Notiz zum 2. oder 3. Jahr Elag. (letzteres bei Hieron.) verzeichnet war (das bezeugen auch Barhebräus und das Chronicon pasch.; letzteres giebt freilich eine falsche Jahresrechnung, setzt aber jene Notiz ein Jahr vor den Tod Elagabals), 2) Eusebius hat kurz vorher die Chronik des Africanus citirt, 3) Africanus hat in seiner Chronik auch Mittheilungen über seine eigene Person gebracht, s. Euseb.. h. e. VI, 31, 2. 4) In welchem, von Eusebius gelesenen Werke des Africanus soll dieser sich über seine Romreise ausgesprochen haben? Was aber die Mittheilung des Syncellus betrifft, so zeigt doch ihr Wortlaut, verglichen mit dem Text des Euseb, wie ihn uns das Chron. pasch. und Hieron. erhalten haben (der Armenier ist hier nicht zuverlässig), dass Syncellus keine andere Quelle besessen hat als eben den Text der eusebianischen Chronik. In diesen hat er das ὑπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ αὐτοκράτορος eingesetzt (wenn er nicht schon einen inter-

Nr. 26. 27: s. o. bei Nr. 19.

Nr. 28: Dieses Datum stammt aus der alexandrinischen Bischofsliste.

Nr. 29: Dieses Datum (2270 = Gall. I., hier die Eintragung) war auf Grund der Briefe, die Eusebius zu Gebot standen, nicht zu verfehlen.

Nr. 30. 31: Diese Daten stammen aus der antiochenischen Bischofsliste, resp. der für diese Zeit in Palästina allgemein bekannten antiochenischen Chronologie.

Nr. 32. 33: Die Feststellung dieser Daten konnte dem Eusebius keine Schwierigkeit machen.

Nr. 34: Woher Eusebius dieses Datum für die Invasion des Manichäismus bezogen hat (2298, hier die Eintragung, = Prob. IV.), ist zunächst nicht deutlich.

Erledigt haben sich somit 20 chronologische Eintragungen, vier, weil Eusebius hier überhaupt keinen genaueren Ansatz geben will, zwei, die aus Julius Africanus stammen, sechs, die zu den Bischofslisten gehören, vier, die der von Eusebius selbst ermittelten Biographie des Origenes entnommen sind, zwei, die der Zeitgeschichte des Eusebius angehören, resp. aus persönlicher Bekanntschaft stammen, und endlich zwei, die von Briefen geboten waren, die Eusebius gelesen hat. Es bleiben somit nur 14 chronologische Daten nach, deren Quellen unbekannt sind. Von diesen darf das erste auch bei Seite gelassen werden, da es kein litteraturgeschichtliches ist, sondern den Anfang der Verfolgung Domitians bestimmt. Die übriggebliebenen sind folgende:

1) Das Auftreten des Basilides (Nr. 4).

2) und 3) Das Auftreten des Justin u. Crescens (Nr. 6 u. 9).

4) Das (zweite) Datum für Valentin (Nr. 7).

5—8) Die Daten für Apollinaris, Melito, Dionysius Cor. und den Anfang des Montanismus (Nr. 12—15).

9) Das Auftreten des Irenäus (Nr. 16).

10) und 11) Die beiden Daten für Clemens Alex. (Nr. 17. 21).

12) Das Auftreten des Musanus (Nr. 22).

13) Die Invasion des Manichäismus (Nr. 34).

Diese Zahl von 13 Daten lässt sich aber auch noch reduciren. Zunächst darf die Feststellung des letzten, der Invasion des Manichäismus, ausser Betracht bleiben. Können wir auch nicht mehr angeben, worauf sie beruht, so fällt das Ereigniss in die eigene

---

polirten Text vorfand), was um so näher lag, als ihm die Widmung der *Κεστοί* an diesen Kaiser bekannt war. Über den weiteren Irrthum in Bezug auf Nicopolis, den er mit dem Armenier theilt, s. Gelzer, a. a. O. S. 6 f.

Lebenszeit des Eusebius. Es stammt daher nicht aus chronographischer Überlieferung, sondern entweder aus einem Actenstück oder aus unmittelbarer Kunde. Nothgedrungen müssen wir auch darauf verzichten, bei dem gegenwärtigen Stande unserer Quellen zu entscheiden, worauf das Datum für Musanus beruht; denn wir wissen nicht, dass irgend Jemand vor Eusebius den Musanus gelesen oder auch nur genannt hat. Eusebius aber hat ihn nach h. e. IV, 28 höchst wahrscheinlich gelesen, und es liegt daher am nächsten, das von ihm gebotene Datum auf die Schrift selbst zurückzuführen. Leider erfahren wir nicht einmal, wo Musanus zu suchen ist. Aus der Stellung unmittelbar nach Clemens Alex. (in der Chronik) ist schwerlich zu schliessen, dass er nach Alexandrien gehört (Clemens bekämpft allerdings auch, wie Musanus, die Enkratiten). Ebensowenig beweist h. e. IV, 21 etwas für Kleinasien als Heimath.

Die übrig bleibenden 11 Daten lassen sich aber theilweise noch zusammenfassen; denn 1) stammen die Daten für Basilides und das 2. für Valentin wahrscheinlich, wie auch ihre Form darthut, aus einer Quelle. Dasselbe gilt 2) für die beiden Daten, Justin resp. Clemens betreffend. 3) Sind die Daten für Apollinaris und Melito im Grunde ein einziges. Eusebius hat für einen der beiden ein Datum gehabt und den anderen ihm beigesellt.

Somit sind es 7 Ansätze, die in Bezug auf ihre Herkunft der Erklärung harren:

1) Die beiden Daten für das Auftreten des Basilides und Valentin.
2) Die beiden Daten für Justin.
3) Das Datum für Apollinaris und Melito.
4) Das Datum für Dionysius Cor.
5) Das Datum für den Anfang des Montanismus.
6) Das Datum für Irenäus.
7) Die beiden Daten für Clemens Alex.

Die Auskunft, dass Eusebius hier ganz willkürlich genaue Daten eingesetzt habe, ist nicht die nächstliegende; denn wo Eusebius seiner Sache nicht sicher gewesen ist,[1]) vermied er es, bestimmte Daten zu geben. Das zeigt die jerusalemische Bischofsliste in ihrem ersten Theile, das zeigen ferner die zahlreichen Eintragungen post annum. Wir müssen somit — bis das Gegentheil erwiesen ist — annehmen, dass die obigen Eintragungen in seinem Sinne begründete waren. Dafür spricht auch die Thatsache, dass er in der Chronik — im Vergleich mit der Kirchengeschichte — ausser-

1) Eine andere Frage ist natürlich, ob seine Sicherheit uns genügen kann.

ordentlich viel übergangen hat. Viele Häretiker, vor allem den Marcion und Apelles, nennt er überhaupt nicht.[1]) Ebenso übergeht er die sog. nachapostolische Litteratur überhaupt und viele hervorragende Schriftsteller (z. B. Hegesipp), während er doch einen Mann wie Musanus nennt. Ein Grund, wenn auch nicht der einzige, für diese Übergehungen liegt — so muss man wenigstens zunächst annehmen — darin, dass er keine Daten besessen hat. Also muss man den Daten, welche er bietet, Vertrauen entgegenbringen. Am nächsten wird es in Bezug auf die Nrn. 3—6 (S. 42) liegen, dass sie der Lectüre der zahlreichen Urkunden entstammen, die gerade hier dem Eusebius nachweislich zu Gebote standen, so dass man von der Annahme einer chronologischen Quelle abzusehen hat. Was Dionysius von Korinth betrifft, so wissen wir, dass Eusebius (s. h. e. IV, 23) dessen Briefsammlung durchstudirt hat. In den von ihm gebotenen Auszügen aus ihr kommt der römische Bischof Soter als Adressat vor, der von 165/7—173/5 regiert hat. In der Chronik hat Eusebius den Dionysius auf das Jahr 172 (oder vielleicht 171) angesetzt. Es ist wohl möglich, dass sich ihm dieses specielle Datum aus dem vollständigen Briefe nach Rom oder aus einem anderen Schreiben des Dionysius ergeben hat.[2]) In einem zweiten und dritten Fall ist die Annahme, die chronologischen Ansätze seien Ergebnisse der eigenen Lectüre des Eusebius, nicht minder wahrscheinlich. Zu den ann. 2187. 2188 lautete die Eintragung bei Eusebius — der Text ist freilich nicht sicher:

2187 (Marcus XI.): *Ἀπολινάριος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς ἐν Ἀσίᾳ (ἤκμαζε) [καὶ Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος τῆς Λυδίας, ὃς καὶ βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐπέδωκεν].*

2188 (Marcus XII.): *Κατὰ Φρύγας συνέστη ψευδοπροφητία.*

Folgt die Geschichte vom Regenwunder.

Melito ist augenscheinlich als Zeitgenosse des Apollinaris einfach hinzugefügt (wenn das überhaupt von Eusebius selbst stammt, was indess sehr wahrscheinlich ist). Nicht seine Apologie ist datirt, sondern er ist als Verfasser einer nicht näher datirten Apologie bezeichnet. Das genaue Datum gehört zu Apollinaris; dann folgt das Datum über den Ursprung des Montanismus. In der Kirchengeschichte Euseb's liest man aber (IV, 27): *Τοῦ δὲ Ἀπολιναρίου πολλῶν παρὰ πολλοῖς σωζομένων τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶ τάδε·*

---

1) Allerdings bezeichnet er in der Chronik den Cerdo beiläufig als *ἀρχηγὸς τῆς Μαρκίωνος αἱρέσεως.*

2) Über die Möglichkeit, dass Dionysius gar nicht in der Chronik Euseb's gestanden hat, sondern erst später hinzugefügt worden ist, s. o.

λόγος ὁ πρὸς τὸν προειρημένον βασιλέα, καὶ πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε, καὶ περὶ ἀληθείας α' καὶ β', καὶ ἃ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως, μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον, τότε γε μὴν ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφήτισιν ἀρχὰς τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου.

Aus dieser Stelle geht hervor, dass Eusebius aus den Werken des Apollinaris, soweit sie ihm zu Gebote standen, ersehen hat, 1) dass dieser erst **nach** seinen anderen Schriften gegen den Montanismus geschrieben hat, 2) dass der Montanismus noch in den Anfängen war, als Apollinaris schrieb.[1]) Augenscheinlich aber galt ihm die ganze Zeit, da die Stifter noch am Leben waren, als Ursprungszeit des Montanismus. Aus der Wirksamkeit des Apollinaris hebt er kein Einzelereigniss hervor, welches er datirt. Wenn er nun doch ein bestimmtes Jahr für ihn nennt, nämlich das 11. Jahr des Marcus, so ist das wohl einer der Schriften des Apollinaris, am nächsten liegt die Apologie, entnommen.[2]) Da er sich nun erinnerte, dass Apollinaris seine ersten Schriften, also auch die Apologie, früher geschrieben hat, als seine antimontanistische, so liess er (nicht gerade sehr glücklich) eine Angabe über den Ursprung des

1) Texte u. Unters. I, 1 S. 233 hatte ich die Stelle also übersetzt: „... dazu die später von ihm verfassten Schriften gegen die Secte der Phrygier, die bald darauf offen mit ihren Neuerungen ans Licht trat, damals aber erst im Entstehen war, sofern Montanus zugleich mit seinen Prophetinnen (damals) noch (erst) die Fundamente zu seiner falschen Lehre legte.“ **Zahn** bezeichnete (Forschungen V S. 4) diese Übersetzung als äusserst fehlerhaft und übersetzte selbst: „und was er nach diesen (genannten Schriften) gegen die phrygische Secte geschrieben hat, nicht lange Zeit nach ihrer Stiftung, da sie eben damals gleichsam hervorzusprossen anfing, während noch Montanus und seine falschen Prophetinnen die Anfänge der Ausschreitung machten“. Allein da die „wirkliche Bedeutung“ von *καινοτομεῖν* nicht nur „neu erfinden, stiften, einführen“, sondern auch „neu machen, ändern“ ist (die Änderung kann natürlich auch in der Art des Auftretens liegen), da „*μετ' οὐ πολὺν χρόνον*“ doch nicht nothwendig so zu übersetzen ist, wie Zahn die Worte übersetzt hat, und da endlich *γε μήν* ebensogut adversativ wie bekräftigend gebraucht sein kann, so war meine Übersetzung grammatisch nicht fehlerhaft. Dennoch glaube ich, dass **Zahn** mit der seinigen im Rechte ist. Sie ist grammatisch **möglich** (nur wird der Sinn genauer also zu umschreiben sein: „welche nicht lange vorher gestiftet war, so jedoch, dass sie damals gleichsam [erst] hervorzuspriessen anfing, indem Montanus und seine falschen Prophetinnen noch usw.“), und sie befreit uns von der misslichen Annahme, Eusebius habe zwei Perioden in der Geschichte des Montanismus unterscheiden wollen. Auch Hieron. (de vir. ill. 26) schreibt: „... et adversum Cataphrygas tunc primum cum Prisca et Maximilla insanis vatibus incipiente Montano“.

2) Nicht den *γράμματα* gegen den Montanismus; denn sonst hätte er den Ursprung des Montanismus nicht ein Jahr später setzen können.

Montanismus folgen und datirte ihn auf das nächste Jahr. Die Eintragung: „Phrygum pseudoprophetia orta est“ ist also in Wahrheit eine Angabe über die antimontanistische Schriftstellerei des Apollinaris, der *τῆς τῶν Φρύγων αἱρέσεως ἀρχομένης* geschrieben hat. Ein überliefertes Datum ist hier schwerlich anzunehmen. Etwas Ähnliches gilt wahrscheinlich auch in Bezug auf die Angabe, Irenäus habe i. J. 2198 = 182[1]) geblüht. Dass er sein grosses Werk unter Eleutherus d. h. zwischen den JJ. 174 (175) u. 189 geschrieben hat, stand dort zu lesen. Eusebius wählte daher das mittlere Jahr oder — im günstigsten Fall — er fand in der grossen Zahl von Schriften des Irenäus, die er gelesen hat, die uns aber verloren sind, dieses bestimmte Datum. Jedenfalls liegt kein Grund vor, an ein durch eine secundäre Quelle überliefertes Datum zu denken. Somit sind es nur die Daten für Basilides, Valentin, Justin und Clemens Alex., in Bezug auf welche man an eine besondere Überlieferung denken kann. Ob eine solche wirklich anzunehmen ist, können wir hier nicht entscheiden. Doch mag darauf hingewiesen werden, dass Julius Africanus den Clemens Alex. in seiner Chronik erwähnt hat.

Die Untersuchung der litteraturgeschichtlichen Daten in Euseb's Chronik hat uns also gelehrt, dass der grossen Mehrzahl von ihnen (nach Auswahl und Ansatz) keine chronographische Überlieferung zu Grunde liegt, sondern dass sie der Lectüre, resp. der eigenen Arbeit des Eusebius entstammen. Ihr Werth ist ein verschiedener. Da wir die überwiegende Anzahl derselben auf ihre Grundlagen zurückzuführen und demgemäss noch zu controliren vermögen, sind wir in der günstigen Lage, uns nicht an Euseb's Chronik als an ein System undurchdringlicher Daten binden oder umgekehrt alles preisgeben zu müssen, weil die Mittel zur Prüfung der Ansätze fehlen. Die Chronik Euseb's ist ein wichtiges Hülfsmittel für die Chronologie der altchristlichen Litteratur, aber sie kann weder als Leitfaden noch als Grundlage dienen, theils weil ihre Mittheilungen zu spärlich sind, theils weil sie über sich selbst hinausweisen auf die uns grösstentheils noch zugänglichen Originalquellen.[2])

---

1) Sicher ist dieses Datum nicht, s. o.

2) Gelzer, S. Julius Africanus u. d. byzant. Chronographie II S. 95, schreibt: „Das Eingehen auf die Quellen der Randnotizen, des werthvollsten Theils von Eusebius' Kanon, erweist sich im Ganzen als ein aussichtsloses Geschäft“. Für den uns interessirenden Theil wäre ein solcher Verzicht, wie gezeigt worden ist, höchst voreilig.

Drittes Capitel.

Das Verhältniss der Kirchengeschichte zur Chronik des Eusebius (in den litteratur- und lehrgeschichtlichen Angaben).

Das Verhältniss der Kirchengeschichte zur Chronik hat Eusebius im Prooemium zu jener (I, 1, 7) selbst angegeben: *Ἤδη μὲν οὖν τούτων καὶ πρότερον ἐν οἷς διετυπωσάμην Χρονικοῖς Κανόσιν ἐπιτομὴν κατεστησάμην, πληρεστάτην δ' οὖν ὅμως αὐτῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὡρμήθην τὴν ἀφήγησιν ποιήσασθαι.* Dass diese Worte zutreffend sind, hat Overbeck (a. a. O.) gezeigt; allein die Untersuchung des Einzelnen ist dadurch nicht überflüssig gemacht. Ich beabsichtige im Folgenden nicht, in umfassender Weise das Verhältniss von Kirchengeschichte und Chronik zu bestimmen, sondern ich beschränke mich auf das im vorigen Capitel zusammengestellte Material und werde auf andere Angaben nur so weit eingehen, als sie herbeigezogen werden müssen, um jenes Material vollständig zu beleuchten. Auf die Bischofslisten gehe ich auch hier noch nicht ein; sie sollen im folgenden Capitel untersucht werden.

Voran stelle ich den Satz, dass es unmöglich ist, ein Princip zu entdecken, nach welchem Eusebius bei der Auswahl des Stoffs für die Chronik verfahren ist. Unstreitig verfügte er bereits bei der Abfassung der *Χρονικοὶ Κανόνες* mindestens über die Hauptmasse des Stoffs, den er in der Kirchengeschichte vorgelegt hat; denn die ersten Bücher derselben sind der Chronik auf den Fuss gefolgt, und die wörtlichen Berührungen zwischen beiden Werken (s. u.) beweisen, dass er den Stoff bereits grösstentheils excerpirt hatte. Dennoch ist das Plus der Kirchengeschichte beträchtlich. Ein Theil desselben erklärt sich freilich leicht: Eusebius liess die ganze „Kanonsgeschichte“ in der Chronik bei Seite sammt den Antilegomenen; er liess das Undatirbare liegen, und er verzichtete für die Chronik aus dem reichen intimen Stoff zu schöpfen, den ihm Origenes' Biographie und Werke sowie die Schriften des Dionysius von Alexandrien boten (mit dem er das 6. u. 7. Buch der KGeschichte ausgestaltet hat). Allein hiervon abgesehen, ist das Verhältniss von Chronik und KGeschichte noch vielfach paradox. Eine Vergleichung des im 4. u. 5. Buch der KGeschichte Mitgetheilten (s. o. S. 20 ff.) mit dem betreffenden Abschnitte der Chronik mag dies illustriren. Abgesehen von den Kaiserregierungen und Bischofslisten

(wo sich jedoch gewisse Differenzen finden) entsprechen folgende Angaben in der Chronik dem Stoff des 4. u. 5. Buches:

1) Post ann. 2130 = Traian. XVII (Arm.): „Iudaei qui in Libya erant, adversum Graecos cohabitatores suos in certamen et seditionem concitari coepti sunt necnon in Aegypto et Alexandriae et Cyrenis et in Thebaide, verum superaverunt qui Alexandriae Graeci erant. cum autem in Mesopotamia quoque concitarentur, praecepit imperator Lysiae Quieto, ut eos e provincia eiciendo (hanc) purgaret. citius acie instructa multas myriades Iudaeorum trucidavit, quibus rebus compositis praeses Iudaeae ab imperatore declaratus est“[1]); s. h. e. IV, 2.

2) Post. ann. 2140 = Hadr. VIII Arm. (ad ann. 2142 = Hadr. X Hieron.). Das Stück über Quadratus, Aristides und Minucius Fundanus; s. h. e. IV, 3 u. c. 8 fin. 9.

3) Post ann. 2148 = Hadr. XVI Arm. (ad ann. 2148 = Hadr. XVI Hieron.): „Iudaei rebellarunt et Palaestinensium terram invaserunt sub praeside provinciae Tecinio filio Rofi [sic], cui et exercitum imperator misit[2]); s. h. e. IV, 6.

[4) Ad ann. 2149 = Hadr. XVII Arm. (ad ann. 2149 = Hadr. XVII Hieron.): „Basilides haeresiarcha his temporibus apparuit“[3]); s. h. e. IV, 7].

5) Post ann. 2149 = Hadr. XVII Arm. (ad ann. 2149 = Hadr. XVII Hieron.) „Qui dux rebellionis Iudaeorum erat Chochebas, multos e Christianis diversis suppliciis affecit, quia nolebant procedere cum illo ad pugnam contra Romanos“[4]); s. h. e. IV, 6.

---

1) Syncell. p. 657, 5. 9: *Ἰουδαῖοι κατὰ Λιβύην καὶ Κυρήνην καὶ Αἴγυπτον καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Θηβαΐδα πολεμήσαντες πρὸς τοὺς συνοικοῦντας Ἕλληνας διεφθάρησαν ..... Τραϊανὸς Λυσίᾳ Κύντῳ τῆς Μεσοποταμίας ἐξᾶραι τοὺς στασιάσαντας ἐκέλευσεν, ὁ δὲ πολλὰς μυριάδας Ἰουδαίων ἀνελὼν ἡγεμὼν τῆς Ἰουδαίας διὰ τοῦτο καθίσταται.* Hieron. ad ann. 2130 = Traian. XVII: „Iudaei qui in Libya erant adversum cohabitatores suos alienigenas dimicant. similiter et in Aegypto et in Alexandria, apud Cyrineu quoque et Thebaidem magna seditione contendunt. verum gentilium pars superat in Alexandria“. Hieron. z. folgenden Jahr: „Iudaeis Mesopotamiae rebellantibus praecepit Traianus imperator Lysiae Quieto, ut eos provincia exterminaret. adversum quos Quietus aciem instruens infinita milia eorum interficit et ob hoc procurator Iudaeae ab imperatore decernitur.“

2) Hieron.: „Iudaei in arma versi Palaestinam depopulati sunt tenente provinciam Tinio Rufo cui ad opprimendos rebelles Hadrianus misit exercitum.“ Syncell. 660, 15: *Ἀδριανὸς κατὰ Ἰουδαίων ἀποστάντων στράτευμα ἐξέπεμψε, καταδραμόντων τῶν Ἰουδαίων ἀπ' Αἰγύπτου καὶ Λιβύης μετὰ πολλοὺς πολέμους· ἡγεῖτο δὲ τῆς Ἰουδαίας Τίννιος Ῥοῦφος ὁ καὶ πολεμήσας τοὺς Ἰουδαίους.*

3) Hieron.: „Basilides heresiarches in Alexandria commoratur a quo Gnostici“.

4) Hieron.: Chochebas dux Iudaicae factionis nolentes sibi Christianos adversum Romanum militem ferre subsidium omnimodis cruciatibus necat.“ Syn-

6) Post ann. 2150/1 = Hadr. XVIII/XIX Arm. (ad ann. 2150 = Hadr. XVIII Hieron.): „Quod in Palaestinensium terra bellum Iudaicum gerebatur finem habuit, vix demum Iudaeos male cruciatos servando. Ex hoc inde tempore etiam ascendere Hierosolymam omnino prohibiti sunt primum dei voluntate, deinde Romanorum mandato“ [1]), s. h. e. IV, 6.

7) Post ann. 2153 = Hadr. XXI Arm. (ad ann. 2156 = Antonin. III Hieron.): „Sub Hygini Romanorum episcopatu Valentinus haeresiarcha et Cerdon Marcionitarum haeresis auctor Romam pervenerunt“; s. h. e. IV, 10.

8) Ad ann. 2156 = Antonin. III Arm. (ad ann. 2157 = Antonin. IV Hieron.): „Iustini nostri dogmatis philosophus librum supplicationis propriae ob mandatum tradidit“; s. h. e. IV, 11, 11 u. c. 12.

9) Ad. ann. 2159 = Antonin. VI Arm. (ad ann. 2159 = Antonin. VI Hieron.): „Valentinus his temporibus erat et permansit, venit usque ad Anicetum“; s. h. e. IV, 11, 1.

10) Ad ann. 2168 = Antonin. XV. Arm. (ad ann. 2173 = Antonin. XX Hieron.): „Anicetus, sub quo Polycarpus Romam veniens multos ex haereticis convertit“; s. h. e. IV, 14, 1. 5.

11) Ad ann. 2168 = Antonin. XV Arm. (ad ann. 2170 = Antonin. XVII Hieron.): die Mittheilung über Crescens und Justin; s. h. e. IV, 16, 1. 8.

12) Post ann. 2182/3 = M. Aurel. VI/VII Arm. (ad ann. 2183 = M. Aurel. VII Hieron.): „Persecutione ecclesiam occupante Polycarpus martyrium subiit cuiusque martyrium scriptis memoratur. multi etiam in Gallia fortiter martyrium passi sunt, quorum certamina hucusque sane ex ordine scripta exstant“; s. h. e. IV, 15 u. V, 1 sq.

13) Ad ann. 2185 = M. Aurel. IX Arm. (ad ann. 2185 = M. Aurel. IX Hieron.): „Theophilus, cuius multi libri hucusque circumferuntur“; s. h. e. IV, 24.

14) Ad ann. 2187 = M. Aurel XI Arm. (ad ann. 2186 = M. Aurel. X Hieron.): „Apollinaris Asianus Hierapolitanorum provinciae episcopus cognoscebatur.“ [Nach Hieron. fand sich auch die Notiz:

---

cell. p. 660, 18: *Τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως Χοχεβᾶς τις ὁ μονογενὴς ἡγεῖτο. ὃς ἑρμηνεύετο ἀστήρ· οὗτος Χριστιανοὺς ποικίλως ἐτιμωρήσατο μὴ βουλομένους κατὰ Ῥωμαίων συμμαχεῖν.*

1) Hieron.: „Bellum Iudaicum quod in Palaestina gerebatur finem accipit rebus Iudaeorum penitus oppressis, ex quo tempore etiam introeundi eis Hierosolymam licentia ablata primum dei nutu, sicut profetae vaticinati sunt, deinde Romanis interdictionibus.“ Syncell. p. 661, 1: *Ἰουδαῖοι κακῶς ἀπήλλαξαν, καὶ ὁ πρὸς αὐτοὺς πόλεμος πέρας ἔσχεν, ἁλόντων Ἱεροσολύμων τὸ ἔσχατον, ὡς μηδὲ λίθον ἐπὶ λίθον ἀφεθῆναι, κατὰ τὴν θείαν φωνήν. ἔνθεν οὖν εἴργονται πάντη τῆς πόλεως ἐπιμένειν, προστάξει θεοῦ καὶ Ῥωμαίων κράτει διασπαρέντες κατὰ παντός.*

„Antonino imperatori Melito Asianus Sardensis episcopus apologeticum pro Christianis tradidit"]; s. h. e. IV, 26, 1.

15) Ad ann. 2188 = M. Aurel. XII Arm. (ad ann. 2187 = M. Aurel. XI Hieron.): „Phrygum pseudoprophetia orta est"; s. h. e. IV, 27. [Nach Hieron. fand sich auch die Notiz: „Dionysius episcopus Corinthiorum clarus habetur"; s. h. e. IV, 23].

16) Post ann. 2188 = M. Aurel. XII Arm. (ad ann. 2189 = M. Aurel. XIII Hieron.); der Originaltext ist im Chron. pasch. 486, 19 erhalten: *Ἀντωνῖνος αὐτοκράτωρ πυκνῶς τοῖς πολεμίοις ἐπέκειτο, αὐτός τε παρὼν καὶ τοὺς πολεμάρχας ἀποστέλλων· καὶ Περτίνακι καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ δίψει πιεζομένοις ὄμβρος ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγένετο καὶ τοῖς ἀντιτασσομένοις Γερμανικοῖς καὶ Σαρμάταις σκηπτὸς ἔπεσεν, πολλούς τε αὐτῶν διέφθειρεν· λέγεται δὲ ὡς καὶ ἐπιστολαὶ φέρονται Μάρκου τοῦ βασιλέως, ἐν αἷς μαρτυρεῖ μέλλοντα τὸν στρατὸν αὐτοῦ διαφθείρεσθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐχαῖς διασεσῶσθαι*, s. h. e. V, 5.

[17) Ad ann. 2198 = Commod. III Hieron. (s. Syncell. p. 668, 1; fehlt im Arm.): „Irenaeus episcopus Lugdunensis insignis habetur; s. h. e. V, 5, 8 sq.].

18) Ad ann. 2209 = Pertin. I Arm. (ad ann. 2210 = Sever. II Hieron.): „Clemens Alexandriae presbyter et Pantaenus philosophus stoicus ex nostro dogmate clari erant"; s. h. e. V, 10 u. 11.

19) Ad ann. 2210 = Sever. I Arm. (ad ann. 2211 = Sever. III Hieron.): Angabe, dass damals neben Narcissus v. Jerusalem Theophilus Bischof von Cäsarea, Polykrates Bischof von Ephesus und Bacchyllus Bischof von Korinth blühten (sowohl der Text des Armen. als der des Hieron. ist hier verderbt); s. h. e. V, 22.

20) Ad. ann. 2220 = Sever. XI Arm. (ad. ann. 2220 = Sev. XII Hieron.): „Musanus noster scriptor cognoscebatur"; s. h. e. IV, 21 u. 28.

In diesen 20 Angaben ist — abgesehen von den Kaiserregierungen und den Bischofslisten — das der Chronik und der KGeschichte (Buch IV u. V) gemeinsame Gut enthalten (die in eckige Klammern gesetzten Stücke sind nicht ganz sicher). Auf das 5. Buch beziehen sich jedoch nur die Nummern 12b, 16—19; alles übrige bezieht sich auf das 4. Buch.

Zunächst erkennt man, dass die A n g a b e n i n d e r C h r o n i k u n d i n d e r K i r c h e n g e s c h i c h t e w e s e n t l i c h i n d e r s e l b e n R e i h e n f o l g e s t e h e n, wenn auch kleine Unterschiede nicht fehlen. Eine wirkliche Correctur der Chronik scheint nur bei Musanus vorzuliegen; während er in der Chronik auf das Jahr 202 (203) angesetzt ist, setzt ihn die Kirchengeschichte unter M. Aurel, also 41—22 Jahre früher. Über die — nur scheinbare — Correctur des Datums der gallischen *Verfolgung* s. das gleich Folgende.

Was ferner den Wortlaut der Eintragungen der Chronik in ihrem Verhältniss zu den Ausführungen der KGesch. betrifft, so muss man wörtliche Übereinstimmung hauptsächlich bei den ausführlicheren Eintragungen der Chronik suchen. Hier aber sind sie auch vorhanden neben gewissen Unterschieden. Man beachte in der ersten Eintragung die Parallelen zu den Worten der KGeschichte: *πρὸς τοὺς συνοικοῦντας Ἕλληνας στασιάζειν — Λουσίῳ Κυήτῳ προσέταξεν ἐκκαθᾶραι τῆς ἐπαρχίας αὐτοῦ — ἐφ' ᾧ κατορθώματι Ἰουδαίας ἡγεμὼν ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος ἀνεδείχθη.* Aber wörtlich genau stimmen die Stücke nicht; auch ist die KGeschichte nicht durchweg eine Erweiterung, ja es fehlt in ihr die Erwähnung von Libyen und der Thebais (s. Chronik). Im zweiten Stück wird der Ausdruck *ὁ τῶν ἀποστόλων ἀκουστής* (Chronik) für Quadratus in der KGesch. nicht wiederholt, auch Aristides nicht als Athener bezeichnet; aber der Ausdruck *τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας* (*ὁ καθ' ἡμᾶς φιλόσοφος* KGesch.) .... *ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε* findet sich in der KGesch. ähnlich. Fast identisch ist dort und hier der Bericht über den Brief an Minucius:

Chronik.	Kirchengeschichte.
(*ἅπερ*) *δεξάμενος σὺν τοῖς παρὰ Σερενίου λαμπροτάτου ἡγουμένου, ὡς ἄδικον εἴη κτείνειν γράψαντος Χριστιανοὺς ἀκρίτως ἐπὶ μηδενὶ τῶν ἐγκλημάτων, γράφει Μινουκίῳ Φουνδανῷ ἀνθυπάτῳ τῆς Ἀσίας Ἀδριανος μηδένα κτείνειν ἄνευ ἐγκλημάτων καὶ κατηγορίας.*	*δεξάμενον τὸν Ἀδριανὸν παρὰ Σερενίου Γρανιανοῦ λαμπροτάτου ἡγουμένου γράμματα ὑπὲρ Χριστιανῶν, περιέχοντα ὡς οὐ δίκαιον εἴη ἐπὶ μηδενὶ ἐγκλήματι . . . ἀκρίτως κτείνειν αὐτούς. ἀντιγράψαι Μινουκίῳ Φουνδανῷ ἀνθυπάτῳ τῆς Ἀσίας προστάττοντα μηδένα κρίνειν* (al. *κτείνειν*) *ἄνευ ἐγκλήματος καὶ εὐλόγου κατηγορίας*

Im 3. Stück bietet die KGesch. den vollen Namen des Rufus nicht, auch keine Parallele zu „(Judaei) Palaestinensium terram invaserunt"; dagegen vgl. zu „cui et exercitum imperator misit" die Worte h. e. IV, 6, 1: *στρατιωτικῆς αὐτῷ συμμαχίας ὑπὸ βασιλέως πεμφθείσης.* Die Einsprengung des 4. zweifelhaften Stücks zwischen 3 u. 5 ist merkwürdig, merkwürdig auch, dass in der Chronik nur Basilides und nicht auch Satornil (h. e. IV, 7) erwähnt ist. Dass Barkochbas viele Christen hingeschlachtet hat, weil sie ihm nicht Heeresfolge leisten wollten (Stück 5), erzählt die KGesch. auffallenderweise nicht. Zu „qui dux rebellionis Iudaeorum erat Cochebas" vgl. h. e. IV, 6, 2: *τῆς Ἰουδαίων ἀποστασίας .... ἐστρατήγει Ἰουδαίων Βαρχωχέβας.* Zu den Worten des 6. Stücks: „Ex

hoc inde tempore etiam ascendere („introire" Hieron., ἐπιμένειν Syncell.) Hierosolymam omnino (πάντη Syncell.) prohibiti sunt (εἴργονται Syncell.) primum dei voluntate (προστάξει θεοῦ Syncell.), deinde Romanorum mandato" vgl. h. e. IV. 6, 3: τὸ πᾶν ἔθνος ἐξ ἐκείνου καὶ τῆς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα γῆς πάμπαν ἐπιβαίνειν εἴργεται, νόμου δόγματι καὶ διατάξεσιν Ἀδριανοῦ. Das „νόμου δόγματι" scheint ein Fehler zu sein; vielleicht darf man nach der Chronik θεοῦ δόγματι corrigiren.

Zu Stück 7 und 9 der Chronik vgl. die wörtlich übereinstimmenden Mittheilungen der KGesch. (IV, 10 u. 11, 1): κατὰ τὸν Ῥωμαίων ἐπίσκοπον Ὑγῖνον Οὐαλεντῖνον ἰδίας αἱρέσεως εἰσηγητὴν καὶ Κέρδωνα τῆς κατὰ Μαρκίωνα πλάνης ἀρχηγὸν ἐπὶ τῆς Ῥώμης γνωρίζεσθαι .... Οὐαλεντῖνος ἦλθεν εἰς Ῥώμην .... καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου. Dieses Verhältniss giebt zu denken (s. u).

Das 8. und 10. Stück stimmen nur sachlich mit dem Bericht in der KGesch. überein; aber schon in der Chronik hat Eusebius die Tatianstelle über Justin benutzt, wie die Worte „quia apud ipsum helluo et philosophiae expers apparebat" (ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ λιχνότητα Syncell.), s. h. e. IV, 16, 9: λίχνους τοὺς φιλοσόφους καὶ ἀπατεῶνας ἐξήλεγχεν.

Das 11. Stück ist in Chronik und KGesch. nach Irenäus gegeben; doch scheint die Übereinstimmung nicht ganz wörtlich zu sein.

Das 12. Stück verhält sich zu h. e. IV, 15 u. V, 1 wie eine ganz kurze Regeste (die beiden grossen, dem Eusebius bekannten Verfolgungen unter M. Aurel hat er in der Chronik zusammengestellt; in der KGesch. aber auseinander gehalten, weil er für die zweite jetzt ein genaueres Datum besass); dasselbe gilt vom 13. Stück. Stand in Bezug auf das 14. und 15. Stück in der Chronik des Eusebius nur das, was wir bei dem Armenier lesen, so ist der Eintrag einfach dem 27. Cap. der KGesch. parallel (. . . τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως .... τότε ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφήτισιν κτλ.); bieten Hieron. und Syncellus aber den vollständigen Text, so ist auch IV, 26, 1 und 23 zu berücksichtigen. Die ausführliche Eintragung über das Regenwunder in der Chronik (Stück 16) bietet im Eingang einiges Profangeschichtliche, was die KGesch. nicht festgehalten hat, zeigt aber sonst wörtliche Übereinstimmungen mit ihr:

Chronik.	Kirchengeschichte.
δίψει πιεζομένοις ὄμβρος ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγένετο	δίψει πιεζομένης . . . ὄμβρον ἐπὶ τὴν τῶν τὸ θεῖον παρακεκληκότων στρατιάν.

τοῖς ἀντιτασσομένοις Γερμανικοῖς καὶ Σαρμάταις σκηπτὸς ἔπεσεν, πολλούς τε αὐτῶν διέφθειρεν	*Γερμανοῖς καὶ Σαρμάταις ἀντιπαραταττόμενον . . . . σκηπτὸν εἰς φυγὴν καὶ ἀπώλειαν συνελαύνοντα τοὺς πολεμίους*
λέγεται δὲ καὶ ἐπιστολαὶ φέρονται Μάρκου τοῦ βασιλέως, ἐν αἷς μαρτυρεῖ μέλλοντα τὸν στρατὸν αὐτοῦ διεφθείρεσθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐχαῖς διασεσῶσθαι.	*Μάρκου τοῦ . . . βασιλέως ἐπιστολὰς εἰσέτι νῦν φέρεσθαι, ἐν αἷς αὐτὸς μαρτύρεται ἐν Γερμανίᾳ ὕδατος ἀπορίᾳ μέλλοντα αὐτὸν τὸν στρατὸν διαφθείρεσθαι ταῖς τῶν Χριστιανῶν εὐχαῖς σεσῶσθαι.*

Über das zweifelhafte 17. Stück ist nichts zu sagen; es steht in der Chronik dort, wo es nach der KGesch. zu suchen ist. Das 18. Stück entspricht dem *συνασκούμενος* (*τῷ Πανταίνῳ*) *ἐπ' Ἀλεξανδρείας ἐγνωρίζετο Κλήμης* (h. e. V, 11, 1). Vielleicht macht dieser Satz auch die Voranstellung des Clemens vor Pantänus in der Chronik deutlich. Zu dem „philosophus stoicus" s. h. e. V, 10, 1: *ἀπὸ φιλοσόφου ἀγωγῆς τῶν καλουμένων Στοϊκῶν ὁρμώμενος*. Das 19. Stück ist in der Chronik so schlecht überliefert, dass man es erst mit Hülfe der KGesch. herzustellen vermag; doch ist sicher, dass sich in der Chronik Narcissus, Theophilus, Polykrates, Bacchyllus folgten, in der KGesch. dagegen (V, 22) Theophilus, Narcissus, Bacchyllus, Polykrates, ferner dass in dieser die Bischofsstadt eines Jeden angegeben war, während in der Chronik nur Jerusalem und Cäsarea genannt, Polykrates aber und Bacchyllus (der letztere irrthümlich) nur im Allgemeinen als asiatische Bischöfe bezeichnet waren. Über das 20. Stück lässt sich — abgesehen von seiner Stellung, s. o. — nichts sagen.

Überschaut man diese wörtlichen Übereinstimmungen und die Gleichheit in der Anordnung, so ergiebt sich, dass die Kirchengeschichte bereits in der Chronik steckt, dass nicht nur die Anordnung wesentlich die gleiche ist, sondern dass auch starke und frappante wörtliche Berührungen sich finden.[1]) Aus denselben Vorarbeiten — vielleicht geordneten Ex-

1) Die wenigen Fälle, in denen etwas Kirchengeschichtliches, was in der Chronik steht, in der „KGeschichte" fehlt, wage ich nicht zu erklären. Auch bleiben einige Zweifelfragen übrig, weil sich an einigen Stellen nicht mehr sicher ermitteln lässt, ob der Armenier etwas ausgelassen oder Hieronymus es aus der Kirchengeschichte der Chronik zugefügt hat. Auch mit der Möglichkeit muss man rechnen, dass das Exemplar der Chronik, welches Hieronymus übersetzt hat, nicht genau identisch war mit demjenigen Exemplar, auf welches der Armenier zurückgeht. Ein Werk wie die Chronik Euseb's lud ja förmlich dazu ein, Zusätze zu machen, wie Hieronymus nachweisbar solche gemacht hat. Dass

cerpten — hat Eusebius zwei Werke gestaltet; er hat erstens seine χρονικοὶ κανόνες aus ihnen bereichert und er hat zweitens wesentlich in der gleichen Anordnung die Kirchengeschichte aus ihnen hervorgehen lassen.

Diese Erkenntniss kommt der Lösung einer Schwierigkeit zu gut, die wir am Schluss des vorigen Capitels bestehen lassen mussten. Die doppelten Eintragungen für Valentin, Justin und Clemens Alex. in der Chronik boten uns ein Problem, welches wir nicht zu lösen vermochten. Wir mussten die Möglichkeit offen lassen, dass Eusebius hier vielleicht nicht aus Originalquellen geschöpft hat, sondern aus einer chronographischen Quelle.[1]) Was bietet uns nun die Confrontation der KGeschichte mit der Chronik für ein Ergebniss? 1) was Valentin betrifft, so gewahren wir zu unserem Erstaunen, dass sich sowohl die erste als auch die zweite Bemerkung der Chronik über ihn in der Kirchengeschichte findet. Nur folgen sie sich hier unmittelbar aufeinander und geben daher gar keinen Anlass zu irgend welchem Bedenken. Eusebius, wie er es so oft in der KGeschichte thut, hat zuerst in eigenen Worten den Inhalt seiner Quelle gegeben und dann die Quelle selbst sprechen lassen. In der Chronik sind daraus zwei, um ein paar Jahre getrennte Eintragungen geworden. Wirklich gab ihm ja die Quelle (Irenäus) drei Daten an die Hand, nämlich die Ankunft Valentins unter Hygin, das Blühen unter Pius, das Wirken bis Anicetus. Demgemäss trug er[2]) Valentin's (und Cerdo's) Ankunft in Rom nach der Eintragung über den Amtsantritt des Hygin ein, vermerkte dann den Amtsantritt des Pius und bemerkte nun zweitens, dass Valentin damals wirkte und bis Anicet geblieben sei. Aber ich sagte oben, aus dem fortlaufenden Bericht der KGesch. seien in der Chronik zwei Eintragungen geworden. Das ist formell unrichtig; denn die Chronik ist ja älter als die Kirchengeschichte. Ist es aber sachlich doch richtig, so folgt, dass die Excerpte, aus denen die KGesch. geflossen ist, schon in einer gewissen Ordnung und Bearbeitung vorlagen,

---

der Armenier in den vorchristlichen Partieen Interpolationen hat, ist längst bekannt. Auch Eusebius selbst kann bereits Zusätze gemacht haben. Allein sich in diese Möglichkeiten zu versenken, ist nicht rathsam, wenigstens habe ich nach langem Bemühen nichts zu ermitteln vermocht. Dasselbe gilt von den Differenzen in der Anordnung des Stoffes im Arm. und bei Hieron. In einigen Fällen lässt sich der Fehler beim Armenier sicher nachweisen; in anderen muss die Frage bei dem Stande unserer Hülfsmittel offen bleiben. Wägt man alles ab, so darf man sagen, dass in Bezug auf die Reihenfolge Hieronymus zuverlässiger ist als der Armenier.

1) So nahm ich in den Texten u. Unters. I, 1 S. 142 f. an.

2) Hieron. bietet hier die ursprüngliche Reihenfolge der Eintragungen; der Arm. hat sie verdorben.

als Eusebius in die *χρονικοὶ κανόνες* kirchengeschichtlichen Stoff eintrug. Schon vor dieser Eintragung standen die Worte fest, die Eusebius später in die KGesch. aufgenommen hat: *ἱστορεῖ ὁ Εἰρηναῖος ... κατὰ τὸν δηλούμενον Ῥωμαίων ἐπίσκοπον Ὑγῖνον Οὐαλεντῖνον ἰδίας αἱρέσεως εἰσηγητὴν καὶ Κέρδωνα τῆς κατὰ Μαρκίωνα πλάνης ἀρχηγὸν ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἄμφω γνωρίζεσθαι. γράφει δὲ οὕτως· Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Nun liegt aber auch ferner kein Grund vor, hier an eine Chronographie, aus der Eusebius die eine der beiden Angaben geschöpft hätte, zu denken. Auch die Daten erklären sich ohne Zuhülfenahme einer solchen; denn so wie die Ansätze für Valentin in der Chronik arrangirt sind, sind sie lediglich nach Irenäus arrangirt. Dasselbe gilt für Clemens Alex. Es fiel uns auf, dass er in der Chronik zweimal vorkommt, nämlich ad ann. 2209 u. 2220; auch hier glaubten wir, die Möglichkeit einer chronographischen Quelle offen lassen zu müssen. Allein auch in der KGeschichte kommt er zweimal vor (V, 11 u. VI, 6; in IV, 13 wird nur zurückgegriffen), und zwar beide Male dort, wo man ihn nach der Chronik erwartet. Das Paradoxe liegt aber wieder darin, dass die doppelte Erwähnung in der KGesch. ganz natürlich und harmlos ist, somit als das Prius erscheint, während sie in der Chronik den Werth zweier verschiedener Daten hat. Wie bei Valentin muss man daher auch hier annehmen — da doch die Chronik älter ist als die KGeschichte —, dass die fertige Excerptenreihe des Eusebius den Clemens zweimal enthielt, einmal mit Pantänus zusammen, einmal allein. Für die Chronik hat Eusebius dann auf Grund der doppelten Aufzeichnung zwei Daten angesetzt. Diese Daten können aus einer chronographischen Quelle geflossen sein. Allerdings hat die Annahme, dass Africanus diese Quelle sei, die Beobachtung gegen sich, dass er den Clemens unter Commodus angesetzt hat.

Was endlich die doppelte Erwähnung des Justin betrifft, so hat auch sie ihre genaue Parallele an der doppelten Erwähnung Justin's in der Kirchengeschichte IV, 11, 11 u. IV, 16, 1 f.[1]) Man erkennt auch hier, dass Eusebius lediglich auf seinen Excerpten fusst. Die Daten können aus einer chronographischen Quelle stammen.

Somit ergiebt die Vergleichung von Chronik und KGesch., dass die Annahme, Eusebius habe eine Chronographie für seine kirchengeschichtlichen Daten benutzt, abgesehen von den Daten

1) Über die — scheinbare — Differenz, dass Eusebius in der Chronik den Tod Justin's unter Pius setzt, in der KGesch. unter M. Aurel, s. u.

über Basilides, Justin, Clemens und vielleicht Irenäus, grundlos ist, dass er fast überall auf Originalquellen zurückgeht, und dass die Kirchengeschichte die ausgeführte Chronik, die Chronik in ihren kirchengeschichtlichen Partieen — wenigstens für Buch IV — der thematische Index der Kirchengeschichte ist.

Aber es erübrigt noch, die Daten der KGesch. mit denen der Chronik zu vergleichen. Ich beschränke mich hier wesentlich auf das litteraturgeschichtliche Material, wie ich es im 2. Capitel zusammengestellt habe, und lasse die Kaiser- und Bischofsregierungen bei Seite.

Nr. 1 (s. o. S. 27 u. 37). Die domitianische Verfolgung (in welcher Johannes verbannt worden ist und die Apokalypse geschaut hat), ist (in der Chronik) im Arm. zum 13., bei Hieron. zum 14. Jahr des Domitian gesetzt; post ann. XIV bringt der Arm. die Notiz, dass Bruttius von einer Christenverfolgung erzähle und die Verbannung der Domitilla berichte; dieselbe Notiz hat Hieron. zum 16. Jahr Domitian's. In der KGesch. datirt Eusebius die domitianische Verfolgung zunächst nicht näher, bemerkt aber (nach Irenäus), dass die Apokalypse πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς geschaut worden sei, und sagt dann, dass heidnische Schriftsteller, welche die Verfolgung und die in ihr geschehenen Martyrien erwähnen, auch die Zeit genau angeben, indem sie erzählen, dass im 15. Jahr des Domitian μετὰ πλείστων ἑτέρων auch Domitilla verbannt worden sei (III, 17. 18). Hieraus folgt, dass auch in der Chronik die Notiz über Domitilla zum 15. Jahr gehört.[1]) Der An-

1) Die Angaben, welche vom Armenier post annum gestellt sind (Hieron. hat sie sämmtlich zu einem bestimmten Jahr gestellt) bieten ein Räthsel, das ich nicht vollkommen zu lösen im Stande bin, soviel ich mich bemüht habe. In dem uns interessirenden Zeitraum von Domitian bis Diocletian sind es folgende Fälle post ann. 2110, 2113, 2114, 2121/3, 2130/1, 2137/9, 2140, 2148, 2149, 2150/1, 2153, 2160/4, 2182/3, 2188, 2194, 2197/2200, 2269 (man sieht, nach d. J. V des Commodus [= 2200] ist nur noch ein Fall zu verzeichnen). Meistens sind es umfangreichere Eintragungen, die post annum gestellt sind. In einigen wenigen Fällen mag Hieron. Recht haben und im Armen. die bestimmte Zahl verloren sein; allein in der Mehrzahl der Fälle zeigt der Inhalt, dass sie wirklich nicht zu einem bestimmten Jahr von Eusebius gestellt waren, sondern nur zu der Regierungszeit des betreffenden Kaisers. Das ist klar in den Fällen post ann. 2113, 2114, 2121/3, 2137/9, 2140, 2182/3, 2197/2200. Man kann daran denken, dass die post ann. gestellten Eintragungen einer besonderen Quelle, etwa des Africanus, entstammen. Ich habe es mit dieser Hypothese versucht; aber sie versagt an vielen Stellen, so dass man sie aufgeben muss. Am wahrscheinlichsten ist es mir, dass die post ann. gestellten Eintragungen — weil umfassendere Mittheilungen — in dem Urexemplar und den ersten Abschriften in einer besonderen Columne liefen und bald zu einem bestimmten Jahr gehörig bezeichnet waren, bald als Zusammenfassungen von mehreren Mittheilungen sich

fang der Verfolgung, der in der KGesch. nicht markirt ist, ist in der Chronik ein oder zwei Jahre früher von Eusebius angesetzt. Ob das willkürliche Berechnung ist — wohl die näher liegende Annahme — oder auf einer Quelle beruht, lässt sich nicht entscheiden.

Nr. 2 (s. o. S. 28 u. 37). Die Angabe über die Zeit des Todes des Johannes ist in der KGesch. ebenso allgemein gehalten (III, 23) wie in der Chronik — unter Trajan.[1])

---

nicht auf ein bestimmtes Datum bezogen. Nur so erklärt sich z. B. die sonst völlig unverständliche Ökonomie der Eintragungen zu den JJ. 2148—2150/1. Hier durchbricht Eusebius seine fortlaufenden Mittheilungen über den Judenaufstand unter Hadrian, wie er einheitlich in der Kirchengeschichte zu lesen steht. Nimmt man aber an, dass der Bericht in der Chronik ursprünglich in einer Seitencolumne neben den kürzeren Eintragungen fortlaufend, aber in drei Theile getheilt stand, dann mit der Hauptcolumne zusammengeschoben worden ist, so erklärt sich die Sache. Ich bemerkte oben, dass Hieron. alle Eintragungen post ann. in solche ad ann. (imper.) verwandelt hat. Das ist auch richtig; doch ist ein Fall ausgenommen (der Fall Olymp. CCXI erklärt sich selbst): zu Olymp. CCXII sind fünf Eintragungen eben zur Olympiade selbst und nicht zu den Kaiserjahren gerückt. Ich vermag diese Ausnahme nur so zu erklären, dass er Galba, Otho, Vitellius nicht zu JJ. Nero's und auch nicht zu JJ. Vespasian's stellen wollte und ebenso die Notiz: „Vespasianus duobus proeliis superatos Judaeos ad muros compulit". Da nun die Angabe über den Amtsantritt des Ignatius mitten unter diesen bei Eusebius stand, stellte er sie auch zur Olympiade. Im Armen. stehen die Angaben über die Kaiser nicht ad, sondern post annum. Über die Art, wie überhaupt im Urexemplar die Eintragungen zu lesen standen, s. Lightfoot (Clemens of Rome I² S. 225): „The events themselves were recorded in the right and left hand margins, or in the central columns between the lines of dynasties, and perhaps occasionally at the foot margin. In the modern editions they are referred to their several years in the chronological tables, which form the central column of the page, by the same letters or numbers attached to the event and to the year; but in the ancient copies, whether of the Armenian or of the Latin, there appears to be no such safeguard." Vgl. die von Schoene im 2. Bd. seiner Ausgabe der Chronik Praef. gegebenen Specimina.

2) In der KGesch. (IV, 2) sagt Eusebius ausdrücklich, der Judenaufstand unter Trajan sei im 18. Jahr desselben ausgebrochen und habe sich im 19. noch gesteigert. Bei Hieron. in der Chronik steht er beim 17. u. 18. Jahr, beim Armen. post 17/18. Da man unbedenklich die Chronik nach der KGesch. hier corrigiren darf, so folgt, dass im griechischen Text der Chronik die recht umfangreiche Eintragung, wohl in einer besonderen Seitencolumne zum 18. u. 19. Jahr gestanden hat. Dagegen ist die lange, aus drei Theilen bestehende Eintragung post ann. 2121/3 Arm. = ad ann. 2123 u. 2124 Hieron. gewiss von Eusebius selbst, wie auch die KGesch. beweist, nicht zu einem bestimmten Jahre gestellt worden, sondern post d. h. neben die Ereignisse in der mittleren Zeit des Trajan. Hätte Eusebius hier specielle Daten besessen, so hätte er sie gewiss in der KGesch. festgehalten. In der KGesch. weiss er aber nur (aus Hegesipp), dass Simeon unter Trajan und dem Legaten Atticus in seinem 120. Lebensjahr Märtyrer geworden ist (III, 32), ferner dass Ignatius ebenfalls unter

Nr. 3 (s. o. S. 28 u. 38). In der KGesch. hat Eusebius die Apologien des Quadratus und Aristides sowie den Brief an Minucius nicht genauer datirt als auf die Zeit Hadrian's; aber auch in der Chronik wollte er, wie schon die Zusammenstellung zu einer Eintragung lehrt, schwerlich ein genaues Datum geben. Es ist daher Willkür des Hieron., wenn er das 10. Jahr Hadrian's in Anspruch nimmt, während der Armenier noch zeigt, dass die Eintragung in einer Nebencolumne zur Regierungszeit Hadrian's, allerdings wohl parallel zum 8—10. Jahr (aber ohne bestimmte Bezugnahme auf diese), gestanden hat.[1])

Nr. 4 (s. o. S. 28 u. 38). Hier ist der erste Fall, wo die Chronik ein Datum bringt, welches die Kirchengeschichte bei Seite gelassen hat. Der Ansatz des Basilides auf das 17. Jahr des Hadrian bleibt seiner Herkunft nach dunkel; denn h. e. IV, 7 erklärt nichts. Stammt er vielleicht aus Agrippa Castor?

Nr. 5 (s. o. S. 28 u. 38). In der KGesch. (IV, 10. 11) steht (nach Iren.), dass Valentin und Cerdo unter Hygin nach Rom gekommen seien; mehr sagt die Chronik auch nicht; denn der Arm. hat die Notiz zwischen den Angaben über den Regierungsantritt des Hyginus und Pius post ann., d. h. in der Seitencolumne. Hieron. setzt Hygin = 2154, Pius = 2158, Valentin und Cerdo = 2156. Aber das ist wohl eine willkürliche Datirung.

Nr. 6 (s. o. S. 29 u. 38). Hier ist der zweite Fall, wo die Chronik ein genaues Datum bringt, das die KGesch. nicht wiedergegeben hat. Justin ist dort auf das 3. Jahr des Antoninus Pius, resp., da dem Hieron. mehr zu trauen ist, auf das 4. Jahr datirt. Der Ansatz ist seinem Ursprung nach so dunkel wie der über Basilides. Hat er vielleicht ursprünglich in der Seitencolumne in der Nähe des 4. Jahres gestanden, ohne dass Eusebius behaupten wollte, Justin, resp. seine Apologie falle in das 4. Jahr des Kaisers? Dafür lässt sich nichts anführen. Was die Form der Eintragung betrifft, so habe ich bereits (Texte u. Unters. I, 1 S. 142 f.) darauf hingewiesen,

---

Trajan den Tod erlitten hat (III, 36), endlich dass damals — d. h. unter Trajan — Plinius den Brief über die Christen an Trajan geschrieben hat (III, 33). Genauere Angaben fehlen.

1) In der KGesch. (IV, 6) bemerkt Euseb, dass der Höhepunkt des Barkochbakriegs in d. 18. Jahr des Hadrian fiel, in der Chronik (Hieron.) ist er auf das 16—18. Jahr angesetzt; der Armen. hat ihn post 16, post 17, post 18/9. Hieron. hat hier das Richtige bewahrt. In dem Original stand die Eintragung in der Seitencolumne, die für ausführlichere Mittheilungen vorbehalten war. Der Armenier hat alle in dieser Columne stehenden Eintragungen bei der Zusammenschiebung post annum gesetzt, während doch einige von ihnen sich auf ein bestimmtes Datum bezogen. Umgekehrt hat Hieron. alle diese Eintragungen ohne Ausnahme an bestimmte Daten geheftet.

dass wohl Syncellus hier den genauen Text bewahrt und dass dieser gelautet hat: *Ἰουστῖνος φιλόσοφος προσηγορεύθη, ὅς ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς ὀρθοῦ λόγου βίβλον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ἐπέδωκε.* Ist das richtig, so ist hier nicht die Apologie des Justin, sondern sein Auftreten als christlicher Lehrer auf das 4. Jahr des Antoninus Pius datirt.

Nr. 7 (s. o. S. 29 u. 38). Der Ursprung dieser Eintragung, auf ihren Inhalt gesehen, ist oben nachgewiesen worden; aber auch das Datum erklärt sich ganz wohl, nur muss man sich an Hieron. halten und nicht an den Armenier, der hier ganz verwirrt ist. Zum 5. Jahr des Antoninus hatte Eusebius den Amtsantritt des Pius eingetragen, zum 6. stellt er nun die Mittheilung des Irenäus, die er auch h. e. IV, 11, 1 verzeichnet hat, dass Valentin *ἤκμασε ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Mehr enthält die Eintragung nicht, also auch chronologisch nichts Bestimmteres, als was die KGesch. bietet.

Nr. 8 (s. o. S. 29 u. 39). Die Ankunft des Polykarp in Rom wird in der Chronik und in der KGesch. (IV, 14, 1. 5) nur *ἐπὶ Ἀνικήτου* datirt.

Nr. 9 (s. o. S. 29 u. 39). Dies ist der dritte Fall, wo Eusebius in der Chronik ein genaueres Datum bringt (Antonin. XV. nach dem Arm.; das Richtige wohl bei Hieron., nämlich Antonin. XVII.), welches er in der KGesch. nicht repetirt, obgleich er, wie gezeigt worden ist, auch hier den Justin zweimal erwähnt. Allerdings besteht zwischen Chronik und KGesch. eine Differenz; aber eben diese Differenz giebt uns den Schlüssel für das richtige Verständniss des Datums der Chronik (s. Texte u. Unters. I, 1 S. 142 f.). Nach der KGesch. ist Justin unter M. Aurel gestorben, nach der Chronik schon unter Antoninus Pius. Allein die Differenz ist nur scheinbar. Die Eintragung in der Chronik lautete (s. Armen. u. Hieron., Syncellus hat sie verwischt): *Κρήσκης κυνικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο, ὅς Ἰουστίνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς φιλοσόφῳ τὸν μαρτυρικὸν συνεσκεύασε θάνατον κτλ.* Also bezieht sich das Datum nicht auf den Tod Justin's, sondern auf das Auftreten des Crescens. Dieses erfolgte aber unmittelbar vor Abfassung der (2.) Apologie. Somit ist hier in Wahrheit nicht das Datum für den Tod des Märtyrers, sondern für seine Apologie gegeben. Diese erschien im 15. (resp. 17.) Jahr des Antoninus Pius, während der Märtyrer selbst im 3. (resp. 4.) Jahr als Lehrer oder Schriftsteller aufgetreten ist. Eusebius hat aber dieses Jahr als das Jahr der Apologie, jenes als das des Todes erscheinen lassen oder doch ein solches Missverständniss nahe gelegt. Ist diese Nachweisung richtig, so besteht 1) keine Differenz mehr zwischen Chronik und KGesch., 2) liegt hier eine

wirkliche chronologische Überlieferung vor, die da lautete: Ἀντωνίνου γ' (δ') Ἰουστῖνος φιλόσοφος προσηγορεύθη κτλ. Ἀντωνίνου ιε' (ιζ') Κρήσκης κυνικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο κτλ.

Nr. 10 (s. o. S. 29 u. 39). Dieser Fall ist sehr instructiv. Das Martyrium des Polykarp und der Gallier ist im Armen. post ann. 2182/3, von Hieron. ad ann. 2183 gesetzt. Dass es Eusebius nicht zu einem bestimmten Datum gesetzt hat, dass also die post ann. gestellten Zeitbestimmungen nicht sämmtlich auf Willkür späterer Copisten beruhen, leuchtet hier ein; denn sollte Eusebius das Martyrium der Gallier auf das 7. Jahr M. Aurel's haben setzen wollen? Nein — er hat wirklich grössere zusammenfassende Eintragungen neben die fortlaufende Zahlenlinie gestellt und diese in der Regel nicht bestimmt datirt. Aber hier kommt noch dazu, dass er in der KGesch. für die gallischen Märtyrer ein ganz bestimmtes Datum (V prooem. 1) gegeben hat, nämlich das 17. Jahr M. Aurel's, welches ihm bei Abfassung der Chronik wohl entfallen war und ihm erst wieder vor die Augen kam, als er die Märtyreracte für die KGesch. ausschrieb. Hier ist also der seltene Fall zu verzeichnen, dass die KGesch. das genaue Datum bietet, die Chronik ein ganz allgemeines. Dagegen datirt die KGesch. den Tod des Polykarp ebenso allgemein wie die Chronik, nämlich unter M. Aurel. Eusebius hat also kein genaueres Datum besessen.

Nr. 11 (s. o. S. 29 u. 39). Dieses Datum (über Theophilus Antioch.) gehört zur Bischofsliste und muss hier daher unberücksichtigt bleiben.

Nr. 12—16 (s. o. S. 30 f. u. 39). Über diese merkwürdigen Daten ist schon gehandelt worden; wir mussten bereits im vorigen Capitel, wo die Chronik für sich betrachtet wurde, auch auf die Kirchengeschichte eingehen, um die Frage zu beantworten, ob sie etwa aus einer Chronographie geschöpft sind. Die KGesch. ist dieser Annahme nicht günstig; sie zeigt uns, dass sich Eusebius eingehend mit den Werken des Apollinaris, Melito, Dionysius und Irenäus beschäftigt hat. Zwar bietet er in der KGesch. keine bestimmten Daten nach Kaiserjahren für sie; aber seine Regesten beweisen, dass er chronologische Daten in den Werken selbst gefunden hat. Aus ihnen wird er die Daten abstrahirt haben und zwar so — freilich ist nicht sicher, was eigentlich in der Chronik gestanden hat —, dass er ein Datum für Apollinaris und Melito gab, aus diesem — höchst wahrscheinlich irrthümlich — das Datum für den Ursprung des Montanismus abstrahirte, ein zweites Datum für Dionysius Cor. (welches mit dem für den Montanismus gegebenen zusammenfiel) und ein drittes für Irenäus. Diese drei Daten hat er sämmtlich in der KGesch. nicht repetirt, weil es ihm hier auf die

Genauigkeit über die Angabe der Kaiserregierung hinaus nicht angekommen ist. Doch hat er in den Excerpten, die er aus Melito und Dionysius in der KGesch. gegeben hat, wichtige chronologische Fingerzeige geboten.[1])

Nr. 17 u. 21 (s. o. S. 31 f. u. 39). Der doppelten Eintragung für Clemens in der Chronik entspricht, wie gezeigt worden ist, eine doppelte Erwähnung in der KGesch., aber ohne nähere chronologische Bestimmung. Die Daten, deren erstes leider ganz besonders unsicher überliefert worden ist (Pertin. I Armen., Sever. II Hieron. und Sev. XI resp. XII), sind einfach als Ergebnisse der Nachforschungen des Eusebius hinzunehmen. Das zeigt noch die zweite Erwähnung in der KGesch.; denn es heisst hier: *Κλήμης ... τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὠριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ. τήν γέ τοι τῶν Στρωματέων αὐτοῦ πραγματείαν ὁ Κλήμης ὑπομνηματιζόμενος, κατὰ τὸ α' σύγγραμμα χρονικὴν ἐκθέμενος γραφήν, εἰς τὴν Κομόδου τελευτὴν περιγράφει τοὺς χρόνους, ὡς εἶναι σαφές, ὅτι κατὰ Σεβῆρον αὐτῷ πεπόνητο τὰ σπουδάσματα, οὗ τοὺς χρόνους ὁ παρὼν ἱστορεῖ λόγος.* Allerdings spricht Eusebius nur von der Zeit des Severus, ja es scheint, als habe er ein bestimmtes Jahr nicht zu ermitteln vermocht. Aber man darf nicht vergessen, dass er sich in der KGesch. überall dabei beruhigt, die Kaiserregierung zu nennen, wo es sich um Datirung von Schriftwerken handelt.

Nr. 18 (s. o. S. 31 u. 40) gehört zur Bischofsliste und muss hier unberücksichtigt bleiben.

Nr. 19 (s. o. S. 32 u. 40). Der Arm. giebt die Verfolgung in Alexandrien zum 7. Jahr des Septimius Severus, Hieron. zum 10. Jahr. Dass Hieron. im Rechte ist, zeigt h. e. VI, 2, wo ausdrücklich das 10. Jahr des Kaisers genannt ist (cf. Hieron. de vir. inl. 52. 54).

Nr. 20 (s. o. S. 32 u. 40). Nur die Chronik bietet für die (erste) Confession des Bischofs Alexander das 10. oder — nach Hieron. — das 12. Jahr des Septimius Severus. Aber aus der KGesch. lernen wir, dass Alexander (noch) im Gefängniss sass, als Serapion's Stelle in Antiochien von Asklepiades eingenommen wurde (VI, 11, 5). Euse-

1) In der Chronik hat Eusebius das Regenwunder post ann. 2188 (M. Aurel XII) gestellt (Hieron. ad ann. XIII). Die lange Ausführung stand jedenfalls in einer Seitencolumne, aber diesmal vielleicht mit Beziehung auf ein bestimmtes Jahr, da der ann. XIII. wahrscheinlich zutreffend ist. Indessen sicher ist das nicht. Der Anfang der Eintragung: *Ἀντωνῖνος αὐτοκράτωρ πυκνῶς τοῖς πολεμίοις ἐπέκειτο, αὐτός τε παρὼν καὶ τοὺς πολεμάρχας ἀποστέλλων*, ist der Annahme, dass ein bestimmtes Jahr bezeichnet war, nicht günstig. Doch kann man diese Worte als Einleitung zum Folgenden auffassen.

bius ersah das aus einem Brief des Alexander. Die Briefsammlung dieses Bischofs, die ihm vorlag, wird ihm das Datum für den Anfang der Gefangenschaft geliefert haben.[1]). In der KGesch. ist er darauf nicht eingegangen.

Nr. 22 (s. o. S. 32 u. 40). Dass Eusebius den Ansatz für Musanus, den er in der Chronik gegeben hat (11. resp. nach Hieron. 12. Jahr des Septimius Sev.), in der KGesch. corrigirt hat, ist bereits gesagt worden. Indessen fragt es sich doch, ob er jenen Ansatz förmlich zurückziehen wollte, indem er Musanus in der KGesch. bereits bei den Schriftstellern der Zeit M. Aurel's anführte. Eine Entscheidung zu treffen, ist m. E. nicht möglich.

Nr. 23 (s. o. S. 32 u. 40). Die Chronik stellt die Angabe, dass sich Origenes durch seine ersten wissenschaftlichen Bemühungen in Alexandrien bekannt gemacht habe[2]), zum 12. Jahr des Septimius (16. Jahr bei Hieron.). In der KGesch. heisst es (VI, 3, 3): *ἔτος δ᾽ ἦγεν ὀκτωκαιδέκατον, καθ᾽ ὃ τοῦ τῆς κατηχήσεως προέστη διδασκαλίου.* Origenes ist wahrscheinlich i. J. 185, vielleicht 186 geboren. Das 18. Jahr ist somit = 203/4. Das stimmt mit dem 12. Jahr des Septimius; also ist die Eintragung bei Hieron. zu einem falschen Datum gestellt, und Chronik (Arm.) und KGesch. stimmen zusammen.

Nr. 24 (s. o. S. 32 u. 40). Von diesem Abgar hat Eusebius in der KGesch. überhaupt nicht gehandelt.

Nr. 25 (s. o. S. 32 u. 40). Auch diese Notiz ist in der KGesch. übergangen.

Nr. 26 u. 27 (s. o. S. 33 u. 40). Den Notizen der Chronik zum 8. Jahr des Alexander Severus: „Origenes Alexandriae in schola erat his temporibus" (Hieron. einfach „clarus habetur") und zum 13. (11. Hieron.): „Origenes de Alexandria ad Caesaream Pal. transit" entspricht in der KGesch. nur die eine (VI, 26): *ἔτος δ᾽ ἦν τοῦτο δέκατον* (*δωδέκατον* BCDF[a]Nic.) *τῆς δηλουμένης ἡγεμονίας, καθ᾽ ὃ τὴν ἀπ᾽ Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισάρειαν ὁ Ὠριγένης ποιησάμενος Ἡρακλᾷ τὸ τῆς κατηχήσεως τῶν αὐτόθι διδασκάλιον καταλείπει. οὐκ εἰς μακρὸν δὲ καὶ Δημήτριος ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος τελευτᾷ . . . διαδέχεται ὁ Ἡρακλᾶς.* Diese Angabe zeigt, dass die Eintragungen der Chronik hier in Verwirrung gerathen sind (oder hat Eusebius sich selbst nachträglich corrigirt?); denn dort ist der Amtsantritt des Heraklas als

1) Dass Eusebius manche genaue Zeitbestimmungen aus den von ihm eingesehenen Werken abgelesen hat, darüber s. die Bemerkung h. e. VI, 24, 3.

2) Genau lässt sich der Wortlaut der Eintragung nicht feststellen, da der Armen. und Hieron. differiren.

Bischof zwei Jahre vor die Übersiedelung des Origenes nach Cäsarea gestellt. Als Datum der Übersiedelung bieten uns die Quellen das 10., 11., 12. u. 13. Jahr Alexander's; aber die KGesch. hat in solchen Fragen den Vorzug, da ihr Text der Corruption minder ausgesetzt gewesen ist als der der Chronik. Von den zwei Daten, die sie bietet, ist das 10. Jahr das besser bezeugte. Was die erste Eintragung der Chronik betrifft, so lässt sich leider nicht mehr sagen, worauf sich dieses Datum bezieht und was den Eusebius dazu bewogen hat, zwei Jahre vor der die Übersiedelung des Origenes betreffenden Eintragung zu constatiren, dass Origenes damals in Alexandrien berühmt war oder die Schule leitete.

Nr. 28 (s. o. S. 33 u. 41). Dieses Datum muss hier unberücksichtigt bleiben, da es aus der alex. Bischofsliste stammt.

Nr. 29 (s. o. S. 33 u. 41). In der Chronik setzt Eusebius den Ausbruch des novatianischen Schismas auf das erste Jahr des Gallus und Volusianus. Auch in der KGesch. erwähnt er das novatianische Schisma, nachdem er die decianische Verfolgung erzählt hat (VI, 43), vermerkt aber erst dann den Regierungsantritt des Gallus (VII, 1) — eine unbedeutende Differenz.

Nr. 30 u. 31 (s. v. S. 34 u. 41). Diese Daten müssen hier unberücksichtigt bleiben, da sie zu der antiochenischen Bischofsliste gehören.

Nr. 32 u. 33 (s. v. S. 34 u. 41). Die genauen Ansätze für Eusebius Laod. (3., [Hieron.] 4. Jahr Aurelians) und Anatolius Laod. (3. [Syncell.], 2. [Hieron.] Jahr des Probus) hat Eusebius in der KGesch. nicht wiedergegeben. Er hat sich (VII, 32) mit allgemeineren Angaben begnügt — für Eusebius VII, 32, 5, dass *ἡ κατὰ τὸν Παῦλον ὑπόθεσις* Ursache seiner Übersiedelung nach Syrien gewesen sei, für Anatolius, dass er dem Eusebius als Bischof gefolgt sei (VII, 32, 6). Höchst wahrscheinlich ist also das J. 3 (oder 4) des Aurelian das Jahr des Amtsantritts des Eusebius und das Jahr 2 (oder 3) des Probus das des Amtsantritts des Anatolius.

Nr. 34 (s. v. S. 34 u. 41). Während in der Chronik die Invasion des Manichäismus auf das 4. Jahr des Probus angesetzt ist (Hieron. bietet das 2. Jahr, aber Syncellus stimmt mit dem Armen. überein), begnügte sich Eusebius in der KGesch. (VII, 31) mit einer ganz allgemeinen Zeitbestimmung (in der Zeit vom Tode Aurelians bis zum Regierungsantritt Diocletians, s. c. 30, 22).

Die Chronik bietet also — die Litteratur- und Lehrgeschichte anlangend — nur in folgenden Fällen ein genaues Datum, wo die KGeschichte ein solches nicht bietet: für Basilides, für Justin (2), für Apollinaris, Melito und den Montanismus, für Dionysius Cor., für Irenäus, für Clemens Alex. (2), für die Confession des Alexander,

für Musanus, für Origenes, für Eusebius und Anatolius Laod. und für den Manichäismus.[1]) Dagegen bietet die Kirchengeschichte nur ein genaues Datum, welches die Chronik nicht hat, nämlich für das Martyrium der gallischen Christen. An mehreren Stellen nennt die KGeschichte das Datum ausdrücklich, welches wir in der Chronik finden, und erweckt somit ein gutes Vorurtheil auch für die anderen Daten. Dass Eusebius, wo er in der Chronik ein bestimmtes Datum giebt, dies einfach aus der Luft gegriffen oder willkürlich construirt hat, kann an keinem Punkte wahrscheinlich gemacht werden. Wohl aber ist daran zu erinnern, dass er auch in der Chronik nicht alles, was er erzählt, an ganz bestimmte Daten geheftet hat. Somit ist es möglich, dass eines oder das andere jener eben aufgeführten Daten kein bestimmtes gewesen ist, die Notiz vielmehr in einer Seitencolumne neben den Kaiserregierungen gestanden hat.[2]) Hieronymus hat das völlig verwischt, indem in seiner Übersetzung alle Eintragungen zu bestimmten Daten gesetzt sind. Der Armenier hat allerdings durch seine Eintragungen ad annum und post annum die ursprüngliche Ökonomie des Originals bewahrt, aber wer bürgt uns dafür, dass er sie in jedem Punkte treu bewahrt hat?

Indessen auch zugestanden, dass jene 12—14 Eintragungen im Original zu einem bestimmten Jahr gestellt waren — in der That ist das für die meisten unter ihnen wahrscheinlich —, hat sie der Autor selbst desavouirt, weil er sie in der KGesch. nicht wiederholt hat? Keineswegs. In der KGesch. hat er, wie gezeigt worden ist, nur nach Kaiserregierungen erzählen wollen und abgesehen von den Bischofslisten und besonderen Fällen (namentlich aus der politischen Geschichte und in der Biographie des Origenes) sich um die einzelnen Kaiserjahre nicht gekümmert. Es genügte ihm, die Litteratur- und Häresiengeschichte nach den Abschnitten, die die Kaiserregierungen boten, zu erzählen.[3]) Niemand wird in Abrede stellen, dass die für die

---

1) Unter diesen Daten legen nur die in Bezug auf Basilides, Justin, Clemens und vielleicht noch das Irenäus betreffende die Möglichkeit nahe, dass sie aus einer chronologischen Quelle stammen, die übrigen erklären sich befriedigend aus den Originalstudien des Eusebius.

2) Es ist vielleicht bemerkenswerth, dass Hieronymus, der in de vir. inl. sonst, wo es irgend möglich war, aufs Jahr bestimmte Daten angiebt, bei Basilides schreibt: „moratus est Basilides in Alexandria temporibus Hadriani".

3) In den Citaten, die er aus seinen Quellen bietet, steckt allerdings mancherlei bunter chronologischer Stoff; aber eben nur in den Citaten, und er wird selten chronologisch entwickelt. Eine Ausnutzung wie die IV, 26, 3 (*Ἐν μὲν οὖν τοῖς περὶ τοῦ πάσχα τὸν χρόνον καθ' ὃν συνέταττεν ἀρχόμενος σημαίνει*

Bischöfe Eusebius und Anatolius von Laodicea in der Chronik angegebenen Jahre zuverlässig sind; dennoch hat sie Eusebius in der KGesch. nicht repetirt, weil ihm eine so genaue Bestimmung hier überflüssig erschien. Also darf man auch die übrigen oben bezeichneten Daten der Chronik für solche halten, die dem Eusebius selbst nicht zweifelhaft waren, resp. für die er gute Gründe zu haben glaubte.

Die „Chronik" bietet — für die Kirchengeschichte — die geschichtlichen Themata möglichst nach Kaiserjahren geordnet; die „historica ecclesiastica" bietet wesentlich in derselben Reihenfolge die Ausführungen zu diesen Thematen nach Kaiserregierungen geordnet.

Eine „christliche Chronologie" oder eine Periodisirung der Geschichte auf Grund kirchlicher Marksteine gab es also für Eusebius nicht. Dies ist um so merkwürdiger, als, wie wir noch sehen werden, Ansätze zu einer „christlichen" Chronologie längst vorhanden waren, nämlich nach Bischofsregierungen. Die Bischofsregierungen, so ausserordentlich wichtig sie dem Eusebius sind, haben ihm doch nicht das Knochengerüste für seine KGeschichte geboten. Woran liegt das? Diese Frage ist jüngst von Heinrici[1]), wie mir scheint wesentlich richtig, beantwortet worden. Für Eusebius ist der Hauptbegriff der der *διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων*. Damit meint er aber nicht nur — wie er von abendländischen, an Irenäus, Tertullian und Cyprian gebildeten Theologen gewöhnlich missverstanden wird — die bischöflichen Successionen, sondern alle Zeugen, die den Zusammenhang der Kirche mit den Ursprüngen sichern und die treue Bewahrung der Lehren der Kirche gewährleisten. Der Episkopat ist ihm also nur ein Moment innerhalb der *διαδοχαί* der h. Apostel;[3]) die Continuität der Lehrer ist ebenso wichtig, wie die Ausführungen in der KGesch. beweisen. Eben deshalb stellt sich in der Bischofsreihe nicht ausschliesslich die apostolische Dynastie dar. Dann aber wäre es missverständlich gewesen, die Bischofs-Successionen allein zum Knochengerüste der Geschichte der Wahrheit zu machen. Daher verzeichnet er sie innerhalb der Geschichte, aber er schliesst nicht die ganze Geschichte an sie an. Dass er die Geschichte nach Kaiserregierungen erzählt, ist also, so paradox es scheinen mag, ein Beweis seines idealen, man kann auch

---

ὁ Μελίτων ἐν τούτοις· ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας κτλ.) findet sich selten.

1) Beiträge z. Geschichte u. Erklärung des N. T.'s. Erstes Buch (1894) S. 6 f.

2) Nach Heinrici kann es scheinen, als sei der Episkopat hier überhaupt auszuschliessen

sagen ideal-theokratischen Standpunkts. Es handelt sich letztlich um die Fortpflanzung der immer gleichen „Wahrheit", des θεῖος λόγος, nicht um die Entwicklung eines irdischen Instituts, auch nicht primär um die Hierarchie. Diese Fortpflanzung der Wahrheit ist etwas absolut Stetiges innerhalb des Verlaufs der irdischen Geschichte. Man wird daher ihrer Eigenart am besten gerecht, wenn man in den Abschnitten der irdischen Geschichte ihren siegreichen Fortgang aufweist. Aber freilich sind die Bischofslisten von ganz besonderem Werthe; denn die Lückenlosigkeit der Überlieferung der Wahrheit lässt sich, wenn einmal gewisse Prämissen zugestanden sind, an ihnen — und eigentlich nur an ihnen — eindrucksvoll demonstriren.[1])

Excurs I: Die διαδοχαί der kirchlichen Lehrer.

Die am Schluss des vorigen Capitels mitgetheilte wichtige Beobachtung, dass die *διαδοχαί* sich nach Eusebius nicht nur durch die Bischofsreihen vollziehen, sondern auch durch alle, *ὅσοι κατὰ γενεὰν ἑκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον*,[2]) lässt sich an der Ökonomie der KGeschichte im Einzelnen genau nachweisen, und zwar vertreten eben die Kaiserregierungen die aufeinanderfolgenden *γενεαί*. Schon in den Texten u. Unters. I, 1 S. 136 ff. habe ich gezeigt, mit welcher Mühe und Kunst Eusebius den Hegesipp und Justin in das Zeitalter Hadrians hineinzieht, um auch für dieses Zeitalter gegenüber der Häresie

1) Um des Eusebius chronologische Angaben in ihrer Dürftigkeit und Beschränkung zu verstehen, muss man aber auch nicht vergessen, dass seine eigenen chronologischen Kenntnisse über die Chronologie der Kaiser und der Bischöfe kaum hinausgingen. Was er sonst beigebracht hat, haben ihn seine zahlreichen und guten Quellen gelehrt; aber er war in der Regel nicht im Stande, das Beigebrachte richtig zu würdigen und chronistisch zu verwerthen, weil er keine Mittel besass, provincielle chronologische Angaben auf die Kaisergeschichte (geschweige auf Jahre Abraham's) zu reduciren und dadurch erst brauchbar zu machen. Wie viele Angaben dieser Art enthielten z. B. seine kleinasiatischen Quellen mit ihren zahlreichen bestimmten Notizen, dass sich dies und dies unter dem Proconsul N. N. zugetragen habe! Allein Eusebius vermochte damit nichts anzufangen (mit Recht hat Zahn, Forsch. V S. 3 ff. 9 f. hierauf aufmerksam gemacht). Somit blieb ihm nichts übrig, als die Kirchengeschichte, obgleich sie der Idee nach keineswegs nur die Hierarchie als Träger der Überlieferung darstellen sollte, doch wesentlich am Faden der bischöflichen Successionen zu erzählen. Er konnte den Schein nicht verscheuchen, als sei die Kette der Lehrer, die von Generation zu Generation die Wahrheit vertreten und vertheidigt haben, minder werthvoll als die Kette der Bischöfe, weil er ihre ununterbrochene und in einander greifende Wirksamkeit nicht sicher zur Darstellung zu bringen vermochte.

2) H. e. praef. 1.

namhafte kirchliche Lehrer zu gewinnen. Ich urtheile jetzt nicht mehr ganz so ungünstig über dieses Verfahren des Eusebius wie damals, aber an dem Nachweise selbst vermag ich nichts zu ändern. Folgende Übersicht mag die Succession der Lehrer in der KGesch. beweisen:

1) Die Zeit bis zum Anfang der Regierung Trajans (bis III, 31): Die Apostel selbst.

2) Die Regierung Trajans (bis IV, 2): Die Apostelschüler Polykarp, Papias, Ignatius, Clemens Rom., Quadratus, die Töchter des Philippus, *καὶ ἄλλοι πλείους* — nämlich die vielen namenlosen Evangelisten — *τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς* (III, 37, 1).[1]

3) Die Regierung Hadrians (bis IV 9): Quadratus (Zusammenhang mit der apostolischen Zeit) und Aristides; Hegesipp und Justin. Nur die beiden letzteren vermag Eusebius IV, 7, 15 ff. zu nennen unter den angeblich „Vielen", die die Wahrheit zu den Zeiten Hadrians gegen die Häresieen erweckt haben; sieht man aber näher zu, so deutet er selbst an, dass sie gar nicht in diese Zeit gehören.

4) Die Regierung des Antoninus Pius (IV, 14, 9): (Irenäus), Hegesipp, Justin und noch Polykarp.

5) Die Regierung des M. Aurel (bis V, 8): Justin, Hegesipp, Dionysius Cor., Pinytus, Philippus, Apollinaris, Melito, Musanus, Modestus, Theophilus Antioch. (Bardesanes), Irenäus.

6) Die Regierung des Commodus (bis V, 26): Pantänus, Clemens Alex.[2]), Rhodon, Apollinaris und die anderen antimontanistischen

---

1) Hier ist besonders deutlich, dass der Begriff der *διαδοχή* nicht hierarchisch-klerikal zu verstehen ist. Mit Recht verweist Heinrici, a. a. O. S. 6 n. 1 auch darauf, dass Eusebius h. e. III, 10, 4 den Ausdruck *ἡ τῶν προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή* des Josephus wiedergegeben hat. Er konnte ihn unbesorgt aufnehmen, weil er selbst nicht nur eine *διαδοχή* der Bischöfe kennt. Die *πρώτη διαδοχὴ τῶν ἀποστόλων* III, 37, 4 ist nicht die erste bischöfliche Succession, sondern die erste *γενεά* nach den Aposteln. Ebenso ist die *ὑπόθεσις τῶν διαδόχων* VII, 32, 32 nicht die „Geschichte der Bischofsreihen", wie man übersetzt hat, sondern die Geschichte der Bischöfe und trefflichen Lehrer; solche hat er auch kurz vorher genannt. In VIII praef. nimmt Eusebius den Ausdruck wieder auf; er schreibt aber nun: *τὴν τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ὅλοις ἑπτὰ περιγράψαντες βιβλίοις*, setzt also an die Stelle von *ἡ τῶν διαδόχων ὑπόθεσις* den Ausdruck *ἡ διαδοχή* und beweist damit, dass es ihm letzlich auf die Überlieferung der Sache, nämlich der geoffenbarten Wahrheit, nicht auf Personen ankommt.

2) Ausdrücklich wird bei Clemens (s. auch bei Irenäus) darauf hingewiesen, dass er in einer Succession von Lehrern gestanden, die bis zu der Apostelzeit hinaufreicht, s. besonders V, 11, 2: *τοὺς ἐμφανεστέρους ἧς κατείληφεν ἀποστολικῆς διαδοχῆς ἐπισημαινόμενος.*

Schriftsteller (Miltiades, Apollonius etc.), Irenäus [1]), (Schriftsteller im Osterstreit).

7) Die Regierung des Septimius Severus (bis VI, 8, 7): Heraklit, Maximus, Candidus, Apion, Sextus, Arabianus, ein dem Namen nach Unbekannter (V, 28), (Origenes), Clemens Alex., Judas.

8) Die Regierung des Caracalla (bis VI, 20): Alexander v. Jerusalem [2]), Serapion, Clemens Alex., Origenes, Heraklas, mehrere Schriftsteller, z. B. Beryll, Hippolyt, Cajus.

9) Die Regierung des Elagabal und Alexander Severus (bis VI, 27): Origenes, Hippolyt.

10) Die Regierungen des Maximin und Gordian (bis VI, 33): Origenes, (Dionysius Alex.), Gregorius Thaum., Julius Africanus.

11) Die Regierung des Philippus (bis VI, 38): Origenes.

12) Die Regierung des Decius (bis VI, 46): Dionysius Alex., Cornelius, Cyprian.

13) Die Regierung des Gallus (bis VII, 9): Dionysius Alex.

14) Die Regierungen des Valerian und Gallienus (bis VII, 30, 3): Dionysius. [3])

15) Die Regierungen des Claudius und Aurelian (bis VII, 28, 21): Malchion.

16) Die Regierungen bis zu Diocletian's Verfolgung (bis VII, 32, 32): Dorotheus, Eusebius und Anatolius Laod., Pamphilus, Pierius, Meletius, Achillas.

An einigen Stellen der Kirchengeschichte leuchtet hervor, dass in Euseb's Quellen aus dem montanistischen Streit von beiden Parteien auf prophetische Successionen Werth gelegt worden ist; doch hat Eusebius selbst für diese kein Interesse gehabt, wenigstens keines, das über den Streit hinausreichte.

---

1) Man beachte, dass Eusebius V, 20, 1 sagt, Irenäus zeige in seinem Buch *περὶ ὀγδοάδος*, dass er *κατειληφέναι τὴν πρώτην τῶν ἀποστόλων διαδοχήν*. Auch hier ist nicht an die bischöfliche Succession, sondern an die erste Generation treuer Zeugen nach den Aposteln gedacht. Ausserdem wird er als Schüler Polykarps bezeichnet, und auf seine Mittheilungen aus den Reden eines apostolischen Presbyters wird hingewiesen.

2) In VI, 9, 1 kommt der Ausdruck *παράδοσις τῶν κατὰ διαδοχὴν ἀδελφῶν* vor. Er bedeutet nicht die bischöfliche Succession, sondern ganz allgemein die Überlieferung von Generation zu Generation, hier in Bezug auf eine Anekdote.

3) In VII, 19 sind *οἱ κατὰ διαδοχὴν ἀδελφοί* in Jerusalem, welche den noch existirenden „Thronsessel" des Jacobus hoch halten, natürlich nicht Bischöfe, sondern die aufeinanderfolgenden Generationen von Laien.

Excurs II: Die Daten in Hieronymus' Schrift de viris illustribus.

Die Schrift de vir. illustr. ist 14—15 JJ. nach der Chronik abgefasst und fusst, wie bekannt, wesentlich auf der — häufig sehr flüchtig ausgeschriebenen — Kirchengeschichte Euseb's. Sie folgt auch in der Reihenfolge der berühmten Schriftsteller fast durchweg dem Gange jenes Werkes. Weiter aber: auch die Art der Datirung ist in der Regel den Datirungen Euseb's in der Kirchengeschichte entnommen, und zwar hat Hieronymus sehr wohl eingesehen, was den Späteren häufig entgangen ist, dass Eusebius die Schriftsteller nach Kaiserregierungen — gewöhnlich ohne jede nähere Angabe — datirt hat. Hieronymus' chronologische Angaben sind somit ein Beweis, dass wir die des Eusebius (sein *κατὰ τούτους, ἐν τούτῳ* etc.) richtig verstanden haben, und dass man in der Regel nicht berechtigt ist, von Eusebius (KGesch.) genauere Datirungen zu erfragen, als die nach der Kaiserregierung.

So hat Hieronymus, wenn wir bei cap. 15 seiner Schrift beginnen, dem Eusebius folgend — freilich hier und da flüchtig, fehlerhaft und auch willkürlich, namentlich wo er zwei Kaiser nennt oder „maxime floruit" sagt — lediglich nach Kaisern datirt in den capp. 17 [1]), 19 (Quadratus), 20 (Aristides, aber mit dem willkürlichen Zusatz „eodem tempore quo et Quadratus"), 21 (s. die Bemerkung über Basilides), 24—40, 42—51, 53, 59 [2]), 60, 62, 63, 66, 67, 71—73, 75, 76 [3]), 77—83. Keine Daten giebt er für Papias (18), Agrippa Castor (21), Minucius Felix (58) und Victorinus (74); nach der Zeit des Origenes datirt er dessen Schüler und Freunde Ammonius (55), Ambrosius (56), Tryphon (57), Gregorius Thaumaturgus (65). Pontian (68) wird einfach als Diacon des Cyprian bezeichnet, Novatian (70) nach seinem Rivalen Cornelius datirt.

Es bleiben somit nur 10 Datirungen nach [4]), die genauer sind:

---

1) Hier setzt er nach der KGesch. Euseb's hinzu, dass Polykarp unter Anicet nach Rom gekommen sei, aber „sub imperatore Antonino Pio". Den Tod verlegt er auf Grund einer flüchtigen Betrachtung des Eusebius „regnante Antonino et Lucio Aurelio Commodo".

2) Hier — bei Cajus — nennt er noch den Bischof Zephyrin, weil Eusebius ihn nennt, schreibt aber „Caius sub Zephyrino Romanae urbis episcopo id est sub Antonino Severi filio".

3) Hier fügt er der Bestimmung für Pierius „sub Caro et Diocletiano principibus" noch hinzu „tempore quo eandem ecclesiam Theonas episcopus regebat", was aus Eusebius hervorging.

4) Rechnet man die Angabe hinzu, dass Quadratus (19) dem Hadrian seine *Schrift überreicht* hat, als derselbe in Athen weilte, so sind es elf.

15) Clemens: „obiit tertio Traiani anno."

16) Ignatius: „passus est anno undecimo Traiani."

41) Serapion: „undecimo Commodi imperatoris anno Antiochiae episcopus ordinatus.

Diese drei Daten stammen aus der Chronik.[1])

22) Hegesipp: hier werden nach Euseb's KGeschichte genauere Daten gegeben, darunter auch das (irrthümliche) Datum: Hadrian.

23) Justin: Die Zeitbestimmungen werden nach den beiden Apologieen gegeben (s. die KGesch.).

52) Der Chronograph Judas: hier wird das 10. Jahr des Severus für die Chronographie gegeben (s. die KGesch.).

54) Origenes: hier werden viele Zeitbestimmungen gegeben für den Verlauf seines Lebens (s. die KGesch.).

61) Hippolyt: es wird bemerkt, dass seine Chronik bis zum 1. Jahr des Alexander reicht (s. die KGesch.).

69) Dionysius Alex.: Hier finden sich mehrere indirecte Zeitbestimmungen (s. die KGesch.); sodann die Bemerkung: „Moritur XII. Gallieni anno," s. die KGesch. und die Chronik, wo aber das 11. Jahr gegeben ist.

64) Geminus (Antiochiae ecclesiae presbyter): „florens sub Alexandro principe et episcopo urbis suae Zebenno, eo vel maxime tempore, quo Heraclas Alexandrinae ecclesiae pontifex ordinatus est." Das ist die einzige der KGesch. gegenüber selbständige und werthvolle chronologische Angabe in der Schrift de vir. ill. Geminus kommt übrigens in der KGesch. Euseb's nicht vor; Hieronymus hat ihn auch in seine Chronik aufgenommen. Die dort gegebene Zeitbestimmung 2244 Abr. = 6 Alexand. stimmt mit der hier vorliegenden nicht genau; denn Zebennus ist zu 2245 gesetzt und Heraclas zu 2247. Für die Chronologie der altchristlichen Litteratur ist nach dem Ausgeführten die Schrift des Hieronymus, abgesehen von der letzten Notiz, die aber auch die Chronik bietet, völlig werthlos.

---

1) Doch stimmt genau nur das Jahr für Serapion. In der Schoene'schen Ausgabe der Chronik steht der Tod des Clemens und Ignatius zum 2. resp. 10. Jahr Trajan's; man darf wohl nach den Stellen oben corrigiren.

Viertes Capitel.

Die ältesten Bischofslisten.[1])

1) Die Listen des Eusebius in der Chronik und Kirchengeschichte.

a) Die Chronik (Armen. nach der Ausgabe von Schoene).

Ann. 2049 Abr. = Tiber. 20 Hierosolymitarum I. episcopus ab apostolis ordinationem accipit Iacobus frater domini nostri Iesu Christi.

„ 2055 „ = Gaius 3 Petrus apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur ibique evangelium praedicat et commoratur illic antistes ecclesiae (Syncell. προέστη) annis XX.

„ 2057 „ = Claudius 1 Marcus evangelista, interpres Petri, in Egiptum et Alexandriam profectus uncti domini verbum annuntiabat.

„ 2058 „ = „ 2 Primus Antiochiae episcopus constituitur Euodius.

„ 2070 „ = „ 14 Paulus.... vinctus Romam mittebatur.

„ 2077 „ = Nero 7 Post Marcum evangelistam Alexandrinorum ecclesiae episcopus constituitur Ananius quique tenuit primatum annis XXVI. Iacobum fratrem domini .... lapidibus interfecerunt Iudaei. Succedit autem in throno episcopatus eius Simeon, qui et Simon.

„ 2082 „ = „ 12 Romanae ecclesiae post Petrum episcopatum excepit Linus annis XIV.

1) Die neuere Litteratur über die ältesten Bischofslisten beginnt mit Mommsen's Abhandlung, Über den Chronographen v. J. 354 (Abh. der philolog. hist. Classe d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1850) I S. 549 ff. Schoene, Eusebii Chronic. libr. II Tom. II 1866, Tom. I 1875. v. Gutschmid, De temporum notis quibus Eusebius utitur 1868. Lipsius, Die Papstverzeichnisse des Eusebius und der von ihm abhängigen Chronisten 1868. Ders., Chronologie d. röm. Bischöfe bis z. Mitte des 4. Jahrh. 1869. Ders., Neue Studien z. Papstchronologie (Jahrbb. f. protest. Theol. 1879 V S. 385 ff. 1880 VI S. 78 ff. 233 ff.). Hort, Academy 15. Sept. 1871 (Rec. über Lipsius' Chronologie). Salmon, Chronology of Hippolytus (Hermathena I S. 82 ff.). Duchesne, Étude sur le Liber Pontif. 1877. Harnack, Die Zeit des Ignatius u. d. Chronol. d. antioch. Bischöfe usw. 1878. v. Gutschmid, Theol. Litztg. 1880 Nr. 4. Erbes, Jahrbb. f. protest. Theol. 1878 IV S. 690 ff. 1879 V S. 464 ff. 618 ff. Ztschr. f. KGesch.

b) Die Chronik (Hieron. nach der Ausgabe von Schoene).

Ann. 2048	= Tiber. 19	Ecclesiae Hierosolymarum primus episcopus ab apostolis ordinatur Jacobus frater domini.
„ 2058	= Claud. 2	Petrus apostolus cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat.
„ 2059 (Ms. F 2058, B 2060)	= „ 3	Marcus evangelista interpres Petri Aegypto et Alexandriae Christum adnuntiat.
Ann. 2060 (F 2059)	= Claud. 4	Primus Antiochiae episcopus ordinatur Euodius.
Ann. 2072	= Nero 2	Paulus ... vinctus Romam mittitur.
„ 2078 (PF 2077)	= „ 8	Iacobus frater domini quem omnes Iustum appellabant a Iudaeis lapidibus opprimitur, in cuius thronum Symeon qui et Simo secundus adsumitur.
Ann. 2078 (F 2079)	= „ 8	Post Marcum evangelistam primus Alexandriae ecclesiae ordinatur episcopus Annianus qui praefuit ann. XXII.
Ann. 2084	= „ 14	Primus Nero super omnia scelera sua etiam persecutionem in Christianos facit in qua

IX S. 60 ff. Siegfried u. Gelzer, Eusebii Canon. Epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita 1884 (s. Liter. Centralbl. 17. April 1886). v. Gutschmid, Unters. über die syr. Epitome der Eusebischen Canones 1886. Lightfoot, Ignat. u. Polyc. 1887 Vol. II, 1 S. 450 ff. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1886. Lightfoot, S. Clement of Rome 1890 Vol. I: Early Roman Succession S. 201 ff. Harnack, Die ältesten Datirungen u. die Anfänge einer bischöfl. Chronologie i. Rom (Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. v. 7. Juli 1892). Mommsen, Chronica minora 1892 Vol. I S. 13 ff. (Chronograph v. 354). Ders., Die armenischen Handschriften der Chronik des Eusebius („Hermes“ 1895 S. 321 ff.). Frick, Chronica minora I (Hippolyti R. fragmenta chronologica 1892). — Meine oben bezeichnete Arbeit über die Chronologie der antiochenischen Bischöfe, die den folgenden Ausführungen z. Th. zu Grunde liegt, z. Th. durch sie corrigirt wird, erkläre ich hiermit für antiquirt.

Ann. 2083 Abr. = Nero 13 Nero super omnia delicta primus persecutiones in Christianos excitavit, sub quo Petrus et Paulus apostoli Romae martyrium passi sunt.

„ 2085 „ = Vespas. 1 Antiochiae secundus episcopus constitutus est Ignatius.

„ 2095 „ = Titus 1 Romanorum ecclesiae episcopatum secundus excepit Linus (!) annis VIII (hier ist einfach ein Schreibfehler für Anencletus anzunehmen; annis VIII om. N).

„ 2099 „ = Domitian. 3 Alexandrinorum ecclesiae episcopatum (secundus N) suscipit Abilius annis XIII.

„ 2103 „ = „ 7 Romanorum ecclesiae episcopatum III. excepit Clêmês annis IX.

„ 2110 „ = „ 14 Quartus ecclesiae Romanorum episcopus constituitur Evareus annis VIII (ad 2111 Z).

„ 2113 „ = Nerva 1 Alexandrinorum ecclesiae III. episcopus constituitur Cerdon annis XI.

„ 2119 „ = Traian. 6 Romanorum ecclesiae episcopatum excepit V. Alexander annis X.

Post ann. 2121/3 = „ 8/10 Traiano adversus Christianos persecutionem movente Simon Cleopae Hierosol. ecclesiae episcopus martyrium subiit, cui successit Iostus. Itidem (N add. „et Ignatius") Antiochensium episcopus martyrium passus est, post quem III. Antiochensium episcopus constitutus est Eron.

Ann. 2124 = Traian. 11 Alexandrinorum ecclesiae IV. episcopus constituitur Piitus annis XII.

„ 2125 = „ 12 Post Iostum in ecclesiae Hierosolymorum throno IV. successit Zacchaeus. Post quem V. Tobias, post quem VI. Beniamin, post quem VII. Iohannes, post quem VIII. Matathius, post quem IX. Philippus.

„ 2130 = „ 17 Romanorum ecclesiae episcopatum VI. recepit Xestus annis XI. (ad 2129 N).

„ 2136 = Hadr. 4 Alexandrinorum ecclesiae V. episcopus constituitur Iostus annis XI.

Post ann. 2137/9 = Hadr. 5/7 Hierosolymorum ecclesiae primatum post Philippum X. excepit Enecas, post quem XI. Jostus, post quem XII. Levi, post quem XIII. Ephrem,

Petrus et Paulus gloriose Romae obcubuerunt.

Ann. 2084 = Nero 14 Post Petrum primus Romanam ecclesiam tenuit Linus ann. XI.

Post ann. 2084 i. e. ad olymp. 212 = Nero 14 Antiochiae secundus episcopus ordinatur Ignatius.

Ann. 2096 = Tit. 2 Romanae ecclesiae secundus constituitur episcopus Anacletus ann. XII (Mss. auch Cletus, Clemens, Anicletus).

„ 2100 = Domit. 4 Secundus Alexandrinae ecclesiae constituitur episcopus Abilius qui praefuit ann. XIII.

„ 2108 = „ 12 Tertius Romanae ecclesiae episcopus praefuit Clemens ann. IX.

„ 2113 = Nerva 1 Alexandriae ecclesiae tertius episcopus praefuit Cerdo ann. XI.

„ 2115 = Traian. 2 Romanae ecclesiae episcopatum quartus (A 2114) suscipit Euaristus ann. IX.

Ann. 2122 = „ 9 Alexandrinae ecclesiae quartus episcopus ordinatur nomine Primus ann. XII.

„ 2123 = „ 10 Traiano adversum Christianos persecutionem movente Simon filius Clopae qui in Hierosolymis episcopatum tenebat crucifigitur, cui succedit Iustus.

„ 2123 = „ 10 Ignatius quoque Antiochenae ecclesiae episcopus Romam perductus bestiis traditur, post quem tertius constituitur episcopus Heron.

„ 2125 = „ 12 Quintus Romanae ecclesiae episcopatum (A 2126) tenet Alexander annis X.

Ann. 2128 = „ 15 Post Iustum ecclesiae Hierosolymitanae epi-(AFP 2127) scopatum quartus suscepit Zaccheus, post quem quintus Tobias, cui succedit sextus Beniamin, ac deinde septimus Iohannes, octavus Matthias, in cuius locum nonus constituitur Filippus.

Ann. 2135 = Hadr. 3 Romanae ecclesiae sextus episcopatum tenet Xystus annis X.

„ 2135 = „ 3 Alexandrinae ecclesiae V. constitutus episcopus Iustus annis XI.

„ 2140 = „ 8 Hierosolymis X. post Filippum constituitur episcopus Seneca, post quem XI. Iustus, cui

post quem XIV. Ioseph, post quem XV. Iuda. Hi omnes ex circumcisione episcopi perseverarunt usque ad obsidionem Hadriani.

Ann. 2140 = Hadr. 8 Romanorum ecclesiae episcopatum excepit septimus Telesphorus annis XI.

„ 2144 = „ 12 Antiochiae IV. episcopus constitutus est Cornelius.

„ 2148 = „ 16 Alexandrinorum ecclesiae VI. episcopus Eumennes annis XIII (ad 2147 N).

„ 2150 = „ 18 Romanae ecclesiae episcopatum excepit VIII. Higinus annis IV.

„ 2152 = „ 20 Hierosolymitanorum ecclesiae primus ex ethnicis episcopus constitutus est Marcus annis XVI. („annis“ ist zu tilgen; Marcus ist der 16. Bischof) deficientibus ex circumcisione episcopis.

„ 2154 = Pius 1 Romanorum ecclesiae episcopatum IX. excepit Pius annis XV.

„ 2158 = „ 5 Antiochiae episcopus constitutus est Eron.

„ 2168 = „ 15 Romanorum ecclesiae episcopatum X. excepit Nicitus annis XI. sub quo Polycarpus Romam veniens multos ex haereticis convertit.

„ 2171 = „ 18 Alexandrinorum ecclesiae episcopatum VIII. excepit Celadion annis XIV.

„ 2176 = „ 23 Hierosolymitanorum ecclesiae episcopatum suscepit XVII. Casianus. post quem XVIII. Poplius, post quem XIX. Maximinus, post quem XX. Iulianus, post quem XXI. Gaianus, post quem XXII. Simmachus, post quem XXIII. Gaius, post quem XXIV. Iulianus, post quem XXV. Apion (ad 2173 Z).

„ 2180 = M. Aurel. 4 Romanorum ecclesiae XI. episcopus constitutus Soter annis VIII.

„ 2185 = „ 9 Romanorum ecclesiae XII. episcopus constitutus est Agripinus annis IX. (soll heissen Alexandr. eccl. IX. episc. Agrippinus ann. XII).

„ 2185 = „ 9 Antiochenorum ecclesiae VI. episcopus constitutus est Theophilus, cuius multi libri hucusque circumferuntur (ad 2186 Z).

„ 2189 = „ 13 Romanorum ecclesiae episcopatum XIII. excepit Eleutherius annis XV.

„ 2193 = „ 17 Antiochensium VII. episcopus constitutus est Maximus.

succedit XII. Levi, post quem XIII. Efres, XIV. Ioses, XV. Iudas. hi omnes usque ad eversionem quam ab Hadriano perpessa est Hierusalem ex circumcisione episcopi praefuerunt.

Ann. 2144 = Hadr. 12 Romanae ecclesiae episcopatum suscepit VII. Telesforus ann. XI.

„ 2144 = „ 12 Antiochiae constituitur IV. episcopus Cornelius.

„ 2146 = „ 14 Alexandrinae ecclesiae VI. episcopus praefuit Eumenes ann. XIII.

„ 2151 = „ 19 Hierosolymae primus ex gentibus constituitur episcopus Marcus cessantibus his qui fuerant ex Iudaeis.

„ 2154 = Pius 1 (AF 2155) Romanae ecclesiae episcopatum VIII. suscipit Hyginus ann. IV.

Ann. 2158 = „ 5 Romanae IX. ordinatur episcopus Pius ann. XV.

„ 2158 = „ 5 Antiochiae V. constituitur episcopus Eros.

„ 2159 = „ 6 Alexandriae VII. episcopatum suscepit Marcus ann. X.

„ 2169 = „ 16 (A 2167) Alexandrinae ecclesiae VIII. episcopus praefuit Celadion ann. XIV.

Ann. 2173 = „ 20 (A 2171, F 2169) Romanae ecclesiae X. episcopatum tenet Anicetus ann. XI, sub quo Polycarpus Romam veniens multos ab haeretico errore correxit.

Ann. 2176 = „ 23 (A 2175) Hierosolymae episcopatum post Marcum XVII. suscipit Cassianus, post quem XVIII. Publius, cui succedit XIX. Maximus, XX. Iulianus, XXI. Gaianus, XXII Symmachus, XXIII Gaius, XXIV Iulianus, XXV Capito.

Ann. 2182 = M. Aurel. 6 Alexandrinae ecclesiae IX. episcopus praefuit Agrippinus ann. XII.

„ 2185 = „ 9 Romanae ecclesiae episcopatum suscepit XI. Soter ann. VIII.

„ 2185 = „ 9 Antiochenae VI. episcopus ordinatur Theofilus, cuius plurima ingenii opera exstant.

„ 2193 = „ 17 (A 2192) Romanae ecclesiae XII. episcopatum suscipit Eleutherus ann. XV.

Ann. 2193 = „ 17 Antiochenae VII. episcopus constituitur Maximus.

ın. 2197 = Commod. 2 Alexandrinorum ecclesiae X. episcopus
stitutus est Iulianus annis X.
ıst. ann. 2197/2200 = Commod. 2/5 Hierosolymitanorum ecclesiae X
episcopus constitutus est Maximus, post
XXVII. Antoninus, post quem XXVIII. V
post quem XXIX. Dulichianus, post quem X
Narcêsus, post quem XXXI. Dius, post
XXXII. Germanion, post quem XXXIII.
dianus, post quem XXXIV. rursum
Narcêsus praedictus. tot in Hierusalem ep
pis constitutis non convenit nobis singul
tempora disponere, eo quod non inver
integros annos praefecturae (Zu 2199 Z).
ın. 2202 = Commod. 7 Romanorum ecclesiae episcopatum (XI
accepit Bector annis XII.
„ 2206 = „ 11 Alexandrinorum ecclesiae episcopatum
excepit Demetrius annis XLIII.
„ „ = „ „ Antiochenorum ecclesiae VIII. episc
constitutus est Serapion (Zu 2205 Z).
„ 2210 = Sever. 1 (Hierosolymitanorum ecclesiae XXXV.
XXXIV] episcopus constitutus est Narc
Caesariensium vero ecclesiae Policrate
Bachilus episcopus Asianorum provinciae
tores cognoscebantur).
„ 2216 = „ 7 Romanorum ecclesiae episcopatum ac
XIV. Zephrinus annis XII.
„ 2228 = Caracal. 1 Antiochensium IX. episcopus constitutu
Asclipides.
„ 2229 = „ 2 Romanorum ecclesiae episcopatum ex
Calistatus annis IX (Z 2228).
„ 2231 = „ 4 Hierosolymitanorum ecclesiae XX
[XXXV] episcopus dignus habebatur
xander, dum viveret Narcêsus [Z 223
„ 2233 = „ 6 Antiochensium episcopus X. constitutu
Philippus.
„ 2236 = Elagab. 1 Romanorum ecclesiae episcopatum ex
XVI. Urbanus.
„ 2245 = Alexand. 6 Antiochiae XI. episcopus constitutu
Zebennus.
„ 2246 = „ 7 Romanorum ecclesiae episcopatum
excepit Pontianus annis IX.
„ 2250 = „ 11 Alexandrinorum ecclesiae XII. epis
constitutus est Heraclas annis XVI.

Ann.	Kaiserjahr	
Ann. 2195	= M. Aurel. 19	Alexandrinae ecclesiae X. episcopatum sortitur Iulianus ann. X.
„ 2201 (A 2200)	= Commod. 6	Hierosolymis XXVI. ordinatur episcopus Maximus, post quem XXVII. Antoninus, XXVIII. Valens, XXIX. Dulicianus, XXX. Narcissus, XXXI. Dius, XXXII. Germanio, XXXIII. Gordius, XXXIV. rursum Narcissus. tantis aput Hierosolymam episcopis constitutis non potuimus discernere tempora singulorum, eo quod usque in praesentem diem episcopatus eorum anni minime salvarentur.
„ 2205 (A 2203)	= „ 10	Alexandriae XI. constituitur episcopus Demetrius ann. XLIII.
Ann. 2206 (AF 2205)	= „ 11	Serapio VIII. Antiochiae episcopus ordinatur.
Ann. 2209	= Pertin. 1	Romae episcopatum suscipit XIII. Victor ann. X, cuius mediocria de religione exstant volumina.
„ 2211	= Sever. 3	(Narcissus Hieros. episcopus et Theophilus Caesariensis Polycarpus [!] quoque et Bacchylus Asianae provinciae episcopi insignes habentur).
„ 2217 (A 2216)	= „ 9	Romae XIV. episcopatum suscipit Zefyrinus.
Ann. 2227 (A 2225, B 2228)	= Caracall. 1	Antiochiae nonus episcopus constituitur Asclepiades.
Ann. 2228 (A 2227)	= „ 2	Alexander XXXV. Hieros. episcopus ordinatur adhuc vivente Narcisso et cum eo pariter ecclesiam regit.
Ann. 2234	= Macrin. 1	Antiochiae X. episcopus constituitur Filetus.
„ 2236 (A 2235)	= Elagab. 2	Romanae ecclesiae episcopatum suscepit XV. Callistus ann. V.
Ann. 2241 (A 2240)	= Alexand. 3	Romanae ecclesiae XVI. ordinatur episcopus Urbanus ann. IX.
„ 2245	= „ 7	Antiochiae XI. constituitur episcopus Zebennus.
„ 2247 (A 2246)	= „ 9	Alexandrinae ecclesiae XII. episcopus ordinatur Heraclas ann. XVI.

Ann. 2256 = Gordian. 1 Romanorum ecclesiae episcopatum XVIII. excepit Anterus mense 1. post quem XIX. Fabianus annis XIII (Z 2254).

„ 2264 = Philipp. 3 Romanorum ecclesiae episcopatum excepit XX. Cornelius annis III.

„ 2265 = „ 4 Alexandrinorum ecclesiae XIII. episcopus constitutus est Dionêsius. Dionêsius iste vir disertissimus suis temporibus valde clarebat (Z 2264).

„ 2268 = „ 7 Romanorum ecclesiae XXI. episcopus constitutus est Lucius Mensibus II, post quem Stephanus annis II.

Post ann. 2269 = Decius 1 Alexandro Hierosolymis successit XXXVI. episcopus Mazbanus.

Ann. 2270 = Gall. et Volus. 1 Antiochenorum ecclesiae XII. episcopus constitutus est Babilas, post quem Fabianus.

„ 2271 = „ 2 Romanorum ecclesiae XXIII. episcopus constitutus est Xestus annis XI (XV N).

„ 2272 = Valerian. et Gallien. 1 Antiochiae IX. (XIV.) episcopus constitutus est Demetrius.

„ 2278 = „ „ 7 Antiochiae XV. episcopus constitutus est Polus Samosatenus, quique haereticus repertus eiectus est (N ad 2277).

„ 2279 = „ „ 8 Romanorum ecclesiae XXIV. episcopus constitutus est Dionêsius annis XII (IX N).

„ 2282 = „ „ 11 Alexandrinorum ecclesiae XIV. episcopus constitutus est Maximus annis XVIII (Z 2283).

„ „ = „ „ „ Hierosolymorum ecclesiae XXXVII. episcopus constitutus est Hymenus (Z 2281).

„ 2283 = „ „ 12 Polus Samosatenus sanos canones rescidit et Artemonis haeresim renovavit, in cuius deiecti locum sufficitur XVI. episcopus Domnus (Z 2282).

„ 2289 = Aurel. 1 Romanorum ecclesiae XXV. episcopus constitutus est Felix annis XIX.

Ann. 2250 = Alexand. 12 Romanae ecclesiae XVII. episcopatum (A 2248) suscipit Pontianus ann. V.

Ann. 2255 = Gordian. 1 Romae XVIII. episcopus ordinatur Antherus mense I, post quem XIX. Fabianus ann. XIII.

„ 2265 = Philipp. 5 Alexandrinae ecclesiae XIII. episcopatum (A 2264) tenuit Dionysius ann. XVII.

Ann. 2268 = Decius 1 Alexandro Hierosol. episcopo aput Caesaream Palaestinae ob martyrium interfecto et Antiochiae Babyla Mazabanus et Fabius episcopi constituuntur.

„ 2269 = Gall. et Volus. 1. Romanae ecclesiae episcopatum post (BPF 2268) Fabiani gloriosam mortem XX. suscipit Cornelius ann. II, qui et ipse martyrio coronatus est.

Ann. 2269 = „ „ 1 Antiochiae XIV. constituitur epi- (A 2270) scopus Demetrianus.

Ann. 2270 = „ „ 2 Romanae ecclesiae episcopatum tenet XXI. Lucius menses VIII, post quem XXII. Stefanus ann. III (al. II).

[„ 2271 = Valer. et Gallien. 1 Romanae ecclesiae episcopatum tenet XXIII. Xystus ann. VIII. Die Codd. ABP haben diese Eintragung nicht.]

„ 2277 = „ „ 7 Antiochiae XV. constituitur episco- (PB 2278) pus Paulus Samosatenus.

Ann. 2281 = „ „ 11 Alexandrinae ecclesiae XIV. episco- (A 2280) pus ordinatur Maximus ann. XVIII.

Ann. 2282 = „ „ 12 RomaeXXIV. episcopus constituitur (A 2281) Dionysius ann. IX.

Ann. 2283 = „ „ 13 Hierosol. episcopatum tenet Hyme- (A 2282) neus.

Ann. 2283 = „ „ 13 Paulus Samosat. a cunctorum prae- (BPS 2284) dicatione disciscens Artemonis heresin suscitavit, in cuius locum Antiochenae ecclesiae XVI. ordinatur episcopus Domnus.

Ann. 2288 = Aurel. 1 Antiochenae ecclesiae XVII. ordinatur episcopus Timaeus.

„ 2294 = Prob. 1 Romanae ecclesiae episcopatum XXV. suscipit Felix ann. V.

Ann. 2296 = Prob. 2 Romanorum ecclesiae XXVI. episcopus constitutus est [Eutichianus] mensibus II, post quem (XXVII.) Gaius annis XV.

„ 2302 = Car. 1 Alexandrinorum ecclesiae XVII. [XV.] episcopus Theonas annis XIX.

„ 2317 = Dioclet. 14 Hierosolymitanorum ecclesiae XXXVIII. episcopus Zahdas.

„ 2319 = „ 16 Hierosolymorum ecclesiae XXXIX. episcopus constitutus est Hermon.

Der armenische Text ist am Schluss verstümmelt (es fehlt ein Blatt).

Ann. 2297 =	Prob. 4	Antiochiae XVIII. constituitur episcopus Cyrillus.
„ 2298 =	„ 5	Romanae ecclesiae episcopatum suscipit XXVI. Eutychianus mensibus VIII, post quem XXVII. Gaius ann. XV.
„ 2299 =	„ 6	Alexandrinae ecclesiae XV. episcopus praefuit Theonas ann. XIX.
„ 2313 = (B 2314)	Dioclet. 12	Romanae ecclesiae XXVIII. episcopatum suscipit Marcellianus [ann. IX add. P², ann. VII Marcellus ann. III add. F].
Ann. 2316 = (F 2315)	„ 15	Ecclesiae Hierosol. XXXVII. ordinatur episcopus Zabdas.
Ann. 2319 =	„ 18	Ecclesiae Hierosol. XXXVIII. praefuit Hermon.
„ 2319 =	„ 18	Antiochiae XIX. constituitur episcopus Tyrannus.
„ 2320 = (F 2329)	„ 19	Alexandrinae ecclesiae XVI. post Theonam episcopus ordinatur Petrus, qui postea IX. persecutionis anno gloriose martyrium perpetravit.
[„ 2321 =	„ 20	Romae XXIX. episcopus constituitur Eusebius mensibus VII, post quem XXX. ecclesiam tenet Miltiades ann. IV].
[„ 2326 = (AF 2325)	Constantin. 4	Romanae ecclesiae XXXI. ordinatur episcopus Silvester ann. XXII].
[Ann. 2327 =	„ 5	Alexandrinae ecclesiae XVII. ordinatur episcopus Achillas].
[„ 2330 =	„ 8	Hierosol. XXXIX. constituitur episcopus Macharius].
[„ 2338 = (P 2337)	„ 16	Alexandrinae ecclesiae XIX. ordinatur episcopus Alexander, a quo Arius presb. de ecclesia eiectus multos suae inpietati sociat. ad quorum perfidiam coarguendam synhodus CCCXVIII episcoporum in Niciam urbem Bithyniae congregat aomnesa hereticorum machinas Homousii oppositione delevit].

Die Chronik des Eusebius schliesst nach Hieronymus mit den Vicennalien des Konstantin (2342 = 325 p. Chr.).

c) Die Chronik (Syrisch), *α*) nach Dionysius Telmahar.[1])

Anno 2084 [Paulus und Petrus Märtyrer in Rom].
„ 2076 Paulus vinctus primo Romam missus est.
„ 2077 Iacobus s. frater domini nostri martyris mortem passus est, qui erat primus episcopus ecclesiae Hierosolymitanae... [hic erat qui acceperat ab apostolis thronum episcopatus Hierosolymitani] ... [erat vero post illum episcopus Hieros. Simeon filius Cleophae etc.]
„ 2078 s. Marcus episcopus Alexandriae mortuus est et locum eius occupavit Aninus.
„ 2083 Paulus et Petrus Romae mortem martyris passi sunt.
„ 2090 Episcopatum Romanum s. Linus occupavit eumque per ann. XII obtinuit.
„ 2100 Episcopatum Romanum (!) occupavit Abilius eumque per ann. XII obtinuit.
„ 2106 In ecclesia Romana surrexit s. Clemens.

(Nach einer Eintragung z. J. 2113) Episcopus Alexandriae III. surrexit Cerdon per XI ann.

(Nach einer Eintragung z. J. 2120) Surrexit vero in ecclesia Alexandrina IV. nomine Primus per XII ann.

Eodem tempore ... martyris mortem passus est (in persec. Traiani) Simeon filius Cleophae episc. Hieros. et post eum obtinuit Iustus... Atque etiam Ignatius Antiochenus Romae martyris mortem obiit et post eum episcopus Antiochiae factus est Hieron.

(Nach einer Eintragung z. J. 2124) Episcopatum ecclesiae Romanae obtinuit V. Alexander per X ann.

Anno 2128 obtinuit thronum eccl. Hieros. IV. Zachaeus et post eum V. Tobias et post eum Benjamin et post eum Ioannes et post eum Matthias et post eum Philippus.
„ Hadriani IV. Xystus episc. Romae erat et III annos regnavit. Eodem anno surrexit in ecclesia Alexandrina Iustus et per XI ann. (regnavit).

(Nach Eintragungen zum 4. Jahr Hadrian's) Hierosolymae post Philippum surrexit episc. Seneca et post eum Iustus et post eum Levi et post eum Afrus et post eum Ioses et post eum Iuda. hi omnes exstiterunt episcopi ex circumcisione usque ad eversionem, quae fuit diebus Hadriani.

Anno 2144 Romae episc. factus est Telesphorus XX ann. et (episc.) ecclesiae Antiochenae erat Cornelius.

---

1) Die aus der KGesch. des Eusebius stammenden Angaben sind in eckigen *Klammern gegeben*. Ich folge der Ausgabe v. Siegfried u. Gelzer 1884.

Eodemque tempore ... in ecclesia Alexandrina exstitit Eumenes XIII ann.

Anno 2145 erat in ecclesia Alexandrina Eumenes.

(Nach dem Barkochbakrieg) Episc. Hieros. I. e gentibus exstitit Marcus, cum illi qui e circumcisione erant desinerent.

Anno primo Ant. Pii erat Hyginus episc. Romae IV ann., et post eum Pius XV ann.

„ 2157 exstitit V. episc. Antiochiae Aures (!) et Alexandriae exstitit Marcus et X ann. ministravit.

„ 2169 Alexandriae Celadion episcopus erat XIV ann.

„ 2172 Romae Anicetus episc. XI ann. ... Tum Hieros. episc. exstitit XVII. Marcianus, XVIII. Publius, XIX. Maximus, XX. Iulianus, XXI. Gaianus, XXII. Symmachus, XXIII. Gaius, XXIV. Iulianus, XXV. Capito.

Anno VI. M. Aurel. erat Agrippinus Alexandrinae ecclesiae episc. XII ann.

(Nach Eintragungen z. J. 2183) Alexandriae episc. erat Agrippinus et in ecclesia Romana Soter per VIII ann. et Antiochiae erat VI. episc. Theophilus, cuius libri diversi exstant.

Anno 2192 episc. eccl. Rom. erat Eleutherus XV ann. et in ecclesia Antiochena Maximus.

(Nach einer Eintragung z. J. 2195) In ecclesia vero Alexandrina exstitit Iulius et regnavit X ann. ... Porro episcopi Hieros. noti fuerunt hi alter alterum excipientes: XXVI. exstitit Maximus, XXVII. Antoninus, XXVIII. Valens, XXIX. Dulcinus, XXX. Narcissus, XXXI. Dius, XXXII. Germanon, XXXIII. Gordianus et post eum Narcissus. Cum hi omnes sint episcopi Hieros. constituti, non est nobis tempus singulos eorum omnes distinguere, quia non tempus administrationis illorum consignatum est.

(Nach einer Eintragung z. J. 2203) Episc. eccl. Antiochenae exstitit Serapion et in eccl. Alexand. exstitit Demetrius XXXXIII ann. ... [Hoc tempore floruerunt episc. Demetrius Alex., Serapion Antioch., Narcissus Hieros., Irenaeus Lugd., Dionysius Cor., Apollinaris Hierap., Victor Rom., Alexander Alexandriae parvae, Theophilus Caes., Polycrates et Bacylides pastores].

Anno 2215 Sephurius erat episc. eccl. Romanae ... [Porro tunc Narcissus episc. Hieros. floruit; im Folgenden wird nach der KGesch. erzählt, dass ihm Alexander von Cäsarea als Bischof beigegeben worden sei].

„ 2224 erat episc. VIII. Asclepiadus (fehlt Antiochien) et Hieros. erat Alexander.

Ann. 2234 erat episc. eccl. Antiochenae Philetus, in eccl. vero Romana Callistus.

„ 2240 erat Urbanus episc. eccl. Romanae IX ann. et in eccl. Antiochena exstitit Sabnus.

„ 2246 Heraclius episc. eccl. Alexandrinae factus est XIX ann. Eodem tempore Origenes Alexandria discessit ... Eodem anno Romanae eccl. Pontianus episc. erat V ann.

„ 2255 erat in eccl. Rom. Antherus per unum mensem, et post eum erat s. Fabianus per XII ann.

„ 2264 Dionysius episc. Alex. erat per XVII ann.

(Nach dem Tod des Philippus i. J. 2267 unter Decius, also 2268) Märtyrer Fabianus episc. Romae et Alexander episc. Hierosol., et Dionysius Alex. ... multa tulit.

Anno 2269 erat s. Cornelius episc. Rom. II ann., et post eum erat s. Lucius VIII mens., et post eum Stephanus III ann.

„ 2270 Thronum Antiochiae s. Demetrius occupavit.

„ 2273 Episc. Antiochiae s. Cyrillus et Romae Eutychianus per VIII mens., et post eum Gaianus per XV ann. Alexandriae exstitit s. Theonas per XVIII ann. (Diese Angaben stehen hier am falschen Ort, s. z. ann. 2298, wo sie noch einmal wiederholt sind; dafür fehlt Sixtus II.).

„ 2276 erat Paulus Samosat. episc. Antioch.

„ 2280 erat Alexandr. episc. Maximus per IX ann., et in eccl. Rom. erat s. Dionysius, Hierosol. erat Hymenaeus.

„ 2284 Paulus Samosat. denegavit ... eum synodus excommunicavit ... et loco eius erat Domnus episc. Antiochiae.

„ 2287 (Tod des Claudius, Aurelian regiert 5½ JJ.) Et hoc tempore s. Timotheus episc. eccl. Antiochenae erat.

„ 2292 Felix episc. eccl. Romanae erat per V ann.

„ 2298 S. Cyrillus episc. Antioch. erat, et in eccl. Rom. exstitit Eutychianus per VIII mens., et post eum Gaius per XV ann., in eccl. Alexand. exstitit s. Theonus per XIX ann.

„ 2313 Marcellinus episc. eccl. Rom. erat.

„ 2316 Zebedaeus erat episc. Hieros. per III ann., et post eum erat Hermon, et in eccl. Antiochena erat Tyrannus, et Alexandriae Petrus, qui gloriose post illos mortem martyris obiit IX. persecutionis anno.

Am Schluss des Werkes wird in der Geschichte von der Kreuzauffindung (p. 88) Macarius, Bischof v. Jerus., genannt.

c) Die Chronik (Syrisch), β) nach der Epitome Syria Roediger's.[1])

(2048) Episc. I. eccl. Hierosol. exstitit ex apostolis Iacobus frater domini.

(2058) Petrus ap. primus posuit fundamenta ecclesiae Antioch., et in urbem Romam profectus est ibique praedicavit evangelium. et praefuit ecclesiae illi ann. XXV.

(2059) Marcus evangelista, nuntius et interpres Petri, in Aegyptum et Alexandriam [profectus est].

(2060) Primus Antioch. episc. Euodios.

(2064) Petrus apostolus moderator eccl. Romanae factus est (fehlt bei Hieron., ist eine Dublette z. 2058).

(2072) [Paulus] vinctus Romam mittitur.

(2078) Iacobum domini nostri fratrem, qui vocabatur Iustus, Iudaei lapidibus obruerunt. et accepit eius episcopatum Simeon ille qui vocatur Simon.

(2078) Post Marcum evangelistam Alexand. eccl. episc. primus factus est Ainnus et rexit ann. XXII.

(2084) Neron cum omnibus delictis suis primus etiam in Christianos persecutionem excitavit, in cuius diebus Petrus et Paulus Romae martyrium passi sunt.

(2084) Post Petrum episcopatum eccl. Rom. primus accepit Linus per ann. XII.

(Olymp. 212) Antiochiae episc. II. exstitit Ignatius.

(2100) Episc. II. eccl. Alex. Abilus et rexit per ann. XIII (eine Angabe über Anaclet fehlt; s. Hieron ad 2096).

(2108) Episc. III. eccl. Rom. Clemens ann. IX.

(2113) Episc. III. eccl. Alex. exstitit Cerdon ann. XI.

(2115) Episc. eccl. Rom. IV. suscepit Euaristus ann. VIII.

(2122) Exstitit in eccl. Alex. IV. Primus ann. XII.

(2123) Cum Traianus persecutionem contra Christ. movisset, Simeon filius Cleophae episc. eccl. Hierosol. martyrium subiit, et post eum fuit Iustus.

(2123) Porro simili modo etiam Ignatius Antioch. episc. subiit martyrium, et post eum III. fuit Eros [der Name ist emendirt]. (eine Angabe über Alexander v. Rom fehlt; s. Hieron. ad 2125).

---

1) Diese Epitome enthält fast nie bestimmte Datirungen nach einem fortlaufenden Faden (aber die Reihenfolge der 70 Eintragungen ist genau dieselbe wie bei Hieron.). Ich merke es an, wenn etwas fehlt, was bei Hieron. steht, resp. umgekehrt, und stelle die JJ. Abraham's des Hieron. hinzu. Eckige Klammern bezeichnen die Ergänzungen Roediger's.

(2128) Dieselbe A
(2135) Episc. eccl.
(2135) Et eccl. Al
(2140) Dieselbe A
dass der S
der Bischöf
über die Zi
Iuda".
(2144) Episc. eccl.
(2144) " "
(2146) " "
(2151) " prim
(2154) " eccl.
(2158) " "
(2158) " "
(2159) " "
(2169) " "
(2173) " "

(2176) Dieselbe A
(2182) Episc. eccl.
(2185) " "

(2185) " "
(2193) " "
(2195) " "
(2201) Dieselbe A
(2205) Episc. eccl.
(2206) " "
(2209) [" "
(2217) " "
(2227) " "
(2228) " "
(2234) " "
(2236) " "
(2241) " "
(2245) " "
(2247) " "
(2250) " "

(2255) Episc. eccl. Rom. XVIII. Anterus mens. 1, et post eum Phabianus ann. XII.
(2265) „ „ Alex. XIII. Dionysius ann. XVII.
(2268) Post Alexandrum Hieros. fuit Mazabana et post Babyla Phabianus Antiochiae.
(2269) Episc. eccl. Rom. XX. Cornelius ann. II.
(2269) „ „ Antioch. XIV. Demetrianus.
(2270) „ „ Rom. XXI. Lucius, et post hunc XXII. Estephanus ann. III. (fehlt die Eintragung über Sixtus v. Rom, s. Hieron; die Eintragungen über Paul. Samos. ad 2277 u. 2283 sind in eine gezogen; auch die Eintragung über Dionys. v. Rom ad 2282 fehlt).
(2277.83) „ „ Antioch. XV. Paulus Samosat., et doctrinam veram reiecit et haeresim Artemonis renovavit. eiusque loco fuit XVI. Domnus.
(2281) „ „ Alex. XIV. Maximus ann. XVIII.
(2283) „ „ Hieros. Hymenaeus.
(2288) „ „ Antioch. XVII. Timotheus.
(2294) „ „ Rom. XXV. Philix ann. V.
(2297) „ „ Antioch. XVIII. Cyrillus.
(2298) „ „ Rom. XXVI. Eutychianus mens. VIII, et post eum Gaius ann. XV.
(2299) „ „ Alex. XV. Theonas [emendirt] ann. XIX.
(2313) „ „ Rom. XXVIII. Marcellinus.
(2316) „ „ Hierosol. XXXVII. ann. Diocletiani XIII. Zabda.
(2319) „ „ „ XXXVIII. Hermon.
(2319) „ „ Antioch. XIX. [XVI. bei Roediger ist wohl Druckfehler] Tyrannus.
(2320) „ „ Alex. XVI. post Theonam Petrus ille qui posthac anno persecutionis IX. laudabiliter martyrium passus est.
(2330) „ „ Hierosol. XXXIX. Macarius.

d) Die Kirchengeschichte des Eusebius.

II, 1, 2 f.: Jacobus wird gleich nach der Himmelfahrt zum Bischof von Jerusalem eingesetzt unter Tiberius.

II, 14, 5. II, 25: Petrus (nachdem er den Episkopat in Antiochien begründet, was aber erst III, 36, 2 berichtet wird) kommt unter Claudius nach Rom.

II, 16: Marcus gründet zuerst in Alexandrien Kirchen unter Claudius.

II, 23: Jacobus wird in Jerusalem gesteinigt unter Nero nach dem Abgang des Festus u. vor Ankunft des Albinus.

II, 24: Im 8. Jahr des Nero wird Annianus 1. Bischof in Alexandrien nach Marcus (nach III, 14 regierte er 22 JJ.).

II, 25: Unter Nero (gegen Ende seiner Regierung) erleiden Petrus u. Paulus in Rom den Märtyrertod (III, 1).

III, 2 (21): Nach dem Tode der Apostel Paulus und Petrus wird unter Nero Linus 1. Bischof in Rom (III, 4, 9: *πρῶτος μετὰ Πέτρον* heisst es hier) (nach III, 13 regierte er 12 JJ.).

III, 11: Nach der Einnahme von Jerusalem unter Vespasian wählten die noch am Leben befindlichen Apostel und Herrnjünger mit den Verwandten Jesu an einem unbestimmten Ort einstimmig den Simeon (s. III, 23) zum Bischof von Jerusalem.

III, 13 (21): Im 2. Jahr des Titus übergab Linus dem Anenkletus das Bisthum in Rom (nach III, 15 regierte er 12 JJ.).

III, 14: Im 4. Jahr des Domitian wurde Abilius 2. Bischof in Alexandrien (nach III, 21 regierte er 13 JJ.).

III, 15: Im 12. Jahr des Domitian Clemens 3. Bischof in Rom (s. III, 4, 10; III, 21; nach III, 34 regierte er 9 JJ.).

III, 21—23: Im 1. Jahr des Trajan Cerdo 3. Bischof in Alexandrien; damals stand noch Clemens als 3. Bischof in Rom der Kirche vor (*τρίτον καὶ αὐτὸς ἐπέχων τῶν τῇδε μετὰ Παῦλόν τε καὶ Πέτρον ἐπισκοπευσάντων βαθμόν*), in Antiochien aber als 2. Bischof Ignatius, der erste war Euodius gewesen; in Jerusalem regierte noch als 2. Bischof Simeon. Cerdo regierte (IV, 1) bis zum 12. Jahr Trajan's.

III, 32: Unter Trajan und dem Legaten Atticus erleidet Simeon, 120 jährig, den Märtyrertod.

III, 34—36: Im 3. Jahr des Trajan Evarestus 4. Bischof in Rom (nach IV, 1 regierte er 8 JJ.). In Jerusalem folgte der Jude Justus. Damals waren berühmt Polykarp, Papias, Ignatius, *τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος*. Man erzählt sich, dass er, wie seine Briefe beweisen, Märtyrer in Rom geworden ist. Auf ihn folgte Heron.

IV, 1: Um das 12. Jahr des Trajan Primus 4. Bischof in Alexandrien (nach IV, 4 regierte er 12 JJ.); in diesem Jahr Alexander 5. Bischof in Rom (nach IV, 4 regierte er 10 JJ.).

IV, 4—5: Im 3. Jahr Hadrian's Sixtus 6. Bischof in Rom (nach IV, 5, 5 regierte er 10 JJ.); *ἀμφὶ τὸν αὐτὸν χρόνον* Justus 5. Bischof in Alexandrien (nach IV, 5, 5 regierte er 11 JJ.). „Die Amtsdauer der jerusal. Bischöfe habe ich aus schriftlichen Aufzeichnungen nicht erfahren können; man sagt, sie seien sehr kurzlebig gewesen. Doch das berichten Urkunden, dass es bis zur Unterdrückung der

Juden unter Hadrian 15 Bischöfe gewesen sind; sämmtlich sollen sie Hebräer gewesen sein; aber nach dem jüdischen Krieg hörten die Bischöfe aus der Beschneidung auf". Die 15 sind folgende: I. Jacobus, II. Simeon, III. Justus, IV. Zacchäus, V. Tobias, VI. Benjamin, VII. Johannes, VIII. Matthias, IX. Philippus, X. Seneca, XI. Justus, XII. Levi, XIII. Ephas, XIV. Joseph, XV. Judas. Im 12. Jahr Hadrian's 7. Bischof in Rom Telesphorus (nach IV, 10 stirbt er im 11. Jahr seiner Regierung und zwar, wie Irenäus berichtet, als Märtyrer). Nach einem Jahr und einigen Monaten Eumenes 6. Bischof in Alexandrien (nach IV, 11, 6 regierte er 13 JJ.).

IV. 6, 4: Nach den Bischöfen aus den Juden wird 1. heidenchristlicher Bischof (nach dem 18. Jahr Hadrian's) in Jerusalem Marcus (s. V, 12).

IV, 10: Im 1. Jahr des Antonin. Pius Hyginus 8. Bischof in Rom (nach IV, 11, 6 regierte er volle 4 JJ.).

IV, 11, 6. 7: Vier Jahre nach Hyginus' Amtsantritt Pius 9. Bischof in Rom (im 15. Jahr seiner Regierung stirbt er); in Alexandrien aber folgte als 7. Bischof Marcus (10 JJ.); ihm folgte in Alexandrien als 8. Bischof Celadion (nach IV, 19 regierte er 14 JJ.); in Rom 10. Bischof Anicet (nach IV, 19 regierte er 11 Jahre).

IV, 19—20: Im 8. Jahr des M. Aurel Soter 11. Bischof in Rom (nach IV, 30, 3 starb er unter M. Aurel; nach V praef. 1 starb er im 8. J.); in Alexandrien 9. Bischof Agrippinus (nach V, 9 regierte er 12 JJ.); „damals war auch zu Antiochien Theophilus, als 6. von den Aposteln gerechnet, bekannt; Cornelius, der Nachfolger des Heron, war der 4. gewesen, und diesem war Eros als der 5. gefolgt".

IV, 24, 3: Auf Theophilus folgte Maximinus als 7. Bischof in Antiochien *ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*.

V, praef. 1: Eleutherus 12. Bischof in Rom (nach V, 22 regierte er 13 JJ.); sofort wird das 17. Jahr des M. Aurel genannt, aber (auch) als Jahr der gallischen Verfolgung.

(V, 6: Eusebius theilt die römische Bischofsliste des Irenäus mit; s. auch V, 24, 14).

V, 9: Im 1. Jahr des Commodus Julianus 10. Bischof in Alexandrien (nach V, 22 regierte er 10 JJ.).

V, 12: In jenen Zeiten (Commodus) war in Jerusalem der 15. Bischof seit dem jüdischen Krieg unter Hadrian Narcissus. Folgende Liste bieten die dortigen Verzeichnisse (*αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαί*): Marcus, Cassianus, Publius, Maximus, Julianus, Gaius, Symmachus, Gaius, Julianus, Capito, Valens, Dolichianus, Narcissus [2 Namen fehlen], der in der ganzen Reihenfolge von den Aposteln an der 30. war.

V, 19, 1: Serapion ist z. Z. des Commodus (*ἐπὶ τῶν δηλουμένων χρόνων*) nach Maximin — so lautet eine Überlieferung (*κατέχει*

λόγος) — Bischof in Antiochien gewesen [beiläufig wird das erwähnt].

V, 22: Im 10. Jahr des Commodus Victor 13. Bischof in Rom (nach V, 28, 7 regierte er 10 JJ.); in diesem Jahr (ἐν ᾧ καὶ) Demetrius 11. Bischof in Alexandrien (auf offenbarem Versehen [Verwechselung von Commodus und Severus] muss es beruhen, wenn es VI, 2, 2 heisst, dass im 10. Jahr des Severus Demetrius eben erst sein Amt „über die ägyptischen Parochien" angetreten habe; nach VI, 26 regierte er 43 JJ.). Zu jenen Zeiten (καθ' οὓς) blühte auch noch Serapion, der in Antiochien seit den Aposteln der 8. Bischof war; ebenso war in Jerusalem damals noch Narcissus Bischof.

V, 28, 7: Um das 9. Jahr des Severus Zephyrinus 14. Bischof in Rom (nach VI, 21, 1 regierte er volle 18 JJ.).

VI, 8, 7: Z. Z. des Caracalla wurde Alexander in Jerusalem dem Narcissus als Bischof beigegeben.

VI, 10—11: Als Narcissus sich von Jerusalem entfernt hatte, wurde von den benachbarten Bischöfen Dius zum Bischof gewählt; er regierte nur kurz; ihm folgte Germanion, dann Gordius. Dann kehrte Narcissus zurück und wurde wiedergewählt; da er sehr alt war, wurde ihm Alexander (s. o.) beigegeben mit Zustimmung der benachbarten Bischöfe (nach VI, 39, 2 stirbt er unter Decius).

VI, 11, 4: Auf Serapion folgt in Antiochien Asklepiades, ein Confessor.

VI, 21: Im 1. Jahr Elagabal's Calixt 15. Bischof in Rom (5 JJ.); ihm folgt als 16. daselbst Urbanus (nach VI, 23, 3 regierte er 8 JJ.). Ἐν τούτῳ d. h. z. Z. Elagabals' und Alexander Severus' folgt in Antiochien Philetus.

VI, 23, 3: (Unter Alex. Sev.) Pontian 17. Bischof in Rom (nach VI, 29, 1 regierte er 6 JJ.); in Antiochien folgt Zebinus.

VI, 26: Im 10. Jahr des Alex. Sev. siedelte Origenes nach Cäsarea über; οὐκ εἰς μακρόν starb Demetrius, und es folgte ihm als 12. Bischof Heraklas in Alexandrien (cf. VI, 29, 5; nach VI, 35 regierte er 16 JJ.).

VI, 29: Nachdem Gordian die Regierung angetreten hatte, folgte in Rom als 18. Bischof Anteros (1 Monat) und dann als 19. Fabian (nach VI, 39, 1 wurde er unter Decius Märtyrer; eine Angabe über die Zahl der Regierungsjahre fehlt hier). Damals (unter Gordian) starb auch Zebinus in Antiochien; ihm folgte Babylas (nach VI, 39, 4 stirbt er in der decianischen Verfolgung).

VI, 35: Im 3. Jahr des Philippus Dionysius 13. Bischof in Alexandrien (nach VII, 28, 3 regierte er 17 JJ.).

VI, 39, 1 f.: In der decianischen Verfolgung stirbt in Rom Fabian; es folgt als 20. Bischof in Rom Cornelius (nach VII, 2 regierte

er c. 3 JJ); in Jerusalem folgt dem Alexander Mazabanus (cf. VII, 5, 1; nach VII, 14 regierte er bis z. den Zeiten des Gallienus); in Antiochien folgt Fabius dem Babylas (nach VI, 46, 3 berichtet Dionysius von Alex. an Cornelius von Rom, Fabius sei entschlafen und Demetrianus ihm in Antiochien gefolgt, cf. VII, 14; 30, 17; nach VII, 5, 1 regierte dieser z. Z. des römischen Stephanus; nach VII, 27 starb er unter Gallienus).

VII, 2: Unter Gallus Lucius 21. Bischof in Rom (nicht ganz 8 Monate); es folgte als 22. Stephanus (nach VII, 5, 3 regierte er 2 JJ.).

VII, 5, 3: (Unter Gallus) Sixtus als 23. Bischof in Rom (nach VII, 27, 1 regierte er 11 JJ.).

VII, 14: Z. Z. des Gallienus (*ἐν τούτῳ*) lebten noch Sixtus und Demetrianus; in Jerusalem folgte dem Mazabanus Hymenäus (s. VII, 28, 1).

VII, 27: Z. Z. des Gallienus Dionysius als 24. Bischof in Rom (nach VII, 30, 23 regierte er 9 JJ.); in Antiochien wurde Paul v. Samosata Bischof.

VII, 28, 3 ff.: Im 13. Jahr des Gallienus starb Dionysius; es wurde Maximus 14. Bischof in Alexandrien (nach VII, 32, 30 regierte er 18 JJ.). Unter Aurelian wurde Paul von der Synode abgesetzt (cf. VII, 30, 17) und Domnus zum Bischof in Antiochien eingesetzt (s. § 18).

VII, 30, 22 f.: Kurz vor dem Regierungsantritt Diocletian's oder wohl richtiger: kurz vor den mit Probus beginnenden letzten Regierungen (*μικρῷ τούτου πρότερον*) Felix als 25. Bischof in Rom (nach VII, 32, 1 regierte er 5 JJ.).

VII, 32, 1 f.: Zu jenen Zeiten (vom Tode Aurelian's bis Diocletian) Eutychianus als 26. Bischof in Rom (nicht ganz 10 Monate); dann Gajus, *ὁ καθ' ἡμᾶς*, als 27. Bischof in Rom (c. 15 JJ.); dann Marcellinus als 28. Bischof in Rom, *ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφε.* Zu diesen Zeiten wurde in Antiochien Timäus nach Domnus Bischof; ihm folgte Cyrillus, *ὁ καθ' ἡμᾶς*; ihm folgte (§ 4) in Antiochien Tyrannus, *καθ' ὃν ἤκμασεν ἡ τῶν ἐκκλησιῶν πολιορκία.*

VII, 32, 29 ff.: In Jerusalem folgte auf Hymenäus Zambdas, starb aber bald; es folgte Hermon, *ὕστατος τῶν μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ.* In Alexandrien folgte als 15. Bischof Theonas (19 JJ.), dann als 16. Petrus (12 JJ.), enthauptet im 9. Jahr der Verfolgung.

VII, 32, 32: Von der Geburt des Erlösers bis zur Zerstörung der Kirchen (s. VIII, 2, 4; de mart. Pal. praef. 1 = 19. Jahr Diocletian's) sind es 305 Jahre.

In X, 5, 18 ist ein Schreiben des Kaisers Konstantin an den römischen Bischof Miltiades mitgetheilt.

2) Nacheusebianische orientalische Bischofslisten.

1. Die Römische.[1])

	A Chronogr. syntomon.	B Syncell.	C Nicephor.	D Eutychius	E Elias Nisib.
Petrus	22		2	22	28
Linus	12	18	12	12	12
Anencletus	12	2	2	2	8
Clemens	9	9	9	9	9
Euarestus	10	9	9	8	8
Alexander	13[2])	12	12	10	10
Sixtus	10	9	9	10	10
Telesphorus	11	10	10	11	11
Hyginus	14	4	4	4	4
Pius	15	15	15	15	15
Anicetus	11	11	11	11	11
Soter[3])	8	9	9	8	8
Eleutherus	13	5	15	15	15
Victor	10	12	12	10	10
Zephyrinus	19	19[4])	19	18	18
Calixtus	8	8	8	6	5
Urbanus	7	7	7	4	8
Pontianus	7	3[5])	3	5	5
Anterus	mens. 1	mens. 1[6])	mens. 1	12	mens. 1

1) S. hiezu Lightfoot, Clement² Vol. I p. 240 sq. — Das Chronogr. syntomon s. bei Schoene, Euseb. Chron. 1 App. p. 66 sq. Lipsius, Chronol. S. 30 ff. Theol. Lit.-Ztg. 1876 S. 584 f. Duchesne, Lib. Pontif. I p. 34 ff. „The list of bishops in this catalogue is continued to Paschal I (817—824), but the term-numbers end with Pelagius I († 561), so that the document on which this part of the chronography was founded must belong to this epoch". — Syncellus s. in Dindorf's Ausgabe (1829), Lipsius, a. a. O., Duchesne, l. c. p. 39. Die Papstliste reicht bis Benedict I. († 579). — Nicephorus, Chronogr. breve s. in der Ausgabe de Boor's (1880) S. 121, Lipsius, a. a. O., Duchesne, Lib. Pontif. I p. 37 ff. Die bezifferte Liste reicht bis Benedict I., die Namen bis Bonifatius IV. († 615). — Eutychius s. in der Ausgabe v. Selden u. Pococke (1658). Ich benutze den Nachdruck Migne T. 111. — Das Autograph des Elias Nisibenus = Mus. Brit. Rich. 7197, edirt v. Abbeloos u. Lamy in Gregor. Barhebr. Chronic. I p. 38 (1872), s. Lipsius (nach Sachau), a. a O. S. 36 ff., Duchesne, l. c. p. 41 (über die Abweichungen zwischen den beiden letzteren s. Lightfoot l. c. p. 242 n. 1.

2) Bei Lipsius steht irrthümlich 10.

3) Alle ausser Elias Nisib. nennen ihn Soterichos.

4) Hier bemerkt Syncell.: *κατὰ δὲ Εὐσέβιον ἔτη ιβ'.*

5) Pontian ist nach Anteros gestellt; aber, sagt Syncell., *τινὲς Ποντιανὸν πρὸ τοῦ Ἀντέρωτός φασιν ἐπισκοπῆσαι.*

6) Ich weiss nicht, warum Duchesne und Lightfoot diese Ziffe nicht bieten.

	A Chronogr. syntomon.	B Syncell.	C Nicephor.	D Eutychius.	E Elias Nisib.
Fabianus[1]	10	13	13	13	13
Cornelius	3	2	3	2	2
Lucius	8	2	2	mens. 8	8
Stephanus	2	2	9	6	2
Sixtus.	11	9	2	9	11
Dionysius	9	8	8	8	9
Felix	5	5	5	5	5
Eutychianus . . .	mens. 10	mens. 8	mens. 8	8	8
Gajus	15[2])	15	15[3])	12[4])	12[5])

1) Niceph. u. Eutychius nennen ihn Flavianus.

2) Das Chronogr. syntomon beginnt: *,εφνα καὶ δ' ἔτους Κλαυδίου Ῥωμαίων βασιλέως ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπησεν πρῶτος Πέτρος*, und setzt Linus unter Vespasian, Anencletus unter Titus, Clemens, Euarest und Alexander unter Trajan, Sixtus und Telesphorus unter Hadrian, Hygin und Pius unter Antoninus, Anicet und Soter unter Verus, Eleutherus unter Commodus, Victor unter Severus, Zephyrin unter Caracalla, Calixt unter Elagabal, Urban unter Alexander, Pontian und Anterus unter Maximin, Fabian unter Gordian, Cornelius unter Decius, Lucius unter Gallus, Stephanus unter Valerian, Sixtus unter Gallienus, Dionysius unter Aurelian und Probus (bei Felix steht kein Kaiser), Eutychianus und Gajus unter Diocletian. Ausserdem finden sich zu 1) Linus, 2) Pius, 3) Soter, 4) Cornelius, 5) Dionysius folgende Bemerkungen: 1) *οὗ μέμνηται Παῦλος ἐν τῇ β' πρὸς Κορινθίους* (!) *ἐπιστολῇ*. 2) *ἐπὶ τούτου ἐνεδήμει Πολύκαρπος ἐν Ῥώμῃ*. 3) *τούτου σύγχρονος ἦν Εἰρηναῖος ὁ Λοδγούνων* (!) *ὁ μαθητὴς Πολυκάρπου*. 4) *ἐπὶ τούτου Νανάτος ἀπέσχισεν ἐν Ῥώμῃ, ὑφ' οὗ καὶ καθῃρέθη*. 5) *ἐπὶ τούτου Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς καθῃρέθη*.

3) Bei Telesphorus steht [*μάρτυς*], bei Victor: *ὁ ἐν τῇ συνόδῳ Παλαιστίνης περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας συναχθείσης*, bei „Flavian“: *μάρτυς ἐπὶ Δεκίου*, bei Cornelius: *ὁ καθελὼν Νανάτον τὸν τῆς μετανοίας καθαιρέτην*, bei Felix: *ὁ ὁμολογητὴς ἐπὶ Βαλλεριανοῦ*.

4) Petrus † 22 JJ. p. Chr. resurr. — Dacletius = Anencletus Vespas. 3. — Clemens Vespas. 5 — Euarestus Domit. 2 — Alexander Domit. 10 — Sixtus Traian. 4 — Telesphorus Traian. 14 — Eugenius = Hyginus Hadr. 6 — Marcus = Pius Hadr. 10 — Anicetus Anton. Pii 5 — Soterichus = Soter Anton. Pii 16 — Eleutherius Marc. 2 — Victor Marc. 17 — Zephyrinus Commod. 8 — Calixtus Sept. Sev. 14 — Aurianus = Urbanus Caracall. 3 — Bitianus = Pontianus Elagab. 1 — Anterus Alex. 3 — Flavianus = Fabianus Maximin. 3 = Cornelius Galius et Jul. (!) 1 — Lucius Galit., qui et Alerianus (!) 1 — Estatius = Stephanus — Sixtus Alerian. 8 — Dionysius Aurel. 1 — Philetus = Felix Marun. (!) 3 — Eutychius = Eutychianus Dioclet. 1 — Gabius = Gaius Dioclet. 9. In Barhebr. Chron. I steht über römische Bischöfe nur Folgendes. P. 32 (Petrus): „(Antiochiae) ecclesiae fundamenta iecit, altare exstruxit ... Romam perrexit et in ea episcopus fuit annis XXV.“ P. 40: „Petrus etsi Antiochiae ecclesiam fundaverit, non tamen in ea civitate sedem suam constituit, sed Evodium illi ordinavit, et ipse Romanam cathedram obtinuit.“ P. 36: „Romae post Petrum sedit Linus ann. XI, post Linum Anacletus ann. XII, post Anacletum Clemens a Paulo memoratus.“ P. 56: „Fabian Märtyrer unter Decius.“

5) Das Chronicon paschal. (ed. Dindorf) enthält fast Nichts in Bezug auf die römische Bischofsliste. P. 421: Petrus wird (gleich nach der Himmelfahrt)

2. Die Antiochenische.[1]

	A Chronogr. syntomon.[2]	B Syncell.[3]	C Nicephor.[5]	D Eutychius	E Elias Nisib.[8]	F Barhebr.
Euodius . .	27 (Domit.)	29 (50)	23	27[7]		
Ignatius . .	32 (Traian.)	30 (64)	4[6](30)	32	† ann. 110/1 = 421 Gr.	† sub Traian.
Heron. . .	20 „	20 (95)	20	20		tempore Plinii.
Cornelius .	14 (Hadr.)	13 (109)	13	16	131/2 = 442 Gr.	temp. Cerinthi.
Eros . . .	26 „	26 (121)	26	13		16 temp. Marcionis.
Theophilus .	14 (Antonin.)	13 (153)	13	21		
Maximinus .	14 „	13[4](165) (172)	13	9		18 temp. Iustini.
Serapion . .	25 (Verus)	25 (172) (185)	25	10		21 temp. controv. pasch.
Asklepiades.	9 „	9 (210)	9	9	211/2 = 523 Gr.	12 temp. Bardesanis.

zum Bischof von Rom und Antiochien erwählt. P. 467 z. ann. p. Chr. 91: Clemens 3. Bischof Rom's, regiert 9 JJ. (also wie oben). P. 470. z. ann. p. Chr. 104: Clemens stirbt. P. 503 z. Z. des Decius: Der römische Bischof Flavian (= Fabian, s. o.) stirbt als Märtyrer; ihm folgt Cornelius und regiert 3 JJ. (wie oben AC). Cornelius wird nach p. 506 z. J. 257 als Gegner des Novatian genannt und das römische Concil verzeichnet.

1) S. meine Schrift „Die Zeit des Ignatius" usw. (1878) S. 55 ff.

2) ,εφν ἔτει καὶ γʹ ἔτει Κλαυδίου ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐπισκόπησαν οὗτοι ὧν πρῶτος Πέτρος ὁ ἀπόστολος. Cyrillus ist also der 19. (Schoene I App. p. 74).

3) Dindorf l. c. p. 627 ff.: Πέτρος ὁ κορυφαῖος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν εἰς Ῥώμην ἄπεισι κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον. ὁ δʹ αὐτὸς μετὰ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη ἕως τελειώσεως αὐτοῦ. Die eingeklammerten Zahlen sind die JJ. p. Chr. n. nach Syncellus. Den Tod des Ignatius setzt er i. d. J. 96 unter Trajan.

4) Er wird zweimal (p. 667 u. 668) aufgeführt, sowohl z. ann. 165 als 172. Serapion wird dreimal genannt (z. ann. 172. 185. 210), s. p. 668. 670. 673, Babylas zweimal, p. 681 u. 683, Fabius zweimal, p. 683 u. 705, Domnus zweimal, p. 714 u. 722. Das zweite Mal ist vielleicht Timäus zu lesen, der sonst fehlt. Cyrillus zweimal (p. 722 u. 725). Er wird irrthümlich als 17. gezählt.

5) Petrus gilt als 1., Cyrill also als 19. Bischof. Petrus hat 11 JJ.

6) Ἰγνάτιος ὁ θεοφόρος, ὁ καὶ ἐπὶ Τραϊανοῦ μαρτυρήσας [ἐν Ῥώμῃ], ἔτ[η] δʹ (natürlich Verwechselung von $Α$ u. $Δ$); bei Timäus ist $Ι = Γ$.

7) Petrus setzt den ersten Bischof ein, der hier „Arcadius" heisst, und geh[t] nach Rom anno II. Gaii.

8) Ich folge den spärlichen Mittheilungen, die Abbeloos u. Lamy p. 41 s[q.] geben. Elias beruft sich ausdrücklich auf Euseb's Chronik in Bezug auf de[n] *Ansatz für Ignatius* u. Zebinus, auf Andronicus für Asklepiades.

	A Chronogr. syntomon.	B Syncell.	C Nicephor.	D Eutychius.	E Elias Nisib.	F Barhebr.
Philetus . .	10 (Antonin. alius)	8 (215)	8	13		temp. Origenis.[3])
Zebinus . .	6 (Alexand.)	6 (228)	6	9	228/9 = 540 Gr.	temp. Narcissi.[4])
Babylas . .	13 (Numerian. et Gord.)	13 (231) (237)	13[1])	8		8 temp. Decii et Gregor. Thaum.
Fabius . .	9 (Philipp. et Dec.)	9 (244) (246)	9	11		† temp. Decii.[5])
Demetrianus	4 (Gall. et Valer.)	4 (248)	4	8		temp. Novati.
Paulus . .	8 (Aurel.)	8	8	8[2])		[6])
Domnus . .	3 „	3 (264)	2	3		temp. Manis.
Timäus . .	3 (Prob. et Car.)	?	10 (3)	3		temp. Eusebii et Anatolii.
Cyrillus[7]) .	15 (Diocl.)	15 (264)	15	15		temp. Meletii Pont.

1) ὁ ἐπὶ Δεκίου μαρτυρήσας.

2) Paulus ist nach Timotheus (= Timäus) gestellt. Ignatius soll im 12. Jahr Nero's Bischof geworden sein, Heron Traian. 6, Cornelius Hadr. 9, Eros Anton. Pii 3, Theophilus Anton. Pii 16, Maximinus Aurel. 15, Serapion Commod. 5, Asklepiades Septim. 3, Philemon = Philetus Septim. 12, Rabunas = Zebinus Elagabal 2, Babylas Alex. 8, Flavian = Fabius Gordian. 1, Demetrius Galius et Julian. 1, Domnus Alerian. 8, Timäus Alerian. 12, Paulus Claud. 1, Cyrillus Marun. (!) 2.

3) Philetus heisst hier „Philippus" wie im Chron. Euseb. Armen.

4) Ausdrücklich wird hinzugefügt natione Syrus.

5) Fabius wird als Märtyrer unter Decius bezeichnet.

6) Zwischen die beiden Synoden, die ihn verurtheilt haben, wird ein Zeitraum von 4 JJ. gesetzt. — In der histor. Heraclii Imp. des Armeniers Sebêos [russ. v. Patkanian, cf. PP. App. Opp. I, 2 p. 101] p. 198 wird gesagt, dass Euodius in Antiochien Petrus selbst sei. — Ein Bischof Theodorus von Antiochien soll nach Praedestin. 18 eine Synode von 32 Bischöfen zu Antiochien gehalten haben, auf der die Cajaner verdammt worden sein sollen. Damit ist nicht etwa Theophilus gemeint, sondern es ist eine der vielen Schwindeleien des unbekannten Verfassers.

7) Im Chronic. pasch. finden sich folgende Angaben über antiochenische Bischöfe. P. 421: Petrus wird (nach der Himmelfahrt) zum Bischof von Antiochien gewählt. P. 431: Im 4. Jahr nach der Himmelfahrt geht er dorthin καὶ τὴν χειροτονίαν τῆς ἐπισκοπῆς δεξάμενος ἐκεῖσε ἑαυτὸν ἐνεθρόνισεν, πεισθεὶς τοῖς ἀπὸ Ἰουδαίων γενομένοις Χριστιανοῖς· καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστοὺς οὐκ ἐδέξατο οὐδὲ ἠγάπα, ἀλλ' οὕτως ἐάσας αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν. P. 432 z. J. 39 p. Chr.: Petrus begründet die antiochenische Kirche. P. 471 f. z. J. 105 p. Chr.: Ignatius wird in Rom Märtyrer. P. 503 z. J. 253 p. Chr. (Zeit des Decius): Der Bischof Babylas wird Märtyrer; ihm folgt Flavius (= Fabius); er regierte 3 JJ. P. 506: es wird der Brief des Cornelius von Rom an Fabius

3. Die Alexandrinische.

	A Chronogr. syntomon.	B Syncell.	C Nicephor.	D Eutych.[5])	Synaxar. Copt.[7])
Marcus . .	2[2])	?	2		
Anianus . .	22 (Nero)	22	22	22[6])	22[8])
Abilius[1]). .	13 (Domit.)	12	12	13	12[9])
Cerdo . . .	1 (Traian.)	10[3])	10	10	
Primus . .	12 „	12	12	12	
Justus. . .	11 (Hadr.)	10	10	10	
Eumenes. .	13 „	13	13[4])	12	
Marcus . .	10 (Antonin.)	10	10	10	9—10[10])
Celadion. .	14 (Verus)	14	14	11	
Agrippinus .	12 „	12	15	12	12[11])
Julianus . .	10 (Commod.)	10	10	10	

erwähnt. P. 510 z. J. 284 p. Chr. (Zeit des Carinus und Numerian): Martyrium des antiochenischen Bischofs Babylas (!)

1) Im Chronogr. synt. u. bei Syncellus heisst er „Emilius“.

2) ,εφξη καὶ ζ' ἔτει Νέρωνος οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἀρχὴν ἔλαβον, ὧν πρῶτος Μάρκος. Das Chronograph. schiebt als 5. Bischof einen Alexander mit 11 Jahren ein, augenscheinlich aus der römischen Liste irrthümlich aufgenommen.

3) Zusatz: οὗτος ἐπὶ Τραϊανοῦ ἐμαρτύρησεν ἐν τῷ κατ' αὐτὸν διωγμῷ.

4) Diese und die folgenden 6 Ziffern sind bei Nicephorus verstellt; die Reihe lautet bei ihm: 10, 13, 10, 14, 15, 10, 43; ich habe oben die Fehler berichtigt.

5) Eutychius zählt den Anianus (nicht Marcus) als 1. Bischof.

6) Marcus kommt im 9. Jahr des Claudius nach Alex., wird im 1. Jahr Nero's verbrannt; Philetius = Abilius Vespas. 9; Gordius = Cerdo Domit. 5; Barmius = Primus Domit. 15; Justus Traian. 11; Eumenes Hadr. 2; Marcus Hadr. 14; Clarius = Celadion Anton. Pii 4; Agrabius = Agrippinus Antonin. Pii 15; Julian Veri 5; Demetrius Veri 15; Heraclas Alex. Sev. 1; Dionysius Maximin. 2; Maximus Alerian. 1; Neron = Theonas Aurel. 4; Cyrillus Marun. 2. — Barhebraeus, Chron. I p. 34 ff. schreibt: ... Marcus, Petri discipulus et filius, qui ab apostolis in Aegyptum ablegatus universae illi regioni evangelicam doctrinam tradidit fuitque per annos XII Alexandriae episcopus .... post eum sedit Anianus, deinde Abillus, deinde Cedron.“ Mehr sagt er nicht.

7) S. die Ausgabe von Wüstenfeld 1879 (2 Hefte), leider unvollständig.

8) S. z. 20 Hatur, a. a. O. I S. 129 f. Er wird als 2. Bischof gezählt.

9) Er heisst irrthümlich Sabellius (s. z. 1. Tut); er soll 35 JJ. nach der Himmelfahrt im 5. Jahre Domitians (!) sein Amt angetreten haben (s. a. a. O. I, S. 7). Den Domitian nennt auch das Chronogr. syntom.

10) S. a. a. O. II S. 219 zum 6. Tubeh: „Dieser h. Vater wurde eingesetzt 100 Jahre nach der Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus und 10 JJ. nach der 2. Zerstörung von Jerusalem u. blieb 9 JJ. und einen Bruchtheil.“ Das ist eine auffallend genaue, freilich widerspruchsvolle Angabe.

11) S. II S. 281 zum 5. Amschir. Er heisst Nachfolger des Claudian = Celadion.

	A Chronogr. syntom.	B Syncell.	C Nicephor.	D Eutych.	Synaxar. Copt.
Demetrius .	43 [1] (Pertin. etc.)	43	43	43	43 [2]
Heraklas. .	16 (Alex.)	16	10	13	13 [3]
Dionysius .	17 (Philipp. Dec.)	17	17	17	[4]
Maximus. .	18 (Claud. et Aurel.)	8	8	18	
Theonas . .	19 (Prob. et Car.)	19	19	19	19 [5]
Petrus. . .	11 (Dioclet.)	—	11	15	11 [6]

4. Die Jerusalemische.

	A Chron. syntom. [7]	B Syncell.	C Nicephorus	D Eutychius
Jacobus	28	28	26	28
Simeon	26	23	23	26
Judas	7 [8]	7 (6) [9]	Justus 6	7
Zacchaeus	9	4	Zacharias 4	7
Tobias	5	4	4	3

1) Zusatz: *ἐπὶ τούτου Ὠριγένης ἐν Ῥώμῃ ἀπεδήμησεν.* Zu Heraklas: *ὃς καὶ μαθητὴς ἦν Ὠριγένους.* Zu Dionysius: *ἐπὶ τούτου Ναυάτος πρεσβ. Ῥώμης ἀπέσχισεν, καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσ. ἠλέγχθη.* Zu Maximus: *ἐπὶ τούτου καθῃρέθη ὁ αὐτὸς Παῦλος.* Zu Petrus: *ὁ μάρτυς.*

2) S. a. a. O. I S. 66 ff. zum 12. Babeh. Er wird ausdrücklich als der Nachfolger des Julianus bezeichnet. S. 110 z. 10. Hatur wird gesagt, dass er mit Victor v. Rom gleichzeitig gewesen, ferner mit Maximus von Antiochien und Agapius (? Gajus) von Jerusalem.

3) S. a. a. O. II S. 160 zum 8. Kihak. Die 13 JJ. stimmen mit der Angabe des Eutychius.

4) A. a. O. I S. 76 zum 19. Babeh wird bemerkt, dass die Versammlung gegen Paul v. Samos. z. Z. des Dionysius stattgefunden habe, unter dem Kaiser Valens (!), 45 JJ. vor dem nicänischen Concil.

5) S. a. a. O. II S. 210 f. zum 2. Tubeh. Nach einer Angabe z. 6. Hatur (I S. 100) waren Dionysius von Rom und Theonas Zeitgenossen.

6) S. a. a. O. I S. 142 ff. zum 29. Hatur. Auch nach S. 140 (28. Hatur) folgt Petrus dem Theonas. — Im Chron. pasch. finden sich nur folgende Angaben über alexandrinische Bischöfe. P. 421: Marcus wird (gleich nach der Himmelfahrt) zum Bischof erwählt. P. 432 z. J. 38 p. Chr.: Marcus geht nach Alexandrien und regiert 22 JJ. (das sind die JJ. des ersten alex. Bischofs Anianus). P. 471 z. J. 104 p. Chr.: Marcus erleidet den Feuertod. P. 505 f. z. J. 257 p. Chr.: Dionysius schreibt über die in der Verfolgung Gefallenen. P. 514 z. J. 300 p. Chr.: *τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ις'* (also ist Marcus nicht mitgezählt) *ἡγεῖται Πέτρος ἔτη ιβ'* (oben sind 11 berechnet) . . . *θ' ἔτει τοῦ διωγμοῦ καὶ ις' τῆς Διοκλητιανοῦ βασιλείας κτλ.*

7) *,εφμβ καὶ ιθ' ἔτει Τιβερίου Καισ. ἐπισκόπησεν ἐν Ἱεροσ. α' Ἰάκωβος.*

8) *ἀλλαχοῦ Ἰοῦστος.*

9) Syncellus führt p. 652 Judas mit 7 JJ. als 3. Bischof auf, p. 656 Justus mit 6 JJ. als 3. Bischof.

	A Chron. syntom.	B Syncell.	C Nicephorus	D Eutychius
Benjamin	3	2	2	3
Johannes	2	2	2	2
Matthäus	2	2	2	2
Philippus (Philetus)	2	2	2	2
Seneca	1	1	4	1
Justus.	5	4	4	5
Moses	5 [1])	4 [5])	Levi 4	Levi 5
Ephraemius. . . .	2 [2])	2	2	2
Josias	3 [3])	2 [6])	Joseph 2	Arsanius 3
Judas	2 [4])	2 [7])	2	2 [11])
Marcus	8	8	8	8
Cassianus	5	5	5	5
Eusebius.	2	fehlt	fehlt	2
Publius	5	5	5	Julius 2
Maximus.	4	4	4	4
Julianus	2	2	2	2
Gaius	3	3	3	3
Symmachus . . .	?	2	2	2
Gaius	fehlt	3	3	Gabianus 3
Julianus	4	4	4	4
Elias	2	2	2	2
Capito	4	4 [8])	4	4
Maximus.	4	4	4	4
Antoninus	5	5	5	5
Valens	3	3	3	3
Dolichianus. . . .	4	4	2	Delitianus 4
Narcissus	12	12 [9])	4	fugit post 12 ann. [12])
Dius	8	8	8	3
Germanion	4	4	4	4
Gordius	5	5 [10])	5	5

1) *ἀλλαχοῦ Λευής.*
2) *ἀλλαχοῦ Ἐφραίμ.*
3) *ἀλλαχοῦ Ἰωσήφ.*
4) *οὗτοι πάντες ἐκ περιτομῆς ἐγένοντο ἕως Ἀδριανοῦ β' ἁλώσεως Ἱεροσολύμων· μετὰ δὲ τούτου ἐξ ἐθνῶν ἐγένοντο· ὧν ὁ μὲν α', κατὰ δὲ τὴν ἀκολουθίαν ις' λέγεται Μάρκος.*
5) Er heisst hier Levi.
6) Er heisst hier Joseph.
7) Die bekannte Bemerkung (s. not. 4).
8) *Ἀπίων, οἱ δὲ Καπίτων.*
9) Die Namen Dolichianus u. Narcissus sind umgestellt.
10) Dieser Bischof heisst hier *Σαρδιανός.*
11) Die bekannte Bemerkung (s. not. 4).
12) Wichtig, weil aus einer anderen Quelle als Eusebius geschöpft, ist, was Eutychius hier berichtet: „Narcissus ergo episcopus Hierosol. audito interfectum

	A Chron. syntom.	B Syncell.	C Nicephorus	D Eutychius
Alexander	18	iterum Narcissus 10	der 2. Narcissus 10	iterum Narcissus (10)[1]
		15	15	7
Mazabanes	21	21	21	21
Hymenaeus	23	12	23	Mamunes 13
Zabdas	10		10	10
Hermon	9		9	Ason 9

3) Untersuchung der nacheusebianischen orientalischen Bischofslisten.

1. Ich beginne die Untersuchung mit der Kritik der späteren Listen und zwar mit der jerusalemischen Liste.

Die vier späten Zeugen gehen auf eine Liste zurück; denn 1) sie beziffern sämmtlich die von Eusebius unbeziffert gelassenen Bischöfe, indem sie ihnen bestimmte Amtsdauer-Jahre zuweisen, 2) sie schieben alle einen Bischof Elias ein, den Eusebius nicht kennt, 3) in 30 Posten (unter den 41) stimmen entweder alle 4, oder 3 von ihnen zusammen. Bedenkt man, welchen Corruptionen die Ziffern in der Überlieferung ausgesetzt waren, so ist die Überein-

esse Babilam patriarcham Antiochenum (es wird dies unter Maximinus Thrax gesetzt) fuga prolapsus cathedram deseruit."

1) „Reversus Narcissus episc. Hieros. qui fugerat annum sedit cum Gordiano, quo deinde mortuo sedit post ipsum Narcissus ann. 10, dein mortuus est ann. natus 116. — Barhebraeus (Chron. I p. 36 ff.) schreibt (nach Eusebius): „Jacobus frater domini ab apostolis ordinatus et primus Hierosol. episcopus... Hierosolymis post Jacobum fratrem domini Simeon Cleophae filius, deinde Justus, Zacchaeus, Tobias, Beniamin, Ioannes, Matthaeus, Philippus, Seneca, Iustus, Levi, Ephraem, Ioseph, Iudas." Nun folgt die bekannte Bemerkung. — Im Chron. pasch. finden sich nur folgende Angaben über jerusalemische Bischöfe. P. 421: Jacobus wird (gleich nach der Himmelfahrt) zum Bischof erwählt. P. 460 z. 69. J. p. Chr.: Jacobus, den Petrus εἰς τόπον ἑαυτοῦ gestellt hat, als er nach Rom ging (!), starb, und ihm folgte Simeon ὁ καὶ Simon. P. 463 z. J. 71 p. Chr.: Untergang Jerusalems und Tod des Jacobus nach Josephus. P. 470 f. z. J. 104 p. Chr.: Simon Kananites (!), ὁ ἐπικληθεὶς Ἰούδας Ἰακώβου, der Bischof Jerusalems nach Jacobus, wurde in einem Alter von 120 JJ. gekreuzigt. P. 471 z. J. 105 p. Chr.: Unter Traian wurde Simon, der Sohn des Kleopas, der Bischof von Jerusalem, Märtyrer, 120 JJ. alt ἐπὶ Ἀττικοῦ ὑπατικοῦ, angeklagt von den Anhängern Cerinths und den Nicolaiten (!). P. 472 z. J. 107 p. Chr.: Dritter Bischof von Jerusalem war Justus, ὁ ἐπικληθεὶς Βαρσαββᾶς, der von den Aposteln an Stelle des Verräthers Judas gewählt worden war. P. 504 z. J. 253 p. Chr.: ὁ τῆς Ἱεροσολύμων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος Ἀλέξανδρος ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης, ἡγεμονικοῖς παραστὰς δικαστηρίοις καὶ ἐπὶ δευτέρᾳ διαπρέψας ὁμολογίᾳ, λιπαρῷ γήρει καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ ἐτελειώθη τῷ τοῦ μαρτυρίου δρόμῳ.

stimmung in 75% der Fälle ausschlaggebend. Was die übrigen 11 Fälle anlangt, so zeigt sich sofort, dass AD auf eine Recension der Liste zurückgehen, BC aber auf eine zweite; 1) nämlich schieben AD einen Bischof Eusebius ein ann. 2, den BC nicht bieten, 2) berechnen BC für Narcissus iterum 10 Jahre und ausserdem für Alexander (der theilweise sein Mitbischof war) 15 JJ.; A erwähnt den Narcissus iterum überhaupt nicht, giebt aber dem Alexander 18 JJ., D erwähnt ihn mit 10 JJ., giebt aber dem Alexander nur 7, hatte also wohl dieselbe Gesammtziffer wie A, nämlich 17 (18), 3) stehen in 7 Fällen AD > BC (Simeon AD 26 BC 23; Judas AD 7, BC 6;[1]) Benjamin AD 3 BC 2; Justus AD 5 BC 4; Moses AD 5 BC 4; Josias AD 3 BC 2; Euseb AD 2, BC fehlt); das ist nicht zufällig; nun aber gehen von den noch übrigen 4 Fällen BC dreimal zusammen, nämlich Zacchaeus BC 4 [A 9 D 7]; Tobias BC 4 [A 5 D 3]; Alexander BC 15 [A 18 D 7].[2]) Im letzten Fall (Hymenaeus) geht A mit C gegen B, und somit liegt der Fehler bei B (12). Die BC zu Grunde liegende Liste kann also, ohne dass auch nur eine Zahl schwankend wäre, hergestellt werden. Sie lautet:[3]) 28, **23, 6, 4, 4, 2,** 2, 2, 2, 1, **4, 4,** 2, **2,** 2, 8, 5, 5, 4, 2, 3, 2, 3, 4, 2, 4, 4, 5, 3, 4, 12, 8, 4, 5, 10, **15,** 21, 23, 10, 9. Nicht ganz ebenso sicher, aber nur wenig ungenauer kann auch die AD zu Grunde liegende Liste gegeben werden, nämlich: 28, **26, 7, 9** (oder 7), **5** (oder 3), **3,** 2, 2, 2, 1, **5, 5,** 2, **3,** 2, 8, 5 (Eusebius 2), 5, 4, 2, 3, **2,** 3, 4, 2, 4, 4, 5, 3, 4, 12, 8, 4, 5, 10, **8** (oder 7), 21, 23, 10, 9. Also nur an drei Stellen ist sie unsicher.

Die Abweichungen zeigen, dass mit Ausnahme des Ansatzes für Alexander die Grundlagen der Listen AD und BC nur in den Ziffern der judenchristlichen Bischöfe differiren. Hier differiren unter 15 Posten nicht weniger als 8, und zwar sind in AD die Ansätze durchweg erhöht, nämlich 26 > 23; 7 > 6; 7 (9)[4]) > 4; 5[5]) > 4; 3 > 2; 5 > 4; 5 > 4; 3 > 2, in der Regel nur um 1 Jahr, aber an der ersten Stelle um 3, an der dritten um 3 (5), so dass

---

1) Ich fügte für B hier die Ziffer 6 ein aus Gründen, die gleich zur Sprache kommen werden.

2) Dass hier in Wahrheit auch A u. D zusammenstehen, wurde eben gezeigt; A schlägt die 10 Jahre des Narcissus iterum zu Alexander, seinem Mitbischof.

3) Die fettgedruckten Ziffern sind diejenigen, in denen die Listen AD u. BC von einander abweichen.

4) Ich setze hier D und nicht A, weil es mir wahrscheinlich ist, dass in dem ersten und dritten Fall AD in gleicher Weise die Zahlen um 3 überhöht haben.

5) D giebt hier 3; es wäre der einzige Fall, wo AD > BC die Ziffer verringert hätte; also ist wohl A im Rechte.

12 (14) JJ. hinzugesetzt sind. Der Grund liegt auf der Hand. Die Liste BC, die bei Syncellus mit dem 19. Jahr des Tiberius einsetzt, kommt, wenn man die Zahlen der 15 jerusalemischen judenchristlichen Bischöfe addirt, nur bis z. J. 118; Syncellus aber stellt selbst den Bischofsantritt des 16. Bischofs Marcus in das Jahr 129; da haben wir die fehlenden 11 (12) Jahre, welche die Liste AD bietet. Wahrscheinlich aber ist es nicht, dass die Liste AD die ältere ist, BC willkürlich die Zahlen verringert hat; vielmehr ist das Umgekehrte das Wahrscheinliche, dass BC die ältere Annahme repräsentirt, AD aber aus gelehrten Erwägungen die Ziffern erhöht hat. Dafür spricht auch die Einschiebung des gänzlich unbezeugten Bischofs Eusebius vor Publius in AD, der in BC noch fehlt, und der die weitere Corruption der Liste in AD darthut. Also liegt in BC die ursprünglichere Liste vor.[1] Völlig unabhängig ist aber auch in diesem ersten Theil die Liste AD von BC keineswegs. Das zeigt schon die gemeinsame Herabsetzung der Ziffer für Simeon auf die Hälfte (gegenüber Eusebius), um die folgenden Bischöfe überhaupt unterbringen zu können. AD ist eine Bearbeitung von BC, indem für 3 Bischöfe andere Namen eingesetzt[2] und die Amtszeiten-Ziffern im Ganzen um 12 Jahre erhöht sind; Syncellus hat diese Liste schon gekannt, aber der Liste BC den Vorzug gegeben.

Wie verhält sich nun der Archetypus von BC und AD zur Chronik und Kirchengeschichte des Eusebius? Dass er von ihnen abhängig ist, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Dafür bürgen die Namen, ihre Reihenfolge und die Bemerkung über juden- und heidenchristliche Bischöfe. Aber Eusebius giebt bis Narcissus (32) Zeitbestimmungen nur für Jacobus (1), Simeon (2) und Marcus (16), auch hier ohne Amtsziffern. Die Ziffern, die ABCD hier darbieten,

---

1) Merkwürdig ist, dass CD im Namen „Philippus" statt „Philetus" übereinstimmen. Ferner ist Folgendes zu beachten: Das Chronographeion schreibt:

Judas	ἀλλαχοῦ	Justus
Moses	„	Levi
Ephraemias	„	Ephraem
Josias	„	Joseph.

Syncellus führt als 3. Bischof einmal Judas mit 7 Jahren, dann Justus mit 6 Jahren auf, den Moses nennt er Levi, den Josias Joseph; dieselben Namen (Justus, Levi, Joseph) bietet Nicephorus; Eutychius aber bietet Judas, Levi, Arsanius (= Josias). Auch hier stimmen also AD und BC. Das Wichtige aber ist 1) dass A die Namen in der Liste BC kennt und angiebt, und dass 2) Syncellus durch seine Angaben verräth, dass er beide Listen kennt; denn, wo er den 3. Bischof Judas nennt (wie AD), giebt er ihm 7 JJ. (wie AD), wo er ihn Justus nennt (wie C), giebt er ihm 6 JJ. (wie C). Die Namen Justus, Levi und Joseph sind aber die des Eusebius, also hat auch hier BC das ältere bewahrt.

2) Woher sie stammen, kann hier nicht ermittelt werden.

sind also erfundene Ziffern; denn weder lässt sich eine alte Quelle nachweisen, noch scheinen sie an sich glaubwürdig. Unzweifelhaft haben ja die „Bischöfe“, die Eusebius nennt, zu einem grossen Theil zusammen regiert. Hier sollten sie, der späteren Auffassung der Sache getreu, die übrigens schon Eusebius andeutet, in eine Succession gebracht werden. Wann das geschehen ist, lässt sich nicht mehr ermitteln. Benutzt aber ist nicht die KGesch. des Eusebius, wenigstens nicht allein — denn hier fehlen durch Zufall V, 12 die Namen Maximus und Antoninus —, sondern die Chronik; hier finden sich die Namen.[1]) Was nun die Amtszeiten der 5 letzten Bischöfe betrifft in der Liste ABCD, sowie die Ansätze für Jacobus, Simeon, Justus und Marcus, so fragt es sich, ob sie lediglich aus der Chronik und der Kirchengeschichte abstrahirt sind oder auf selbstständiger Überlieferung beruhen oder willkührlich und werthlos sind. 1) Die für Jacobus angesetzten 28 JJ. entsprechen genau der Chronik; denn im Armen. steht der Antritt des Jacobus z. J. 2049, sein Tod z. J. 2077 (Hieron. 2048 u. 2077/8). 2) Für die Amtsdauer des Simeon ist die Chronik und jede geschichtliche Überlieferung verlassen, um Raum für die folgenden Bischöfe zu schaffen (im Arm. 46 JJ.; in BC 23, in AD 26). Nach Hegesipp steht es fest, dass Simeon erst unter Trajan als Märtyrer gestorben ist; da die Zeit des Todes des Jacobus auch ziemlich genau ermittelt werden kann, so ergiebt sich die gänzliche Werthlosigkeit der Zahlangabe von ABCD. 3) In der Chronik ist Marcus (16) z. ann. 2152 = Hadr. 20 (Hieron. 2151 = Hadr. 19) genannt; Eusebius giebt es als eine sichere Überlieferung, dass er bald nach der Zerstörung Jerusalems unter Hadrian eingesetzt worden ist. Die Addition der Ziffern von ABCD führt aber nicht (s. o.) bis zu diesem Datum. Der, welcher diese Ziffern erfunden hat, hat also nicht ordentlich zu rechnen vermocht, oder er hat vielmehr den Hadrianischen Krieg viel zu früh gesetzt. 4) Den ersten und zweiten Amtsantritt des Narcissus hat Eusebius in der Chronik nicht näher bestimmt. Er hat die Bischöfe von Maximus (bei ihm 26.) bis Narcissus (iterum) post ann. 2200 = Commod. 5 (Hieron. 2200/1 = Commod. 6) gestellt. Die Auswahl

---

1) Ein Name freilich, den ABCD bieten, findet sich bei Eusebius nicht, nämlich (26) Elias ann. 2. Wie er hineingekommen ist, wissen wir nicht. Gewiss ist nur, dass ABCD auf eine Liste zurückgehen, da sie alle diesen Namen bieten und somit Narcissus (BC) als 31. Bischof zählen, AD sogar als den 32., da sie noch einen Eusebius einsetzen. Dieser „Eusebius“ β' (ἔτη) in AD, der nach Marcus und Cessianus steht, scheint mir so entstanden zu sein, dass in der Vorlage am Rande stand, dass hier nach Eusebius die zweite Reihe der jerusalemischen Bischöfe, nämlich der heidenchristlichen, beginne. Daraus ist ein Bischof Eusebius ἔτη β' geworden.

dieses Datums kann nur eine ebenso ungefähre sein, wie bei den vorhergehenden Daten betreffend die jerusalemischen Bischöfe. Auch den Tod des Narcissus hat er nicht datirt, sondern nur den Amtsantritt des Alexander 2231 = Carac. 4 (Hieron. 2228/7 = Carac. 2). Wohl aber bietet er ein bestimmtes Jahr, in welchem Narcissus gelebt hat. Er nennt ihn 2210 = Sever. 1 (Hieron. 2211 = Sever. 3) unter den Bischöfen, die sich am Passahstreit betheiligt haben. Dieses Datum ist also gesichert. In der KGesch. setzt er V, 12 die Bischöfe von Maximus bis Narcissus (primum) auch unter Commodus; VI, 8, 7 u. c. 10. 11 (Zeit des Caracal.) sagt er, dass Dius nach dem Weggang des Narcissus nur kurz regiert habe, ihm seien Germanion, dann Gordius gefolgt, nun sei Narcissus zurückgekehrt, sei wiedergewählt und ihm sei Alexander beigesellt worden. V, 22. 25 theilt er uns auch mit, dass Narcissus sich am Passahstreit (Ende Commod. oder Anfang Sever.) betheiligt habe. Den Alexander endlich lässt er sowohl in der KGesch. als in der Chronik unter Decius sterben, giebt ihm also (z. Th. zusammen mit Narcissus) 38/39 (Hieron. 40) Jahre. Diese Ziffer stimmt weder mit BC, die 10+15, noch mit AD, die 10+7 (8) Jahre bieten. Da aber Eusebius hier auf wesentlich sicherer Kunde fusst, so hat man für ABCD keine neue Quelle anzunehmen, sondern muss voraussetzen, dass die Verkürzung der Amtszeit des Alexander (ebenso wie die des Simeon) lediglich eine Folge ihres Versuches ist, die zahlreichen früheren Bischöfe unterzubringen. Dabei haben sie nicht einmal beachtet, dass Eusebius ausdrücklich sagt, Dius habe nur kurz regiert, und haben ihm 8 JJ. gegeben. Also sind die Zahlen von ABCD bis zum Tode des Alexander d. h. bis z. Z. des Decius willkürlich und unbrauchbar.

Was die JJ. für Mazabanes betrifft, so lassen sich aus der Chronik für ihn 12/13 (Hieron. 14/15) JJ. berechnen. Die 21 JJ. von ABCD sind nachweisbar falsch, da Mazabanes 250 Bischof geworden ist, aber bereits todt war, als die letzte grosse Synode gegen Paul von Samos. stattfand (s. den Brief der Synode); nach Eusebius ist sein Nachfolger schon unter Gallienus ihm gefolgt.

Auch die Ziffer für Hymenaeus (23 JJ.) entspricht der Chronik noch nicht; sie giebt ihm 33—35 JJ. Die KGesch. stimmt mit der Chronik, wenn sie Hymenaeus z. Z. des Gallienus antreten, aber erst unter Diocletian sterben lässt. Das Gleiche gilt von Zabdas; nach der Chronik hat er 2 (3) JJ. regiert, nach der KGesch. (VII, 32, 29) nur kurz; ABCD geben ihm 10 Jahre (Verwechselung von *Γ* u. *I*?). Die Ziffer für Hermon d. h. der Amtsantritt des Macarius war in der Chronik nicht mehr enthalten. Die Untersuchung ergiebt also, dass alle Ziffern in ABCD von Simeon bis zum Ende un-

brauchbar sind. Wir müssen diese Liste daher gänzlich bei Seite lassen. Der „Agapius", Bischof von Jerusalem, der im koptischen Synaxarium (10. Hatur, Wüstenfeld I S. 110) als Zeitgenosse des Demetrius von Alex., Maximus (= Maximinus) v. Antiochien u. Victor von Rom genannt wird, ist wohl = Gaius; denn bei Eutychius heisst er „Gabius", s. u.

2. Die alexandrinische Liste bei den Späteren.

Zunächst ist wiederum die Einheit der Grundliste von ABCD zu erweisen. Unter den 16 Posten (von Marcus sehe ich ab) stimmen, wenn man die bei Nicephorus irrthümlich umgestellten Zahlen in die richtige Reihenfolge stellt, zwölfmal ABCD (oder drei von ihnen) zusammen.[1] Bei Abilius stehen AD 13 $>$ BC 12 zusammen, ebenso bei Maximus AD 18 $>$ BC 8; wir sehen also auch hier wieder, wie bei der jerusalemischen Liste, dass AD näher zusammengehören und wiederum BC. In Folge davon ist das Datum bei Heraklas „16 ann.", welches je ein Vertreter der beiden Gruppen bietet, sicher das ursprüngliche (gegen C 10 u. D 13). Dasselbe gilt von Petrus, wo A u. C 11 JJ. bieten, D 15 (B fehlt). Die ABCD zu Grunde liegende Liste lautete also:

Anianus 22
Abilius 13 (12)
Cerdo 10
Primus 12
Justus 10 (11)
Eumenes 13
Marcus 10
Celadion 14
Agrippinus 12
Julianus 10
Demetrius 43
Heraklas 16
Dionysius 17
Maximus 18 (12)
Theonas 19
Petrus 11

Das aber ist nichts anderes als die Liste des Eusebius in der Chronik u. zwar wohl erhalten; denn die Chronik lautet:

Anianus 22[2]
Abilius 13 (12)[3]
Cerdo 11 (10)[4]
Agrippinus 12[5]
Julianus 10
Demetrius 43

1) Ausserdem nennen AB den „Abilius" „Emilius". Bei Justus, wo BCD die Zahl 10 bieten, bietet A die Zahl 11 mit Eusebius.

2) So Hieron. und Ep. Syr., der Arm. nennt irrthümlich 26 JJ., berechnet aber 22; auch Dionys. v. Telm. berechnet 22 JJ., giebt aber keine Amtsdauer-Zahl.

3) Armen., Hieron., Ep. Syr. 13, Dionys. v. Telm. 12.

4) Alle 11 JJ., aber Hieron. stellt ihn zwischen die JJ. 2113—2122. Nach der KGesch., wo JJ. nicht genannt sind, regierte er vom 1—12. J. Trajan's.

5) Hieron. u. Dionys. v. Telm. bieten 12, der Armenier richtig verstanden auch; Epit. Syr. 19(!). Die KGesch. Euseb's bietet auch 12 JJ.

Primus 12	Heraklas 16[1]
Justus 11	Dionysius 17[2]
Eumenes 13	Maximus 18[3]
Marcus 10	Theonas 19
Celadion 14	Petrus † im 9. Jahr der Verfolgung[4]

Die ABCD zu Grunde liegende Liste ist somit die der Chronik und hat daher keinen selbständigen Werth. Dass aber auch die Liste des koptischen Synaxariums auf dieselbe Quelle zurückgeht, zeigen die oben mitgetheilten acht Proben. Die sonstigen Zeitangaben des Synaxariums dürfen trotz ihrer Genauigkeit bei Seite gelassen werden; sie sind theilweise handgreiflich falsch, theilweise ungefähr richtig (abstrahirt nach Eusebius). Nur die Angabe über die vier z. Z. des Osterstreites gleichzeitig regierenden Bischöfe ist bedeutsam und wird unten zur Sprache kommen.

3. Die antiochenische Liste bei den Späteren.

Dass auch diese einheitlich ist und — was die Reihenfolge der Namen betrifft — auf Euseb's Chronik zurückgeht, habe ich bereits in meiner Schrift „Die Zeit des Ignatius" S. 55 ff. bewiesen. Ich fasse mich daher hier kurz. Zunächst ist wiederum klar, dass die Listen BC identisch sind (bei Domnus ist in C 2 in 3 zu corrigiren). Aber auch die Liste A geht auf dieselbe Quelle zurück. ABC stimmen von Zebinus bis zum Schluss überein; ausserdem bieten sie dieselben Zahlen bei Heron, Eros, Serapion, Asklepiades. Bei Cornelius, Theophilus, Maximinus hat A ein Jahr mehr als BC, bei Ignatius und Philetus 2 JJ. mehr als BC, bei Euodius gehen sie alle drei auseinander. D scheint auf den ersten Blick auf eine andere Quelle zurückzugehen; allein 1) stimmt D bei Heron, Asklepiades, Paulus, Domnus, Timäus und Cyrill mit ABC, 2) stimmt D ausserdem bei Euodius, Ignatius mit A (hier bemerkt man wieder die schon sonst constatirte nähere Verwandtschaft von AD; übrigens bietet B in der Gesammtsumme für Euodius und Ignatius dieselbe Ziffer wie AD : 29 + 30 = 27 + 32; hier liegt also eine absichtliche Correctur, sei es bei AD, sei es bei BC, vor), 3) sind die Ziffern in D augenscheinlich an mehreren Stellen verschrieben (die Ziffern entstammen einer Superversion: Griechisch, Arabisch, Lateinisch);

1) Die Ep. Syr. u. Dionys. v. Telm. 19, aber Armen. u. Hieron. 16.

2) Im Armenier fehlt die Angabe der Amtszeit, aber er stellt ihn zwischen 2265 u. 2282.

3) Dionys. v. Telm. bietet 9 JJ., nähert sich also der Angabe in BC.

4) So Hieron., Ep. Syr., Dionys.; im Armen. fehlt das letzte Blatt und daher auch diese Angabe.

so ist das *Η* bei Babylas gewiss = *ΙΓ*, was ABC bieten, so umgekehrt vielleicht das *ΙΓ* bei Philetus = *Η*, was BC bieten, oder = *Ι*, welches *A* aufweist. Ein Verlass, dass wir es, wo Eutychius abweicht, wirklich mit überlieferten Zahlen zu thun haben, ist nicht; ich sehe daher von ihm ab,[1]) resp. berücksichtige ihn nur, wo er mit ABC stimmt. Dann lautete die Liste, die ABC(D) zu Grunde liegt, also:

Euodius } 59 27 AD, BC 29	Philetus 8 (A 10)
Ignatius } 59 32 AD, BC 30	Zebinus 6
Heron 20	Babylas 13
Cornelius 13 (A 14)	Fabius 9
Eros 26	Demetrianus 4
Theophilus 13 (A 14)	Paulus 8
Maximinus 13 (A 14)	Domnus 3
Serapion 25	Timaeus 3
Asklepiades 9	Cyrillus 15

Die Summe dieser Zahlen ist = 247 (252) JJ. Mit dieser Ziffer ist nichts anzufangen. Auch die angegebenen Kaisergleichzeitigkeiten beruhen nur an einzelnen Stellen auf richtiger Überlieferung; sonst sind sie verworren und falsch. Nun aber ist Folgendes von Wichtigkeit: Bis Maximinus stimmen die Zahlen genau mit denen, die aus Euseb's Chronik abstrahirt werden können (nur dass dem Theophilus 6 JJ. zugelegt sind, die bei Ignatius abgezogen sind).

Von Serapion bis Babylas stimmt die Gesammtziffer der 5 Episcopate ungefähr (aber die Einzelposten sind ganz verschieden), und zwar wird diese Gesammtziffer — ich darf das vorläufig schon hier sagen — von der beglaubigten Geschichte ziemlich gut bestätigt:

ABC		Eusebius (Arm.)	
Serapion 25	= 61 (63)	Serapion 22	= 64
Asklepiades 9		Asklepiades 5	
Philetus 8 (10)		Philetus 12	
Zebinus 6		Zebinus 25	
Babylas 13		Babylas . . .	

Von Fabius bis zum Schluss stimmt gar nichts mehr, weder die Einzelposten, noch die Gesammtziffer. Wir haben also die merkwürdige Thatsache zu verzeichnen, dass sich — die Amtszeiten anlangend — die Liste ABC(D) successive von der des Eusebius immer mehr entfernt. Im ersten Drittel ist sie identisch;

1) Ebenso von den ganz unbezeugten Zahlen des Barhebraeus.

im zweiten Drittel stimmt die Gesammtziffer noch ungefähr; im dritten Drittel stimmt nichts mehr. Wer Recht hat, kann hier noch nicht entschieden werden. Nur so viel mag jedoch schon gesagt werden, dass Euseb's Chronik mit ihren 51 JJ. für die letzten 6 Bischöfe bis zum J. 302 kommt, die Liste ABC mit ihren 42 JJ. nur bis zum J. 293; wir wissen aber aus der beglaubigten Geschichte, dass Cyrillus im J. 303 (oder schon 302?) verbannt worden ist. Also erscheint die Liste ABC sehr fragwürdig.

Dagegen hat uns, wenn auch nicht ABCD, so doch D und das Synaxar. der Kopten eine wichtige Kunde bewahrt. Eutychius schreibt: „Eo tempore scripsit Demetrius patriarcha Alexandrinus ad Gabium episcopum Hierosolymitanum, Maximum patriarcham Antiochenum et Victorem patriarcham Romanum de ratione computi paschalis et ieiunii Christianorum, et quomodo a paschate Judaeorum deducatur etc." Entsprechend lesen wir im Synaxarium (Wüstenfeld I z. 10. Hatur S. 110, s. auch z. 12. Babeh S. 67): „Demetrius verfasste eine Berechnung der Epakten, wodurch die Fastenzeit und die Auferstehung bestimmt wird, und gab sie koptisch und griechisch heraus; er schickte davon Abschriften an Victor, Papst von Rom, Maximus, Patriarchen von Antiochia, und Agapius, Patriarchen von Jerusalem." Diese Angabe, die natürlich auf eine Quelle zurückgeht, ist nicht aus Eusebius geflossen, der nichts dergleichen bietet. Da aber die beglaubigte Geschichte für sie sehr wohl Raum lässt, so darf man sie als eine zuverlässige Kunde begrüssen. Wie soll die erfindende Legende neben Victor auf die obscuren Bischöfe Maximus = Maximinus und Gabius [Agapius] = Gaius verfallen sein? Also haben wir für gewiss anzunehmen, dass Demetrius, Victor, Maximus und Gaius gleichzeitig gewesen sind. Daraus ergeben sich wichtige chronologische Folgerungen, ausserdem aber für den jerusalemischen „Episkopat" eine überraschende Einsicht.[1])

4. Die römische Liste bei den Späteren.

Zunächst ist offenbar, dass wiederum BC und AD näher zusammenstehen, dass an der Identität der Listen BC nicht gezweifelt werden und dass diese Liste noch genau hergestellt werden kann. Nur an 4 Stellen (von Petrus sehe ich überhaupt ab, da der Ansatz für ihn, wie Lightfoot mit Recht sagt, keine Tradition, sondern stets „a matter of speculation" gewesen ist) differiren sie; an der ersten (Linus) folgt aus ADE, dass die Zahl 18 in B ein Schreibfehler für 12 ist; an der zweiten (Eleutherus) folgt aus DE, dass

1) Denn nach Eusebius war auch der jerusalemische Bischof Narcissus am Osterstreit betheiligt; er aber ist der 36. Bischof, Gaius der 23.!

in B statt „ε" vielmehr „ιε" zu lesen ist; an der dritten (Cornelius) mag die Sache zweifelhaft bleiben, ob 2 oder 3 JJ. die ursprüngliche Ziffer ist (AC 3 > BDE 2); an der vierten endlich sind die Ziffern für Stephanus und Sixtus in C einfach umgestellt. Die Liste BC lautete also:

Linus 12	Anicetus 11	Fabianus 13
Anencletus 2	Soter 9	Cornelius 2 (3)
Clemens 9	Eleutherus 15	Lucius 2
Euarestus 9	Victor 12	Stephanus 2
Alexander 12	Zephyrinus 19	Sixtus 9
Sixtus 9	Calixtus 8	Dionysius 8
Telesphorus 10	Urbanus 7	Felix 5
Hyginus 4	Pontianus 3	Eutychianus mens. 8
Pius 15	Anterus mens. 1	Gaius 15

Vergleicht man mit dieser Liste die von A, so stimmt sie in 12 von diesen Posten überein, differirt aber in 15; indessen von diesen 15 Differenzen heben sich sofort fünf. 1) nämlich ist bei Anencletus in BC jedenfalls ein alter Fehler; statt ιβ haben sie β geschrieben; ein Versehen, welches sehr häufig vorkommt (s. *Lightfort*, a. a. O. S. 242), 2) umgekehrt hat A irrthümlich bei Hygin ιδ geschrieben, wo BCDE nur δ bieten, welches also gesichert ist, 3) bei Eleutherus hat A irrthümlich die Zahl 13, welche bezeichnet, dass er der 13. Bischof gewesen ist. als Amtszeit für 15 eingesetzt, 4) bei Fabian ist statt ιγ irrthümlich, wie BCDE beweisen, ι geschrieben, ein sehr häufiger Versehen (*I*=*IΓ*), 5) bei Eutychianus endlich ist, wie wiederum BCDE bezeugen, ι statt η (*I*=*H*) geschrieben, ebenfalls ein häufiger Irrthum. Es bleiben somit nur 10 Posten nach. Von diesen beruhen die 6 ersten auf *bewusster* Abweichung. In A sind nämlich die vier aufeinanderfolgenden Posten für Euarest, Alexander, Sixtus, Telesphorus um je ein Jahr erhöht, dafür ist aber Soter ein Jahr und Victor zwei Jahre abgezogen. *In DE finden wir für Sixtus, Telesphorus, Soter, Victor dies bestätigt.* Hier haben wir also wirklich eine zweite, leise abweichende Recension der Liste. Was die noch übrigen vier Ansätze für Pontian, Lucius, Sixtus II., Dionysius betrifft, so steht die Zahlangabe für Pontian in A: „7 Jahre" ganz allein (BC 3 DE 5); sie ist augenscheinlich aus Dittographie entstanden; denn unmittelbar geht vorher Urbanus „7 Jahre"; einzusetzen ist dafür die Zahl 5, die DE bieten, mit denen A auch sonst geht. Zu Lucius 8 ist natürlich „mens." 8 zu ergänzen — merkwürdig, nur D hat unter den fünf Zeugen das richtig bewahrt —; 8 bieten ADE, Hieron. und beide Syrer, während das von BC gebotene „2" durch den Armenier

bezeugt ist. Hier liegt also eine doppelte Überlieferung vor. Bei Sixtus II. und Dionysius sind die Zahlen in A durch E bezeugt und dürfen daher nicht corrigirt werden. Die ABC zu Grunde liegende Liste (theilweise zwei Recensionen) ist somit folgende:

Linus 12	Anicetus 11	Cornelius 3 (B 2)
Anencletus 12 (2 ist ein sehr alter Fehler)	Soter 9 (A 8)	Lucius mens. 2 (A mens. 8)
Clemens 9	Eleutherus 15	Stephanus 2
Euarestus 9 (A 10)	Victor 12 (A 10)	Sixtus 9 (A 11)
Alexander 12 (A 13)	Zephyrinus 19	Dionysius 8 (A 9)
Sixtus 9 (A 10)	Calixtus 8	Felix 5
Telesphorus 10 (A 11)	Urbanus 7	Eutychianus mens. 8
Hyginus 4	Pontianus 3 (A 5?)	Gaius 15
Pius 15	Anterus mens. 1	
	Fabianus 13	

Dass die Liste sich in zwei Recensionen darstellt, kann uns um so weniger wundern, als Syncellus selbst an zwei Stellen (s. die Anmerkungen S. 92) auf zwei Quellen sich beruft, darunter den Eusebius; aber seine andere Quelle braucht darum nicht unabhängig von Eusebius zu sein.

Die nachgewiesene Liste liegt nun aber auch DE zu Grunde; denn 1) D stimmt von den 27 Posten 19 mal mit ihr; das genügt, wenn man bedenkt, durch welche complicirte Überlieferungen die römische Bischofsliste bei Eutychius auf uns gekommen ist. Die Abweichungen finden sich bei Euarest, Alexander, Zephyrin, Calixt, Urban, Anterus, Stephanus, Gaius. Von ihnen dürfen die vier Ansätze für Euarest, Alexander, Zephyrin und Gaius nicht corrigirt werden, da sie sich ebenso in E finden (8. 10. 18. 12); aber auch der Ansatz für Calixt muss stehen bleiben (6 JJ.), da auch Dionys. Telm. 6 JJ. berechnet u. Hieron. 5 JJ. bietet. Dagegen beruht sowohl das „Urbanus 4 JJ.“ als „Anterus 12 JJ.“, als „Stephanus 6 JJ.“ höchst wahrscheinlich auf Schreibfehler. 2) E stimmt nur in drei Ziffern mit keinem andern Zeugen, nämlich bei Anenclet (8), Calixt (5), Urban (8); die Zahl für Calixt muss jedenfalls bewahrt bleiben (s. o.); die für Anenclet ist höchst wahrscheinlich ein Schreibfehler; die für Urban muss vielleicht bleiben; denn Calixt, Urban, Pontian sind in E = 5 + 8 + 5 = 18; in K 8 + 7 + 3 ebenfalls = 18.

Die Probe darauf, dass die Liste in ihren verschiedenen Recensionen doch ganz und gar in Euseb's Chronik wurzelt, kann man so machen, dass man sie mit den verschiedenen Ziffern vergleicht, die jene Chronik bietet, je nachdem man die Amtszeitenzahlen einsetzt oder diese Zeiten aus den Jahren Abraham's abstrahirt,

ferner je nachdem man dem Armenier oder Hieron. oder einem de
Syrer folgt:

ABCDE	Eusebius
Linus 12	Linus 12 (11) 14)
Anencletus 12	Anencletus 12 (8)
Clemens 9	Clemens 9
Euarestus 9 (A 10 DE 8)	Euarestus 8 (9. 10).[1]
Alexander 12 (A 13 DE 10)	Alexander 10 (11).[2]
Sixtus 10 (BC 9)	Sixtus 10 (9. 3).[3]
Telesphorus 11 (BC 10)	Telesphorus 11 (10. 20).[4]
Hyginus 4	Hyginus 4
Pius 15	Pius 15
Anicetus 11	Anicetus 11
Soter 8 (BC 9)	Soter 8[5]
Eleutherus 15	Eleutherus 15
Victor 10 (BC 12)	Victor 10 (12).[6]
Zephyrinus 19 (DE 18)	Zephyrinus 19 (18).[7]
Calixtus 8 (D 6 E 5)	Calixtus 5 (6. 7. 9).[8]
Urbanus 7 (E 8)	Urbanus 9 (6—10).[9]
Pontianus 5 (BC 3 A 5?)	Pontianus 5[10]
Anterus mens. 1	Anterus mens. 1
Fabianus 13	Fabianus 13

1) Der Armen. sagt ann. 8 und berechnet im Spatium 9 JJ., Hieron. sagt ann. 9 und berechnet im Spatium 10 JJ. Also schwankte die Angabe in den Hdschr. der Chronik.

2) Armen. ann. 10 und berechnet im Spatium 11 JJ.; Hieron. ann. 10, ebensoviele im Spatium; Dionysius v. Telm. ann. 10, scheint aber mehr zu berechnen; Ep. Syr. fehlt.

3) Armen. ann. 11 und berechnet im Spatium 10 JJ.; Hieron. ann. 10 und berechnet im Spatium 9 JJ. Dionysius giebt ihm 3 JJ., ebenso Ep. Syr.

4) Armen. ann. 11 und berechnet im Spatium 10 JJ.; Hieron. ebenso. Dionysius und Ep. Syr. geben ihm 20 JJ.

5) Armen. ann. 8 und berechnet im Spatium 9 JJ.; Hieron. ann. 8 und berechnet im Spatium 8 JJ.

6) Armen. ann. 12 und berechnet im Spatium 14 JJ.; Hieron. ann. 10 und im Spatium 8 JJ.

7) Armen. ann. 12(!) und im Spatium 13 JJ.; Hieron. giebt keine anni; aber im Spatium 19 JJ.; Dionysius Telm. giebt im Spatium 19 JJ.; Ep. Syr. ann. 18.

8) Armen. ann. 9 und im Spatium 7 JJ.; Hieron. ann. 5 und ebensoviele im Spatium; Dionys. Telm. im Spatium 6; Ep. Syr. ann. 5.

9) Armen. im Spatium 10 JJ.; Hieron. 9 ann., im Spatium 7? 8? 9? 10?; Dionysius Telm. 9, im Spatium 6 JJ.; Ep. Syr. 9.

10) Armen. ann. 10(!) und im Spatium 10 JJ.; Hieron. 5 ann.; Dionys. Telm. 5 ann., im Spatium 9(!); Ep. Syr. 15(!) ann., im Spatium 5.

Cornelius 2 (AC 3)	Cornelius 3 (2)[1]
Lucius mens. 8 (BC mens. 2)	Lucius mens. 8 (mens. 2)[2]
Stephanus 2	Stephanus 2 (3)[3]
Sixtus 9 (AE 11)	Sixtus 11 (8)[4]
Dionysius 8 (AE 9).	Dionysius 9 (12)[5]
Felix 5	Felix 5
Eutychianus mens. 8	Eutychianus mens. 8 (mens. 2)
Gaius 15 (DE 12)	Gaius 15[6]

Diese vergleichende Zusammenstellung lehrt, dass die schwankenden Zahlen innerhalb der Liste ABCDE grösstentheils schon in der Überlieferung der eusebianischen Chronik selbst sich finden. Dieses Schwanken beruht in der Regel gewiss nicht auf Schreibfehlern, sondern auf chronologischen Erwägungen resp. Überlieferungen. Aber man hat nicht nöthig, zur Erklärung der Liste ABCDE auf eine andere Quelle zurückzugreifen, als eben auf Euseb's Chronik. Selbst die Berücksichtigung der Kirchengeschichte des Eusebius, an die Lipsius gedacht wissen wollte, ist nicht ganz sicher nachzuweisen.[7]

Mit den jüngeren Listen der Episkopate verhält es sich somit so: dort, wo Eusebius bestimmte Amtszeiten bot, nämlich bei den Römern und Alexandrinern, gehen sie einfach auf ihn zurück und sind deshalb für die Feststellung des Textes der Chronik von gewisser Bedeutung; dort, wo Eusebius entweder gar keine Amtszeiten bot oder die Amtszeiten aus seiner Chronik abstrahirt werden müssen, gehen die jüngeren Listen ihre eigenen Wege; ihre Ansätze für die jerusalemischen Bischöfe sind sammt und sonders erfunden und daher unbrauchbar; die Ansätze für die antiochenischen Bischöfe sind im ersten Drittel die, welche man aus Eusebius abstrahiren kann; im zweiten Drittel stimmt noch die Gesammtziffer ungefähr;

---

1) Armen. ann. 3, im Spatium 4 JJ.; Hieron. ann. 2, im Spatium 1 J. oder 2 JJ.

2) Armen. mens. 2, Hieron. mens. 8.

3) Einige Hieron.-Hdschr. haben ann. 3.

4) Armen. ann. 11, im Spatium 8 JJ.; Hieron. ann. 8, im Spatium 11 JJ.

5) Armen. ann. 12, im Spatium 10 JJ.; Hieron. ann. 9, im Spatium 12 JJ.; Dionys. Telm. berechnet 12.

6) Armen. und Hieron. ann. 15; ebenso Dionys. Telm. und Ep. Syr.

7) Auffallend ist nur, dass in A derselbe Fehler bei Eleutherus steht (13 statt 15) wie in der KGesch. Das ist doch schwerlich zufällig. — Das Zusammentreffen mit dem Armen. ist an einigen Stellen gewiss auch nicht zufällig und zeigt, dass die Verschiebungen im Armen., z. Th. wenigstens, nicht erst der Übersetzung angehören.

die einzelnen Posten sind bereits willkührlich; im dritten Drittel ist Alles erfunden und unbrauchbar.

Wer diese willkührlichen Zahlen erfunden hat, ist nicht bekannt. Da die Liste des Chronographeion syntomon bis z. J. 579 (Benedict I.) reicht, aber schon starke Abweichungen von dem Archetypus ABCDE aufweist, da sich ferner in AD u. BC zwei Recensionen derselben darstellen, so darf man wohl annehmen, dass dieser Archetypus jedenfalls nicht später zu setzen ist als c. 500. Er ist also in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts oder im 5. entstanden.

4) Untersuchung der Listen des Eusebius in der Chronik und Kirchengeschichte.

Durch Lightfoot's ausgezeichnete Untersuchung über die alte römische Bischofsliste bei Eusebius und ihre Quellen ist das verdienstvolle Werk von Lipsius über die Chronologie der römischen Bischöfe antiquirt. Eine Reihe der wichtigsten Punkte ist durch Lightfoot wirklich erledigt worden; es wäre überflüssige Mühe, Bewiesenes noch einmal zu beweisen. Allein abschliessend sind jene Untersuchungen noch nicht, weil sie sich grösstentheils nur auf die römische Liste beziehen und deshalb des Lichtes ermangeln, das aus der vollen Einsicht in das Quellenmaterial hervorleuchtet. In dieser Hinsicht hatte ich in meiner Abhandlung über die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bereits gezeigt, wie wichtig die Erkenntnisse sind, die sich ergeben, wenn man die römische und die antiochenische Liste bei Eusebius gemeinsam betrachtet. Diesem Fingerzeig ist Lightfoot wohl gefolgt; allein dass auch die Combination der römischen mit der alexandrinischen Liste höchst fruchtbar ist und neue Erkenntnisse erschliesst, ist ihm nicht aufgegangen. In die Ökonomie der Chronik und der Kirchengeschichte ist er nicht tief genug eingedrungen und hat demgemäss die Listen zu abstract behandelt. Ich versuche es im Folgenden, seine Forschungen weiterzuführen. Zunächst einige Worte über die Zeugen, die Chronik und Kirchengeschichte.

1) Die Chronik Euseb's, die zeitlich der Kirchengeschichte unmittelbar vorhergeht,[1]) kommt hier nur in ihrem zweiten Theile in Betracht (χρονικοὶ κανόνες). Überliefert ist sie uns durch die armenische Übersetzung, durch die lateinische Übersetzung des Hieronymus, durch zwei umfangreiche syrische Excerpte und — die Bischofslisten anlangend — auch durch die im vorigen Capitel besprochenen Ausschreiber. Sie reichte bis zu den Vicennalien Kon-

1) Die Frage nach einer früheren ersten Ausgabe darf hier auf sich beruhen.

stantin's; aber nicht reichten die Bischofslisten so weit; vielmehr — wie auch die Kirchengeschichte beweist — reichten diese bis zur grossen Verfolgung. Die letzte Eintragung in Bezug auf die römische Liste war der Amtsantritt des Marcellinus z. 12. Jahr Diocletians. Die alex. Liste schloss im 19. Jahr dieses Kaisers mit dem Amtsantritt des Petrus und der Bemerkung, dieser Bischof sei i. 9. Jahr der Verfolgung Märtyrer geworden. Die antiochenische Liste schloss mit dem Antritt des Tyrannus im 18. Jahr Diocletian's, und die jerusalemische wahrscheinlich mit dem des Hermon in demselben Jahr.

2) Die armenische Übersetzung, die nach Mommsen's Nachweisungen (Hermes 1895 S. 321 ff.) in einer einzigen selbständigen Handschrift — Etschmiadzin Nr. 1724 saec. XIII., die übrigen Handschriften Petermann's N u. G sind Abschriften; leider ist die Etschmiadziner Handschrift noch nicht genau verglichen — vorliegt, soll dem 5. Jahrh. angehören (ob auch die Übersetzung der χρονικοὶ κανόνες?). Ob sie aus dem Griechischen oder Syrischen oder aus beiden Sprachen geflossen ist, vermag ich selbst nicht zu entscheiden. Doch sind Petermann und Lightfoot darin einig, dass für den 2. Theil, eben die χρονικοὶ κανόνες, sowohl eine griechische als eine syrische Vorlage anzunehmen ist. Die Übersetzung dieses Theils ist ungenügend und dazu in der Überlieferung sehr entstellt worden. Es ist Lightfoot's Verdienst, gezeigt zu haben, dass überall wo des Hieronymus Übersetzung der Chronik mit Euseb's Kirchengeschichte stimmt, der Armenier aber abweicht (sei es bei Daten, sei es in Bezug auf die Aufeinanderfolge der Ereignisse), jene im Rechte sind und den echten Text der Chronik bezeugen, dieser aber entstellt ist. Die complicirte und schon deshalb unglaubwürdige frühere Hypothese (die namentlich Lipsius u. v. Gutschmid befolgt haben), dass Eusebius in die Kirchengeschichte eine andere römische Bischofsliste aufgenommen habe als in die Chronik, Hieronymus aber in seine Übersetzung der Chronik die Liste der Kirchengeschichte an Stelle der Liste der Chronik eingesetzt habe, ist endgiltig widerlegt. Sie verbietet sich aus folgenden Gründen:

a) die Kirchengeschichte ist der Chronik auf dem Fusse gefolgt; es ist daher ganz unwahrscheinlich, dass Eusebius für das zweite Werk, das doch nur eine Ausgestaltung des ersten ist, eine andere Liste aufgenommen haben sollte,

b) Zahlen und Reihenfolge im Armenier sind an vielen Stellen nachweisbar falsch und können so nicht von Eusebius geboten worden sein; andere Fehler des Armeniers haben

ihre genauen Parallelen (Hinaufsetzung der Ereignisse) in anderen Partien der Übersetzung, wo an zwei Quellen nicht gedacht werden kann; wieder andere Fehler endlich sind noch im 12. Jahrh. von dem armenischen Chronisten Samuel von Ania, der die armenische Übersetzung der Chronik Eusebs benutzt hat, nocht nicht vorgefunden worden; vielmehr bezeugt dieser, dass noch zu seiner Zeit in der armenischen Übersetzung der Chronik die Zahlen des Hieronymus gestanden haben; die Hinaufsetzung der Ereignisse in den armenischen Handschriften ist also nicht dem Übersetzer zur Last zu legen.[1])

c) Die Hypothese, Hieronymus habe bei seiner Übersetzung der Chronik seine Vorlage verlassen und die Kirchengeschichte benutzt, scheitert 1) an dem ausdrücklichen Selbstzeugniss des Hieronymus, er habe nur übersetzt; hätte er corrigirt, so hätte er sein Licht leuchten lassen und uns das mitgetheilt, 2) an den beiden syrischen Auszügen der Chronik, die nicht die Zahlen und die Reihenfolge des Armeniers, sondern im Wesentlichen die des Hieronymus und der Kirchengeschichte bezeugen. Sollen die Syrer auch in die Chronik bei der römischen Bischofsliste die Zahlen der Kirchengeschichte eingesetzt haben und zwar unabhängig von Hieronymus? Eine Abhängigkeit der Syrer von seiner lateinischen Übersetzung wäre eine ganz abenteuerliche Annahme.

3) Die lateinische Übersetzung der Chronik durch Hieronymus ist — wenigstens in dem christlichen Abschnitt — eine ganz wesentlich treue und zuverlässige Reproduction des Originals. Zusätze des Hieronymus sind in der Regel auf den ersten Blick

---

1) S. Lightfoot, Clement I² p. 214. 216. Samuel (Lat. Übersetzung bei Zohrab und Mai [Mailand 1818], abgedruckt bei Migne, Eusebii Opp. I p. 599 sq.) hat noch richtig den Agrippinus als alexandrinischen Bischof bezeichnet, nicht als römischen, wie unsere armenische Handschrift bietet (s. z. ann. 2185). Ebenso hat er noch den Namen Eutychianus gelesen, der in unserer armenischen Handschrift jetzt fehlt (s. z. ann. 2296). Aus Hieron. lernen wir, dass in der Chronik der Amtsantritt des römischen Bischofs Marcellinus zum 12. oder 13. Jahr Diocletian's verzeichnet stand. In unserer armenischen Hdschr. fehlt mit dem letzten Blatt auch diese Eintragung. Allein nach den chronologischen Ansätzen dieser Handschrift ist sie zum 8. Jahr Diocletian's gestellt gewesen; denn Gajus, der Vorgänger des Marcellinus, steht beim ann. 2296 = Prob. 2 und ihm werden 15 Regierungsjahre gegeben. Samuel aber bietet den Marcellinus zum 13. Jahre Diocletian's, hatte also noch dieselben Zahlen vor sich, wie Hieronymus.

als solche kenntlich. In einigen Fällen freilich (s. o. S. 27 ff.) kann man schwanken, ob etwas vom Armenier ausgelassen oder von Hieronymus hinzugesetzt worden ist. Doch betrifft das nicht die Bischofslisten. Der Gebrauch der Arbeit des Hieronymus zur Herstellung des Originals ist aber dadurch erschwert, dass wir noch keine genügende Ausgabe besitzen und in Folge hiervon die ursprüngliche Ziffer für manche Ansätze zweifelhaft bleiben muss.[1]) Doch wird dieser Mangel in Bezug auf die Bischofslisten[2]) einigermassen ergänzt, indem wir an den beiden syrischen Zeugen und an Euseb's Kirchengeschichte die Daten des Hieronymus zu controliren vermögen. Bis z. J. 180 p. Chr. stimmt Hieron. in der Kaiser-Chronologie mit dem Armenier; dann aber lässt er Pertinax aus und setzt Sever. 1 = Abrah. 2209. Seine Olympiaden sind um ein Jahr gegenüber denen des Armeniers herabgesetzt, sind aber gegenüber den echten Olympiaden noch um ein Jahr zu früh.

4) Dass es eine vollständige syrische Übersetzung der Chronik gegeben hat, ist fast gewiss;[3]) aber sie ist bisher nicht aufgefunden. Die beiden syrischen Auszüge, die wir besitzen, stammen wahrscheinlich aus derselben Übersetzung — der eine findet sich in der Chronik des Dionysius von Telmahar (Patriarch von Antiochien 818—845)[4]), der andere ist in einer anonymen syrischen Chronik im Ms. Brit. Mus. Add. 14643 enthalten, deren erster Theil von Abraham bis Konstantin reicht, der zweite Theil bis z. J. 636, resp. in der Liste der Chaliphen bis 724.[5]) Die Bischofslisten, die sie bieten, stimmen ziemlich genau überein (beide Listen bieten z. B. Anencletus und Sixtus II. nicht), sind aber nicht ganz vollständig und nicht genau. In dem zweiten Auszug (Roediger) fehlen leider in der Regel die Daten. Weitere syrische Excerpte führt Lightfoot a. a. O. I. S. 220 u. 322 f. an. Unter ihnen ist die römische Bischofsliste im Ms. Brit. Mus. Add. 14642 (Wright, Catal. p. 1041

1) S. Mommsen im Hermes Bd. XXIV (1889) S. 339 ff. und meine Altchristl. Litt.-Gesch. I S. 557 ff.

2) Unter den oben S. 71 ff. gegebenen 76 Ansätzen schwankt das Datum bei 43 in den bisher bekannt gewordenen Hdschr. des Hieron. nicht. Unter den 33 übrigen schwanken die Hdschr. in 27 Fällen nur um ein Jahr. Um mehr als ein Jahr schwanken sie beim ann. 2059 (2058. 2060). 2169 (2167). 2173 (2171. 2169). 2205 (2203). 2227 (2225. 2228). 2250 (2248).

3) S. Lightfoot, a. a. O. S. 218 f.

4) Der erste, uns interessirende Theil bis Konstantin ist syrisch edirt von Tullberg (Dionysii Telm. Chron. Lib. I. Upsal. 1850), lateinisch von Siegfried u. Gelzer, Lips. 1884.

5) Der erste Theil ist im Original niemals vollständig edirt, lat. von Roediger in Schoene's Ausgabe der Chronik Euseb's II p. 203 sq. Der zweite Theil ist von Land, Anecd. Syr. App. I p. 1 sq. herausgegeben worden.

= Nr. 916) von Wichtigkeit. Da sie aber offenbar nicht nur auf Eusebius zurückgeht, so muss sie an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben. Die syrischen Zeugen sind, wie bemerkt, von hohem Werthe, da sie sowohl den Streit zwischen dem Armen. und Hieron. schlichten, als auch an einigen Stellen die Entscheidung darüber welche Zahl bei Hieronymus zu lesen ist (wo die Hieron.-Hdschr. schwanken), näher bringen.[1])

5) Der Hauptzeuge — auch zur Feststellung der Daten der Chronik — ist die Kirchengeschichte; sie ist es vor allem deshalb, weil die Zahlen in ihr vortrefflich überliefert sind und kaum an irgend einem Punkte hier ein Zweifel aufkommen kann.[2]) Die KGesch. reicht so weit wie die Chronik.

Die Untersuchung hat mit der Ökonomie der Bischofslisten innerhalb der Chronik und der Kirchengeschichte zu beginnen:

In der Chronik bringt Eusebius die Bischofslisten der vier grossen Stühle, aber so, dass er für die römischen und alexandrinischen Bischöfe a) die Gleichzeitigkeit mit einem bestimmten Jahr Abrahams, das seinerseits mit einem bestimmten Kaiserjahr gleichgesetzt ist, angiebt, b) die Ordinalzahl in der Reihe für den betreffenden Bischof nennt, c) die Jahre seiner Amtsdauer mittheilt. Bei den antiochenischen Bischöfen nennt er die letzteren niemals, bringt aber die Bestimmungen a) und b). Bei den jerusalemischen Bischöfen endlich nennt er die Amtsjahre ebenfalls nicht; aber ausserdem giebt er für den 5.—9. Bischof auch keine Kaiserjahre (in Folge davon auch keine JJ. Abraham's) an, sondern nennt sie sämmtlich zusammen im Anschluss an die Angabe über den 4. Bischof. dessen Antritt er zum 15. Jahr Trajan's vermerkt; beim 8. Jahr Hadrians vermerkt er den 10. Bischof Seneca und schliesst ihm den 11.—15. ohne Zahlangaben an; beim 19. Jahr Hadrian's vermerkt er den Antritt des (16.) Bischofs, des ersten heidenchristlichen, Marcus; beim 23. Jahr des Pius vermerkt er den Antritt des 17. Bischofs und schliesst ihm wiederum ohne Zahlenangaben den 18.—25. an; beim 6. Jahr des Commodus endlich vermerkt er den

1) Die Daten der Hdschr. des Hieron. schwanken (s. S. 115 Anmerk. 2) an 33 Stellen. Für folgende Zahlen tritt der Syrer ein: 2077 (> 2078); 2078 (> 2079); 2128 (> 2127); 2154 (> 2155); 2169 (> 2167); 2192 (> 2193); 2240 (> 2141); 2246 (> 2247); 2264 (> 2265); 2269 (> 2268); 2270 (> 2269); 2280 (> 2281); 2284 (> 2283); 2313 (> 2314); 2316 (> 2315). Ganz sicher entschieden ist in jedem Falle die Sache damit noch nicht; denn Verschiebungen um ein Jahr können an derselben Stelle in der Überlieferung des Syrer und Hieron. passirt sein, ohne dass sie deshalb von einander abhängig wären.

2) Die KGesch. muss daher als der Hauptzeuge gelten: wo einer der übrigen Zeugen mit ihr übereinstimmt, ist die Sache entschieden.

26. Bischof und schliesst ihm wiederum ohne Zahlenangaben den 27.—33. (34.) (Narcissus) an mit folgender Bemerkung, in der Armen. und Hieron. übereinstimmen: „Tantis apud Hierosolymam episcopis constitutis non potuimus discernere tempora singulorum eo quod usque in praesentem diem episcopatus eorum anni minime salvarentur.“ Von hier ab verfährt er mit den jerusalemischen Bischöfen wie mit den antiochenischen, d. h. er nennt keine Amtszeiten, wohl aber ein bestimmtes Kaiserjahr (Jahr Abraham's) für ihren Amtsantritt.

Aus diesem Thatbestand folgt: 1) Eusebius besass für alle vier Stühle Listen mit den (numerirten) Bischofsnamen, 2) für die römische und alexandrinische Bischofsliste besass er fortlaufende Angaben über die Amtszeiten (also z. B. Anianus ann. 12, Abilius ann. 13, Cerdo ann. 11), für die Antiochener und Jerusalemer besass er solche nicht, 3) für die Römer, Alexandriner und Antiochener standen ihm überlieferte Angaben oder Studienergebnisse über die Kaisergleichzeitigkeit zur Verfügung, für den grössten Theil der Jerusalemer hatte er solche nicht. Dass er auch in Bezug auf die Antiochener, obgleich er keine Amtszeiten angiebt, Überlieferung oder Studienergebnisse betreffs der Kaisergleichzeitigkeiten besessen haben muss, ist evident; denn sonst hätte er diese Bischöfe so behandeln müssen, wie er die jerusalemischen Bischöfe (5.—9., 11.—15., 18.—25., 27.—33. (34.) behandelt hat. Es erhebt sich aber nun die wichtige Frage: in welcher Form lagen dem Eusebius die Angaben über die Kaisergleichzeitigkeiten der Bischöfe vor? Sind sie Überlieferungen, so fest und fortlaufend wie die Angaben über die Amtszeiten bei den römischen und alexandrinischen Bischöfen? sind diese und jene in seiner Quelle verbunden gewesen? wenn sie es gewesen sind, in welcher Form sind ihm die Kaisergleichzeitigkeiten der antiochenischen und einiger jerusalemischer Bischöfe überliefert gewesen, für die keine Amtszeiten überliefert waren? oder sind alle diese ca. 76 Angaben über Kaisergleichzeitigkeiten der Bischöfe Ergebnisse seiner eigenen geschichtlichen Studien, auf verschiedenem Wege aus der altchristlichen Litteratur gewonnen? Einfach erfunden und erschwindelt ist hier gewiss nichts; denn warum liess er 25 jerusalemische Bischöfe ohne jede Zeitangabe stehen? Er hätte auch für sie, wie es die Späteren wirklich gethan haben, Zahlen fingiren können, wenn er sich auf's Fingiren hätte verlegen wollen. Also beruhen die übrigen Kaiserjahre-Zahlen entweder auf Studium oder Überlieferung. In thesi steht das fest; aber wie war diese Überlieferung oder jenes Studium beschaffen?

Die Chronik scheint jede Antwort auf diese Frage zu verweigern. Die lange Reihe der Kaisergleichzeitigkeiten scheint keine Antwort zu geben, wenn man sie nach ihren Quellen fragt. Und

doch, sieht man nur genau zu, so giebt sie Antwort, freilich noch keine ganz zureichende, aber doch eine sehr wichtige. Was aber an ihrer Antwort fehlt, wird, wenigstens zu einem grossen Theil, durch die Kirchengeschichte ergänzt.

Es handelt sich um eine sichere Beobachtung, die wir betreffs der bischöflichen Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik machen können:

In Bezug auf die antiochenische Bischofsliste in ihrem Verhältniss zur römischen tritt uns Folgendes entgegen: Der erste Bischof der antiochenischen Liste (Euodius) musste entweder auf dasselbe Jahr angesetzt werden, in welchem Petrus Antiochien verliess, um nach Rom zu gehen, oder mindestens gleich darauf. So ist es auch in der Chronik geschehen.[1]) Es ist dann der 2. (Ignatius) angesetzt auf dasselbe Jahr, wie der römische Bischof Linus (2084), sein Tod fällt — Genaueres ist nicht gesagt — in die für die Verfolgung angesetzte Zeit Trajan's (vermerkt nach dem 8.—10. Jahr) und damit auch der Amtsantritt seines Nachfolgers Heron; der 4. antiochenische Bischof (Cornelius) ist angesetzt auf dasselbe Jahr, wie der römische Bischof Telesphorus (2144); der 5. antiochenische Bischof (Eros) ist angesetzt auf dasselbe Jahr wie der römische Bischof Pius (2158); der 6. antiochenische Bischof Theophilus ist angesetzt auf dasselbe Jahr wie der römische Bischof Soter (2185); der 7. antiochenische Bischof Maximinus ist angesetzt auf dasselbe Jahr wie der römische Bischof Eleutherus (2193), und zwar steht in allen diesen Fällen der römische Bischof voran und der antiochenische folgt. Von Eleutherus ab hört die Gleichzeitigkeit, aber auch jede Beziehung zwischen der römischen und der antiochenischen Liste auf.[2]) Jenes Phänomen ist nicht anders zu erklären, als dass Eusebius eine Quelle vor sich hatte, in welcher die antiochenischen Bischöfe — natürlich in Ermangelung chronologischer Nachrichten — einfach nach den römischen angesetzt waren; denn das Phänomen ist künstlich, es kann unmöglich der Wahrheit entsprochen haben[3]); es ist aber

---

1) Näheres darüber gehört nicht hierher; denn die Frage nach den Anfängen der Liste ist von der Frage nach dem Ursprung der ganzen Liste unabhängig. Bemerkt sei übrigens, dass in der Liste Petrus nicht als 1. Bischof Antiochiens bezeichnet war; wohl aber weiss schon Origenes, dass Petrus das antiochenische Bisthum begründet hat.

2) Der 14. antiochenische Bischof Demetrianus ist nach Schoene's Ausgabe bei Hieron. auf dasselbe Jahr gestellt wie Cornelius von Rom (nämlich 2269); allein wie der Syrer und indirect die KGesch. lehren, ist Cornelius — übrigens mit der Handschrift A des Hieron. — 2269 anzusetzen, Demetrianus 2270.

3) Nur in Bezug auf den Tod des Ignatius ist das künstliche Schema verlassen; also besass entweder Eusebius oder schon seine Quelle eine besondere Überlieferung über die Zeit des Todes des berühmten Bischofs (s. u.).

nicht von Eusebius erfunden; denn, wie gezeigt worden ist, er erfand seine Ansätze überhaupt nicht. Freilich, so weit ging seine Gewissenhaftigkeit nicht, dass er die künstlichen Ansätze für die Antiochener über Bord geworfen hätte. Oder durchschaute er sie nicht? Das ist nicht leicht denkbar. In jedem Fall übernahm er sie als ein Stück Tradition.[1]) Hieraus ergiebt sich aber, dass er für die Antrittsjahre (Kaisergleichzeitigkeiten) der römischen und antiochenischen Bischöfe eine und dieselbe Quelle benutzt haben muss, somit nicht nur Bischofslisten — für jeden Stuhl eine besondere — vor sich hatte, sondern eine römische Bischofsliste benutzte, der die antiochenische etwa also zugeordnet war:

Petrus —	(1) Euodius
(1) Linus —	(2) Ignatius
(2) Anencletus	
(3) Clemens	
(4) Euarestus	
	Ignatius † (3) Heron
(5) Alexander	
(6) Sixtus	
(7) Telesphorus —	(7) Cornelius
(8) Hyginus	
(9) Pius —	(5) Eros
(10) Anicetus	
(11) Soter —	(6) Theophilus
(12) Eleutherus —	(7) Maximinus

Eine solche combinirte Liste entstammt natürlich weder dem römischen, noch viel weniger dem antiochenischen Kirchenkalender,

---

1) Diese Abhängigkeit der antiochenischen Liste der Chronik von der römischen (in ihrem ersten Theil) habe ich zuerst in meiner Abhandlung über die Zeit des Ignatius aufgedeckt. Damals aber folgte ich für die Chronik noch den falschen Ansätzen des Armeniers und behauptete daher, dass die antiochenischen Bischöfe in der Chronik um 4 Jahre (= 1 Olymp.) hinter die römischen gestellt worden seien (bei dem Armenier sind die römischen Bischöfe in diesem Abschnitt in der Regel um 4 Jahre zu früh gestellt). Durch Hort's und Lightfoot's Nachweise in Bezug auf die Fehler des Armeniers und das Recht der von Hieron. gebotenen Ansätze ist nun aber die Abhängigkeit der antiochenischen Liste von der römischen viel evidenter geworden. Die Antiochener sind einfach den Römern gleichgestellt. Lightfoot erkennt das voll an, erkennt auch die Künstlichkeit dieser Ansetzung an und stimmt mir darin bei, dass Eusebius hier einer Chronographie gefolgt ist. Auch in Bezug auf den Namen des Chronographen hat Lightfoot meine Nachweise anerkannt. Ich bin jetzt aber in der glücklichen Lage, diese Nachweise noch verstärken zu können.

sondern sie gehört einer Chronographie an. Dann aber ist es auch mehr als wahrscheinlich, dass sie Daten für die Amtsantritte besessen hat; denn die blosse Reihenfolge und Nebenordnung hätte in einer Chronographie nicht genügt. Dazu ist die Annahme fast abenteuerlich, Eusebius habe die Amtsantrittsjahre (Kaiserjahre) für die römischen Bischöfe aus einer besonderen Quelle, jene Combination der römischen und antiochenischen Bischöfe aus einer zweiten Quelle, und die Amtsdauerjahre der römischen Bischöfe aus einer dritten Quelle. Es muss demgegenüber für höchst wahrscheinlich gelten, dass Eusebius eine Chronographie vor sich hatte, in der die Amtsantrittsjahre der römischen Bischöfe (= Kaiserjahre; die anni Abr. sind sein eigenes Werk) verzeichnet und ihnen die der antiochenischen einfach gleichgesetzt waren. Diese Chronographie war frühestens z. Z. des Eleutherus geschrieben; sie kann natürlich auch später sein.

Somit ist die Chronik über ihre Quellen doch nicht ganz stumm. Sie lehrt uns, 1) dass Eusebius für die römische und antiochenische Liste eine Chronographie besessen hat, die frühestens aus der Zeit des Eleutherus stammt und die die Antrittsjahre (nach Kaiserjahren) der Bischöfe von Rom und Antiochien enthielt; 2) dass Eusebius ausserdem für die römische und alexandrinische Kirche je ein Bischofsverzeichniss mit Amtsjahren zur Verfügung hatte. Mehr lehrt uns leider die Chronik, für sich betrachtet, nicht. Welche Quellen Eusebius (a) für die Zeit nach Eleutherus behufs Feststellung der Kaisergleichzeitigkeiten der römischen und der antiochenischen Bischöfe besessen hat, woher (b) seine sämmtlichen Kaisergleichzeitigkeiten für die alexandrinischen Bischöfe stammen, auf welche Quellen (c) seine Kaisergleichzeitigkeiten für die jerusalemischen Bischöfe, soweit er solche bringt, zurückgehen, endlich (d), wer der Verfasser der Quelle war, der er die Kaisergleichzeitigkeiten für die römischen und antiochenischen Bischöfe bis Eleutherus und Maximinus verdankt — diese Fragen bleiben dunkel.

Hier tritt nun die Kirchengeschichte ein. Sie löst diese Fragen, wenn man ihr auch bisher diese Lösungen nicht abgewonnen hat.

Zunächst tritt die grosse Verwandtschaft der Chronik und der Kirchengeschichte auch hier aufs deutlichste entgegen; denn erstlich ist die ganze Weise, wie die Bischofslisten in der Kirchengeschichte untergebracht sind, der der Chronik völlig parallel: weder dort noch hier bilden sie den Faden, noch sind sie mit dem übrigen Stoff verwebt, sondern sie sind besondere Theile der Erzählung; den Faden bilden die Kaiserregierungen (s. o. S. 3 ff.). Zweitens hat Eusebius augenscheinlich genau das gleiche Material zur Verfügung,

'ie bei der Abfassung der Chronik; nichts ist hinzugetreten. Er erwerthet es darum auch in der Regel ebenso wie in der Chronik. r bringt für alle vier grossen Bischofsstühle die Namenlisten voll-ändig; er bringt — wie in der Chronik — die Amtsdauer-ahlen für die römischen und alexandrinischen Bischöfe, nicht aber ir die anderen; er behandelt die jerusalemischen Bischöfe nr. 5.—9. 1.—15. 18.—25. 27.—33. (34.) ebenso zeitlos, wie dies in der Chronik eschehen ist.[1]) Aber — und dies ist nun das Wichtige — er isst einen Theil der Kaiserjahre, die er in der Chronik egeben hat, einfach fallen und begnügt sich damit, aiserregierungen ohne Jahre oder andere allgemeine estimmungen zu geben.

Man könnte vermuthen, dass dies Verfahren auf Willkürlich-eit beruht; hat er doch auch an einigen Stellen der Litteratur-eschichte (s. o.) die auf das Kaiserjahr genauen Zeitbestimmungen er Chronik nicht wiederholt, sondern sich mit der allgemeinen atirung nach Kaiserregierungen begnügt. Allein diese Annahme eicht hier schwerlich aus. Stellen wir daher zusammen, wo usebius in der KGeschichte für die Bischöfe Kaiserjahre giebt.

Römische Liste	Alexandrinische Liste	Antiochenische Liste	Jerusalemische Bischöfe[2])
nencletus Tit. 2	Anianus Nero 8		
lemens Domit. 12	Abilius Domit. 4	Bei keinem	Bei
uarestus Trai. 3	Cerdo Trai. 1	Bischof	keinem
lexander Trai. 12	Primus Trai. c. 12	steht ein	Bischof
xtus Hadr. 3	Justus Hadr. 3	bestimmtes	steht ein
elesphorus Hadr. 12	Eumenes Hadr. 13/14	Kaiserjahr	be-

1) Ein bedeutsamer Unterschied besteht nur darin, dass er auch die Kaiser-ten für den 4. 10. 16. 17. u. 26. wegfallen lässt, indem er die jerusalemischen schöfe nur an zwei Stellen (IV, 5 u. V, 12) aufführt (dabei aus Versehen, wenn cht in den Handschriften ein sehr alter Fehler vorliegt, zwei Namen auslässt). ısdrücklich beruft er sich an der zweiten Stelle auf „*αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαί*", ı der ersten sagt er: *τῶν γε μὴν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπισκόπων τοὺς χρόνους ραφῇ σωζομένους οὐδαμῶς εὗρον· κομιδῆ γὰρ οὖν βραχυβίους αὐτοὺς λόγος ιτέχει γενέσθαι. τοσοῦτον δ' ἐξ ἐγγράφων παρείληφα, ὡς μέχρι τῆς κατὰ δριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας ιε' τὸν ἀριθμὸν αὐτόθι γεγόνασιν ἐπισκόπων ιδοχαί, οὓς πάντας Ἑβραίους φασὶν ὄντας κτλ.*

2) Ausserdem nennt Eusebius in der KGesch. noch folgende Kaiserjahre, e für die Bischofslisten in Betracht kommen: Im 10. Jahr des Alexander sie-lte Origenes nach Cäsarea über; *οὐκ εἰς μακρόν* starb Demetrius. *Μικρῷ ·ότερον* (vor) dem Regierungsantritt der letzten Gruppe vordiocletianischer ıiser wurde Felix Bischof von Rom. Beide Angaben sind andersartig als e obigen.

Hyginus Pius 1	Marcus (Pius c. 5)	**(auch nicht bei Ignatius).**	**stimmtes Kaiserjahr.**
Pius (Pius 5)			
Anicetus (Pius 20)	Celadion (Pius c. 15)		
Soter Aurel. 8	Agrippinus Aurel 8?		
Eleutherus Aurel. 17	Julianus Commod. 1		
Victor Commod. 10	Demetrius Commod. 10		
Zephyrinus Sever. c. 9			
Calixtus Elag. 1			
Urbanus —			
Pontianus —	Heraklas —		
Anterus —			
Fabianus —	Dionysius Philip. 3		
Cornelius —			
Lucius —			
Stephanus —			
Sixtus —	Maximus Gallien. 12		
Dionysius —			
Felix —			
Eutychianus —	Theonas —		
Gajus —			
Marcellinus —	Petrus —		

Also — ausser den beiden Daten für Dionysius Alex.; denn das Antrittsjahr des Maximus Alex. wird als Todesjahr des Dionysius gegeben[1]) — bringt Eusebius in der KGeschichte lediglich für die römischen und alexandrinischen Bischöfe bestimmte Kaiserjahre, hier aber durchgehends,[2]) jedoch

1) Dass Eusebius über Dionysius Alex. aufs genaueste unterrichtet gewesen, zeigt das 6. u. 7. Buch seiner KGeschichte. Es ist deshalb sehr begreiflich, dass er für ihn bestimmte Kaiserjahre nennen konnte.

2) Dass er für Linus d. h. für den Tod Petri kein bestimmtes Jahr nennt, folgte aus seinem, von der Quelle vielleicht abweichenden Ansatz desselben. Auffallender ist, dass die Jahre des Antoninus Pius bei den beiden römischen Bischöfen Pius und Anicetus und ebenso bei den beiden alexandrinischen Marcus und Celadion nur indirect gegeben sind. Allein sieht man näher zu, so erklärt sich das Fehlen leicht. In IV, 10 vermerkte Eusebius den Regierungsantritt des Anton. Pius und in dessen 1. Jahre den Amtsantritt des Hyginus. Dann bringt er (IV, 11) Citate aus Irenäus und fährt nun (IV, 11, 6) fort: *ἀλλὰ γὰρ μετὰ δ' τῆς ἐπισκοπῆς ἔτος* (also natürlich im 5. Jahr des Anton. Pius) *Ὑγίνου τελευτήσαντος Πῖος ἐπὶ Ῥώμης ἐγχειρίζεται τὴν λειτουργίαν. κατά γε μὴν τὴν Ἀλεξάνδρειαν Μάρκος ἀναδείκνυται ποιμήν, Εὐμενοῦς ἔτη τὰ πάντα ιγ' ἐκπλήσαντος* (also auch um das 5. Jahr des Antoninus Pius). *τοῦ τε Μάρκου ἐπὶ ι' ἔτη τῆς λειτουργίας ἀναπαυσαμένου* (also um das 15. Jahr des Antoninus Pius) *Κελαδίων τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας τὴν λειτουργίαν παραλαμβάνει. καὶ κατὰ τὴν Ῥωμαίων δὲ πόλιν ιε' τῆς ἐπισκοπῆς ἐνιαυτῷ Πίου μεταλλάξαντος* (also

nur bis zum ersten Jahr Elagabals. Diese Kaiserjahre aber — wenige und kleine Verschiedenheiten abgerechnet — die unten zur Sprache kommen werden — sind die der Chronik.

Was folgt hieraus? Ich meine, der Schluss ist zwingend: Eusebius benutzte eine Quelle in der Chronik und KGeschichte, die die römische und alexandrinische Bischofsliste vom Anfang bis zur Regierungszeit Elagabals mit bestimmten Kaiserjahren enthielt. Welche Quelle das ist, kann nicht zweifelhaft sein — es war die Chronographie des Julius Africanus; denn diese reichte bis zum 3. Jahr Elagabals. Nun aber mussten wir oben eine Quelle postuliren, die ebenfalls die römischen Bischöfe mit bestimmten Kaiserjahren enthielt und an einige von ihnen einfach angeschlossen zu denselben Jahren die antiochenischen Bischöfe bis Maximin. Dass dieses dieselbe Quelle ist, geht aus dem Umstande hervor, dass für beide eine römische Bischofsliste mit bestimmten Kaiserjahren gefordert ist. Also enthielt die Chronographie des Julius Africanus die drei Bischofslisten von Rom, Alexandrien und Antiochien — jene beiden mit besonderen Kaiserjahren für den Antritt der Bischöfe, diese aber, wenigstens bis Maximin (Weiteres s. u.) — aus Verlegenheit — einfach der römischen Liste angeschlossen. Letzteres hat Eusebius in der Chronik wiedergegeben, in der Kirchengeschichte aber nicht mehr; denn wie hat er hier die antiochenischen Bischöfe bis Maximin untergebracht? Er hat, abgesehen von der Angabe, Ignatius habe unter Trajan gelebt und Theophilus sei ein Zeitgenosse des Soter Rom. und Agrippinus Alex. gewesen, auf jede Zeitangabe verzichtet und sich auf die zeitlosen Mittheilungen beschränkt, Euodius sei der erste antiochenische Bischof gewesen, Heros sei dem Ignatius gefolgt, Cornelius sei der 4. gewesen, Eros der 5., Maximin sei als 7. dem Theophilus gefolgt. Er hat also hier den Unwerth der chronologischen Angaben seiner Quelle völlig durchschaut.

Hiernach lässt sich nun noch bestimmt angeben, wie die Bischofslisten bei Julius Africanus gelautet haben[1]. Von der jerusa-

---

im 20. Jahr des Pius) Ἀνίκητος τῶν ἐκεῖσε προΐσταται. Die betreffenden Jahre des Pius sind also indirect von ihm (nach der Quelle, die sie enthielt) angegeben. Er nannte sie aber nicht, weil ihm mehr daran lag, die Gleichzeitigkeit von Pius Rom. mit Marcus Alex. und von Anicetus Rom. mit Celadion Alex. auszudrücken als die kleine Verschiedenheit, die sich ergeben hätte (s. die oben gegebene Berechnung und die Chronik), wenn er die Regierungsjahre des Antoninus Pius angeführt hätte. Hat er sich doch darauf capricirt (s. d. Tabelle), die römischen Bischöfe von Alexander bis Victor in chronologischer Parallele zu den alexandrinischen Bischöfen von Primus bis Demetrius darzustellen.

1) Dass Julius Africanus in seiner Chronographie Bischofslisten gegeben hat, ist — abgesehen von dem geführten Nachweise — auch a priori wahrschein-

lemischen sehe ich ab; es soll später untersucht werden, ob eine solche überhaupt bei ihm gestanden hat. Was die Ziffern der Kaiserjahre anlangt, so gebe ich sie auf Grund aller vorhandenen Hülfsmittel. Wo Hieronymus' Chronik und die KGesch. Euseb's zusammenstimmen, haben wir volle Sicherheit.

Julius Africanus:

(Claud. 2)[1]) Petrus (verlässt Antiochien und) geht nach Rom.
(Claud. 3)[2]) Marcus kommt nach Alexandrien.
(Claud. 3)[3]) Euodius Antioch. (I).
Nero 8[4]) Annianus Alex. (I).
(Nero 14)[5]) Linus Rom. (II) Ignatius Antioch. (II).

---

lich und wird durch die Beobachtung verstärkt, dass er eine Liste der jerusalemischen Hohenpriester bot. Dass man an diese Hohenpriester die christlichen Bischöfe anschloss, ist an sich im 3. Jahrhundert natürlich und ist auch fort und fort so beobachtet worden; s. z. B. die Chronik des Gregorius Barhebraeus, wo auf die Pontifices Veteris Testamenti die antiochenischen Bischöfe folgen. Das geht auf Africanus zurück. Dass Eusebius bis zum 1. Jahr Elagabals in seiner Chronik der Chronik des Africanus folgt, wird auch dadurch bestätigt, dass er den Africanus dort und nur dort innerhalb des christlichen Theils seines Werkes erwähnt, wo er von dessen Chronik Abschied nahm, weil sie zu Ende war, s. Hieron. Chronik z. 1. u. 3. Jahr Elagabal's.

1) Euseb's KGesch. (K) bietet nur Claudius, ebenso das Chronogr. synt. und ein Ms. Bodl. — Hieron. (H): Claud. II., Arm. (A): Gai. 3. Die Hinaufsetzung um 3 bis 4 JJ. ist die A eigenthümliche, kommt also nicht in Betracht; dennoch, da dass Zeugniss in der KGesch. fehlt, wage ich die Ziffer nur in Klammern zu geben, da sie möglicherweise erst von H um des 25jährigen römischen Episkopats des Petrus willen, für den sich Eusebius vielleicht noch nicht interessirt hat, eingesetzt worden ist.

2) So H (Cod. F: Claud. 2, Cod. B: Claud. 4); A: Claud. 1; K bietet nur Claudius; Chronogr. synt.: Nero 7; Eutych.: Claud. 9. Auch diese Ziffer habe ich eingeklammert, weil sie in K fehlt.

3) So H (nach dem Cod. F), die übrigen Codd.: Claud. 4; A: Claud. 5; K nennt keine Zeit; Chronogr. syntom.: Domit. (!). Auch diese Ziffer habe ich, weil sie in K fehlt, eingeklammert.

4) H (Cod. F: Nero 9) K; A: Nero 7.

5) H; A: Nero 12; K gegen Ende Nero's. Auch diese Ziffer klammere ich ein, da sie von Hieron. auf Grund seiner Speculation über den 25jährigen Episkopat des Petrus festgestellt sein kann, während bei Julius Afric. resp. im Chronicon Eusebs vielleicht eine andere Ziffer gestanden hat. Wahrscheinlich ist das freilich nicht; denn der Tod des Petrus und Paulus steht im Arm. zum 13. Jahr Nero's (nach dem Antritt des Linus!), d. h. das Datum kommt dem bei Hieron. ganz nahe. Nach dem Arm., wie wir ihn jetzt lesen, hat Petrus 27/28 JJ. in Rom zugebracht. Bei Dionysius Telm. ist der Tod des Petrus (und Paulus) zweimal verzeichnet, nämlich ad 2083. 2084 (Nero 13. 14), der Amtsantritt des Linus aber 2090! Das ist natürlich Corruption. Was den Amtsantritt des Ignatius anlangt, so steht er in H zwischen dem 14. u. 15. Jahr Nero's (ver-

Tit. 2[1]) Anencletus Rom. (II).
Domit. 4[2]) Abilius Alex. (II).
Domit. 12[3]) Clemens Rom. (III).
Nerva 1 oder Traian 1[4]) Cerdo Alex. (III).
Trai. 2 oder wahrscheinlich 3[5]) Euarestus Rom. (III).
Traian. 9[6]) Primus Alex. (IV).
[Traian. (vielleicht 10 oder 11)[7]) Ignatius †, Heron Antioch. (III)].
Traian. 12[8]) Alexander Rom. (V).
Hadr. 3[9]) Sixtus Rom. (VI). Justus Alex. (V).
Hadr. 12[10]) Telesphorus Rom. (VII). Cornelius Antioch. (IV).

---

zeichnet z. 212. Olymp., s. o.); in K ist er nicht besonders erwähnt; in A steht er Vespas. 1; in der Epit. Syr. ist er wie in H gleich nach dem Antritt des Linus genannt; Eutychius nennt das 12. Jahr Nero's, stimmt also mit A.

1) HK; A: Tit. 1.

2) HK; A: Domit. 3.

3) HK; Domit. 7. Dionys. Telm. 2106 = Domit. 10.

4) HA; K: Traian. 1. Dass die Chronik Nerva 1 geboten hat, steht wohl nach dem Zeugniss von HA fest. Der Ansatz in K scheint auf einer Flüchtigkeit zu beruhen, die bei der nur einjährigen Regierung Neros entschuldbar ist; doch s. die folgende Anmerkung.

5) H: Traian. 2 (nur Cod. A: Traian 1); A: Domit. 14 (Z bietet 15); K: Traian. 3 (cf. Hieron. de vir. inl.). Also auch Euarest ist wie Cerdo (s. Anmerk. 4) in der KGesch. um ein Jahr heruntergesetzt. Beide Fälle sind wohl nicht unabhängig von einander u. beruhen deshalb vielleicht doch nicht auf Flüchtigkeit, sondern auf Correctur.

6) So H; A: 11; Dionys. Telm.: ohne Datum, aber nach einer Eintragung z. J. 2120 = Traian. 7 u. vor einer Eintragung zum J. 2124 = Traian. 11. In K ist er deshalb „um d. J. 12 Trajan's" angesetzt, um seine Gleichzeitigkeit mit dem römischen Bischof Alexander hervorzuheben, der im 12. Jahr des Trajan antrat, resp. um die 11 JJ. seiner Regierungszeit heraus zu bekommen.

7) H: Traian. 10; A: post Traian. 8—10; K: Traian. ohne Datum; Dionys. Telm.: nach einer Eintragung z. J. 2120 = Traian. 7 und nach der nicht besonders datirten Eintragung des Martyriums des Simeon Jerus., aber vor einer Eintragung z. J. 2124 = Traian. 11; Eutych.: Traian. 6; Elias Nisib.: 421 Graec. = 110/1; Chron. pasch.: 105 p. Chr. In der eusebianischen Chronik hat somit entweder Traian. 10 gestanden oder der Tod des Ignatius — um ihn handelt es sich; der Amtsantritt des Heron ist nur angefügt gewesen — war nach Traian. 8—10 vermerkt und sollte somit überhaupt nicht auf's Jahr genau datirt werden. Letzteres ist das allein Wahrscheinliche, weil Eusebius in der KGesch. keine Ziffer gegeben hat, und weil wir keinen Grund haben, den Armenier hier zu corrigiren, der die lange Eintragung über die trajanische Verfolgung nicht zu einem bestimmten Jahr gestellt hat. Was Africanus geschrieben hat, darüber später.

8) So KH (aber Cod. A des Hieron. z. J. 13); Arm.: Traian. 6.

9) So KH für Sixtus; A: Traian. 17 (16 N). So auch K (ἀμφὶ τὸν αὐτὸν χρόνον) und H für Justus; A: Hadr. 4. In beiden Fällen nennt Dionysius das 4 J. Hadrian's.

10) So KH Dionysius; A: Hadr. 8; den Cornelius setzt A jedoch richtig Hadr. 12.

Hadr. 14[1]) Eumenes Alex. (VI).
Pius 1[2]) Hyginus Rom. (VIII).
Pius 5[3]) Pius Rom. (IX). Eros Antioch. (V).
Pius 6[4]) Marcus Alex. (VII).
Pius 16[5]) Celadion Alex. (VIII).
Pius 20[6]) Anicetus Rom. (X).
Aurel. 6[7]) Agrippinus Alex. (IX).
Aurel. 9[8]) Soter Rom. (XI). Theophilus Antioch. (VI).
Aurel. 17[9]) Eleutherus Rom. (XII). Maximinus Antioch. (VII).
Commod. 1[10]) Julianus Alex. (X).
Commod. 10[11]) Demetrius Alex. (XI). Victor Rom. (XIII).
Commod. 11[12]) Serapion Antioch. (VIII).

---

1) So H; K: ein Jahr und einige Monate nach dem 12. Jahr des Hadrian, also ebenfalls = 14; A: Hadr. 16 (aber N 15). Dionysius hat ihn zweimal, zuerst neben Telesphorus, dann z. J. 2145 = Hadr. 13.

2) KH Dionysius (die Codd. AF des Hieron. bieten Pius 2); A Hadr. 18.

3) HK (der letztere nicht ausdrücklich, aber 4 JJ. nach Pius 1); A: Pius 1 (aber den Eros setzt A mit H = Pius 5); Dionysius für Eros: 2157 = Pius 4.

4) So H; in A ist er zufällig ausgelassen; in K ist keine genaue Zeitbestimmung gegeben, sondern Marcus Alex. wird mit Pius Rom. ungefähr gleichgesetzt; bei Dionysius steht er mit Eros z. J. 2157 = Pius 4.

5) So H (aber im Cod. A des Hieron. steht Pius 14) und Dionysius (2169 = Pius 16); A: Pius 18; in K ist keine genaue Zeitbestimmung gegeben, sondern Celadion Alex. wird mit Anicetus Rom. (der aber nach ihm genannt ist) ungefähr gleichgesetzt.

6) So H (aber Cod. F bietet 16, Cod. A 18): auch in K ist Pius 20 sicher zu berechnen, obgleich die Zahl nicht genannt ist; A: Pius 15; Dionysius: 2172 = Pius 19.

7) So H Dionysius; A: Aurel 9; K vermeidet eine ganz genaue Bestimmung, um Agrippinus Alex. und Soter Rom. zusammenstellen zu können.

8) So H; Dionys.: nach Eintragungen z. J. 2183 = Aurel 7; A: Aurel 4; K: ἤδη εἰς η' ἐλαυνούσης ἔτος (Marci). Theophilus steht in A bei Aurel 9 (Z. 8), wie in H, und bestätigt somit diese Zahl.

9) So KH (aber der Cod. A des Hieron. hat Aurel 16 u. ebenso Dionysius); A: Aurel. 13. Bei Maximinus stimmt A mit H, bietet Aurel. 17 und bestätigt so diese Zahl.

10) So K; Dionys.: nach einer Eintragung z. J. 2195 = Aurel. 19, also unter Commodus; A: Commod. 2; H: Aurel. 19, wohl ein Versehen der Hdschr. oder eine andere Berechnung seiner 10 JJ. Das Chronogr. synt. nennt Commod.

11) So für Demetrius KH (aber Cod. A des Hieron. bietet Commod. 8); A: Commod. 11; Dionys.: nach einer Eintragung z. J. 2203, also nach Commod. 8. Ausdrücklich setzt K Victor ins 10. Jahr des Commodus; allein H bietet ihn Pertin. 1 (H hat nachweislich hier corrigirt); A: Commod. 7 (die übliche Vordatirung). Dionysius setzt ihn mit Serapion und Demetrius gleich. Die Epit. Syr. nennt Demetrius, Serapion, Victor unmittelbar nach einander.

12) So HA (Zohrab zu Commod. 10); K giebt kein bestimmtes Jahr, lässt Serapion aber noch unter Commodus antreten. Dionysius erwähnt ihn nach einer Eintragung z. J. 2203 (= Commod. 8) und gleichzeitig mit Demetrius Alex. u. A.

Sever. 9[1]) Zephyrinus Rom. (XIV).
Caracal. 1[2]) Asclepiades Antioch. (IX).
Macr. 1[3]) Philetus Antioch. (X).
Elagab. 1[4]) Calixtus Rom. (XV).

Dass dies wirklich die Liste des Julius Africanus ist, zeigt ihr Schluss: „Elagabal 1", und zeigt die fundamentale Beobachtung, dass Eusebius in der KGesch. nach diesem Datum keine Kaiserjahre für die römischen und alexandrinischen Bischöfe mehr anzuführen wusste ausser bei Dionysius Alex., dessen Leben er studirt hat. Es waren ihm also solche für das letzte Drittel seines Werkes (von der Regierungszeit Elagabal's bis zur grossen Verfolgung) nicht mehr überliefert. Wenn er trotzdem in der Chronik solche gebracht hat, und zwar nicht bloss für die Römer und Alexandriner, sondern nun auch für die Antiochener und Jerusalemer (im ganzen 26 Ansätze), so beruhen diese auf eigenen Studien, die er gemacht hat. Diese Studien führten ihn so weit, dass er die Kaiserregierungen ermittelte oder ermittelt zu haben glaubte, unter denen jene Bischöfe ihr Amt angetreten haben (für Dionysius Alex. und für seinen Nachfolger Maximus auch das Antrittsjahr, für Heraklas Alex. die Angabe, dass er *οὐκ εἰς μακρόν* nach der Übersiedelung des Origenes nach Cäsarea angetreten sei, für mehrere Bischöfe, dass sie in der Verfolgung des Decius Märtyrer geworden seien, für Felix Rom., dass er *μικρῷ πρότερον* (vor) dem Regierungsantritt des Probus Bischof geworden, für Petrus Alex., dass er im 9. Jahr der Verfolgung gestorben sei). In der Chronik nahm er sich daraufhin und gestützt auf besondere Studien (?) die Freiheit, bestimmte Regierungsjahre zu nennen, da sie nun einmal annalistisch angelegt war — die Controle zeigt, wie wir später sehen werden, dass er dabei an einigen Stellen in Irrthümer gerathen ist —, in der Kirchengeschichte hat er einen Theil dieses nicht ganz sicheren Wissens selbst preisgegeben und sich mit der blossen Angabe der Kaiserregierungen begnügt. Eine Vergleichung des Verhältnisses der Chronik und der KGeschichte in den beiden ersten Dritteln und im dritten Drittel zeigt auf einen Blick die totale Verschiedenheit. Während nämlich die beiden Werke bis Elagabal

1) So KH (aber der Cod. A des Hieron.: Sever. 8); A: Sever. 7.

2) So HA; K giebt kein bestimmtes Datum. Dionys.: 2224 = Sever. 15 (irrthümlich).

3) So H; A: Caracal. 6; K giebt kein bestimmtes Datum, erwähnt ihn jedoch dort, wo er den Antritt Macrins, Elagabals u. Alexanders erwähnt. Dionys. Telm. bietet ihn wie H z. J. 2234 = Carac. 7 gleichzeitig mit Calixt Rom.

4) So KH (aber nur der Cod. A des Hieron. bietet so, die übrigen Elagab. 2); A: Carac. 2 (!) [Z: Carac. 1]; Chronogr. syntom.: Elagab.

in den Kaiserdaten für die Bischofslisten vollkommen übereinstimmen,[1]) differiren sie von da ab vollständig; denn während

1) Der Unterschied besteht nur darin, dass Eusebius 1) in der KGesch., wie bemerkt, auf eine Chronologie der antiochenischen Bischöfe (mit Ausnahme der zwei, auch nur allgemein gehaltenen Bemerkungen über die Zeit des Todes des Ignatius und des Wirkens des Theophilus) vollkommen verzichtet hat, da er die künstliche Mache seiner Quelle durchschaute (er übte also in seiner Kirchengeschichte an Julius Africanus stillschweigend dieselbe Kritik, die er an den genauen Daten seiner eigenen Chronik für die Zeit von Elagabal bis Diocletian in der Kirchengesch. geübt hat), 2) in der KGeschichte, wo es irgend anging, die Regierungszeit je eines römischen und eines alexandrinischen Bischofs als wesentlich zusammenfallend dargestellt hat, ohne indess seiner Quelle geradezu Gewalt anzuthun oder ihre Angaben zu verderben. Schwierigkeit scheinen nur die drei Ansätze für die antiochenischen Bischöfe Serapion, Asklepiades, Philetus zu machen. Diese Ansätze haben bei Africanus unzweifelhaft gestanden (Commod. 11 — Carac. 1 — Macr. 1), warum hat sie Eusebius in der KGesch. fortgelassen? warum hat er sich bei ihnen damit begnügt, nur allgemeine Zeitangaben zu machen? Die Antwort ist doch nicht so schwierig. In der KGesch. hat er überhaupt davon abgesehen, die antiochenische Bischofsliste des Africanus zu benutzen. Er hatte erkannt, dass ihre Ansätze bis Maximinus auf blosser Construction beruhen (nach den Daten der römischen Bischöfe). In Folge davon machte er von ihr keinen Gebrauch, und zwar auch bei den letzten drei Bischöfen nicht, obgleich hier ihre Angaben das Präjudiz der Zuverlässigkeit für sich haben, da sie nicht mehr an die römischen Bischöfe angeschlossen sind. Es ist aber sehr bezeichnend, wie er sich in der KGesch. bei ihnen ausdrückt. Asklepiades setzt er ohne nähere Zeitangabe unter Caracalla (VI, 11, 4); Philetus erwähnt er (VI, 21) mit einem *ἐν τούτῳ*, unmittelbar nachdem er die Regierungsantritte Macrin's, Elagabal's und Alexander Severus' erwähnt hat. Er folgt also den Ansätzen des Africanus, aber er nennt keine Jahre; denn die Jahre, die Africanus bei den Antiochenern giebt, sind ihm verdächtig. Wo er aber des Serapion zum ersten Mal in der KGesch. gedenkt (V, 19, 1), schreibt er: *ὃν ἐπὶ τῶν δηλουμένων χρόνων* — nämlich des Commodus — *μετὰ Μαξιμῖνον ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας γενέσθαι κατέχει λόγος*. An der zweiten Stelle, wo er ihn erwähnt (V, 22), bemerkt er, nachdem er den Amtsantritt des Victor Rom. und Demetrius Alex. erwähnt hat: *καθ' οὓς καὶ τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας ὄγδοος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ὁ πρόσθεν ἤδη δεδηλωμένος ἔτι τότε Σαραπίων ἐπίσκοπος ἐγνωρίζετο*. An der dritten Stelle verzeichnet er ihn als bischöflichen Schriftsteller unter Septim. Severus (VI, 12). Die erste Stelle ist die wichtigste: nicht nur versetzt Eusebius den Serapion noch unter Commodus, sondern er beruft sich auch mit einem „*κατέχει λόγος*“ auf eine Quelle, die den Antritt des Serapion nach Maximin unter Commodus verlegt (*κατέχει λόγος* deutet bei Eusebius keineswegs in der Regel auf eine mündliche Quelle, sondern auf eine schriftliche, die ihm aus irgend einem Grunde oder in irgend einer Hinsicht nicht ganz zuverlässig ist). Diese Quelle ist offenbar eine Chronographie, da sie den Amtsantritt des Serapion verzeichnet und dabei seinen Vorgänger genannt hat, d. h. die Chronik des Julius Afric.; denn in dieser (s. Eusebs Chronik) war der Amtsantritt des Serapion wirklich auf die Zeit des Commodus (ann. 11) angegeben. Eusebius hat sie hier, der er sonst für die antiochenischen Bischöfe völlig misstraut hat, mit einem *κατέχει λόγος*

Eusebius in der Chronik auch für die von Elagabal bis Diocletian folgenden Bischöfe die Kaiserjahre giebt wie für die früheren, bietet er in der KGesch., die oben bezeichneten Ausnahmen abgerechnet, nur noch allgemeines chronologisches Material für die Bischöfe. Somit hat die materiale Kritik der Bischofslisten des Eusebius mit der grundlegenden Beobachtung zu rechnen, dass bis Elagabal die römische, alexandrinische und antiochenische Liste des Eusebius, was Namen, Ordnung und Kaiserjahre anlangt, die des Julius Africanus ist, von da ab die Kaiserjahre aber Euseb's Werk sind. Dagegen ist über die Herkunft der Amtsjahre in der römischen u. alexandrinischen Liste noch nichts entschieden, und die Herkunft der jerusalemischen Liste ist noch völlig dunkel.

Was nun die letztere betrifft, so ist es unwahrscheinlich, dass sie aus Africanus stammt oder überhaupt aus einer Chronographie; denn 1) sie enthält nur wenige chronologische Bestimmungen, 2) Jerusalem war z. Z. des Africanus nicht Jerusalem, sondern Aelia — eine neue Stadt, die die Traditionen der alten noch nicht in Anspruch genommen hatte oder nur langsam in Anspruch zu nehmen begann, keine bischöfliche Stadt, die sich mit Rom, Alexandrien und Antiochien messen konnte, 3) Eusebius spricht in der KGesch. ausdrücklich nur von einer Bischofsnamenliste, die ihm aus Jerusalem zugekommen war (*αἱ τῶν αὐτόθι διαδοχαί*, s. h. e. V, 12). Was er für den jerusalemischen Episkopat bis z. Z. Caracalla's besass, war folgendes:

1) Nachrichten, dass Jacobus, der Bruder des Herrn, der erste Bischof von Jerusalem gewesen sei (gleich nach der Himmelfahrt gewählt), und dass er unter Nero nach dem Abgang des Festus und vor Ankunft des Albinus gesteinigt worden sei. (Letzteres nach Josephus).

2) (Aus Hegesipp) dass Simeon, der Verwandte Jesu, nach der Zerstörung Jerusalems zu seinem Nachfolger gewählt worden sei und z. Z. Trajan's unter dem Proconsul Syrien's Atticus (wohl = Sextus Attius Suburanus, Consul i. J. 104) das Martyrium erlitten habe.

3) (Aus nicht näher bestimmten *ἔγγραφα*) dass es bis zur hadrianischen *πολιορκία Ἰουδαίων* 15 judenchristliche Bischöfe in Jerusalem gegeben habe, nämlich; 1) Jacobus, 2) Simeon, 3) Justus... 15) Judas (für die [falsche] Erklärung dieser auffallend grossen

anzuführen gewagt. Wenn er an der 2. Stelle bemerkt, Serapion sei noch bekannt gewesen, als Victor und Demetrius regierten, so ist diese ungeschickte Ausdrucksweise dadurch hervorgerufen, dass er den Serapion schon vorher genannt hatte, die anderen noch nicht. Nach der Chronik sind jene ein Jahr früher Bischöfe geworden als Serapion.

Zahl [sie seien sämmtlich sehr kurzlebig gewesen] beruft sich Eusebius bereits auf ein λόγος κατέχει).

4) Dass nach dem Barkochbakrieg, also nach dem 18. Jahr Hadrian's (s. h. e. IV, 6) Marcus der 1. heidenchristliche Bischof von Jerusalem gewesen sei (vielleicht nach Arist. v. Pella; es kann aber dieser Vermerk auch in der Namenliste der jerus. Bischöfe, die Eusebius benutzte, gestanden haben), und dass die dortigen διαδοχαί (wohl identisch mit den eben angeführten ἔγγραφα) von ihm bis Narcissus (incl.) 15 Bischöfe zählen, sodann 3 und dann wieder Narcissus, nämlich 1) (= 16) Marcus, 2) (= 17) Cassianus, ... 15) (= 30) Narcissus, 16—18) (= 31—33) Dius, Germanion, Gordius, 19) (= 34) wieder Narcissus.

5) Dass Narcissus bereits unter Commodus Bischof gewesen (V, 12) und am Osterstreit (V, 22. 25) Theil genommen hat, und dass ihm, nachdem er zum zweiten Mal Bischof geworden war, Alexander als Mitbischof beigegeben wurde, und zwar z. Z. des Caracalla. Die Chronik enthält sehr wenig mehr als diese der KGesch. entnommenen Angaben. Der Ansatz für den Antritt des Jacobus im Jahre nach der Passion Christi stimmt mit der KGesch. überein; der Ansatz seines Todes (Nero 7: Arm. und zwei Hieron.-Codd. PF; ceteri codd.: Nero 8) zeigt uns, dass Eusebius eine chronologische Nachricht über den Amtswechsel (Festus Albinus) besessen hat, die nicht aus Josephus stammt; denn dieser bietet keine solche. Aber die Angabe der Chronik erregt auf den ersten Blick Bedenken. Nach ihr soll Albinus dem Festus im 6. Jahr des Nero (Arm.) resp. im 7. Jahr (Hieronymus) gefolgt und Jacobus ein Jahr darnach Märtyrer geworden sein (i. 7. resp. 8. Jahr des Nero). Allein nach der KGesch. (Josephus) ist der Tod des Jacobus in der Zwischenzeit zwischen dem Abgang des Festus und der Ankunft des Albinus erfolgt. Indessen ein wirklicher Widerspruch liegt doch nicht vor; das erste Datum will nicht sowohl die Ankunft des Albinus, die sich auch nach Josephus verzögerte, als den Abgang des Festus ausdrücken. Dazu kommt, dass die beiden Hieronymuscodd. PF den Amtswechsel der Procuratoren und den Tod des Jacobus auf ein Jahr verlegen, nämlich Nero 7. Das ist höchst wahrscheinlich das überlieferte Jahr. Woher es Eusebius hat, wissen wir nicht (Hegesipp?); aber es zu bezweifeln liegt kein Grund vor, obschon die Mehrzahl der NTlichen Chronologen die Chronologie des Lebens des Paulus, die sich von hier ergiebt, glaubt beanstanden zu müssen. Der Ansatz des Todes des Simeon ist überhaupt kein bestimmter; denn er will wahrscheinlich nur besagen, dass Simeon unter Trajan Märtyrer geworden ist (im Arm. steht die Eintragung neben der Reihe bezifferter Einträge post ann. 8—10 Traian., Hieron. hat sie

zum 10 J.). Was aber die folgende Anordnung der jerusalemischen Liste der Chronik betrifft, dass nämlich die Bischöfe bis Narcissus, statt wie in der KGesch. nur in zwei chronologischen Gruppen getrennt zu erscheinen, vielmehr an fünf Stellen auftreten (z. ann. 2128. 2140. 2151. 2176. 2201), so ist diese Eintheilung völlig werthlos. Nur zwei Daten sind von Belang, nämlich 2151 = Hadr. 19, welches mit der KGesch. stimmt, und das Schlussdatum 2201; die anderen sind durch die KGesch. selbst (*τοὺς χρόνους οὐδαμῶς εὗρον*; aber auch schon durch die Chronik; denn die Bemerkung zu Commod. 6 [H] bezieht sich offenbar nicht nur auf die letztgenannten Bischöfe) als blosse ästhetische Anordnungen gekennzeichnet. In die Zeit von 2128 [1])—2151 waren die 12 judenchristlichen Bischöfe nach Jacobus, Simeon, Justus zu verlegen, in die Zeit von 2151—2201 die dann folgenden 19 heidenchristlichen. Eusebius hat nun beide Gruppen in zwei gleiche Theile getheilt (6+6 und 9+10) und demgemäss auch in Zeitraum 2128—2151 und 2151—2201 genau getheilt; so entstanden die Ziffern 2140 und 2176. Dabei sind freilich allerlei Unzuträglichkeiten nicht beseitigt. Offenbar sollen die z. ann. 2176 genannten Bischöfe nicht von diesem Jahre an regiert haben (denn sonst hätte er Marcus 25 Regierungsjahre zugewiesen, was gewiss nicht seine Absicht war), sondern bis zu diesem Jahre (= Pius 23), und ebenso sollen die z. ann. 2201 genannten Bischöfe als bis zu diesem Jahre regierend vorgestellt werden. Allein in diesem Falle hätte Eusebius bei der ersten Erwähnung des Narcissus schliessen sollen; denn das J. 2201 = Commod. 6 ist ohne Zweifel, wie die KGesch. lehrt, als das Jahr des ersten Antritts des Narcissus zu verstehen. Die weitere Fortführung der Liste: „XXXI Dius, XXXII Germanio, XXXIII Gordius, XXXIV iterum Narcissus“ ist somit ein Anhang, der nicht an die Stelle gehört. Aber eben der Umstand, dass er ihn hier erwähnt und dann die Anmerkung bringt: „tantis apud Hierosolymam episcopis constitutis non potuimus discernere tempora singulorum, eo quod usque in praesentem diem episcopatus eorum anni minime salvarentur“, zeigt, dass er auch noch die Episcopate des Dius, Germanion und Gordius nicht genau zu datiren vermochte [2]). Somit war ihm auch der erste Amtsantritt

1) Warum er von 2128 rechnet, bleibt allerdings dunkel. Eine Überlieferung über die Regierungszeit des 3. jerusal. Bischofs Justus besass er augenscheinlich nicht.

2) Hieraus folgt, dass seine Quelle hier nicht Africanus gewesen ist (s. o.); denn Africanus, wenn er eine jerusal. Bischofsliste gebracht hätte, hätte doch ohne Mühe diese Zeiten angeben können; sie fielen ja in seine eigene Zeit. Auch daraus, dass Eusebius in der KGesch. von dem ersten der drei Bischöfe, die in der Zeit zwischen den beiden Amtsantritten des Narcissus regiert haben,

des Narcissus nicht innerhalb einer jerusalemischen Bischofsliste überliefert. In der KGesch. setzt er ihn unter Commodus, ohne ihn näher zu datiren; weiss er doch aus Urkunden, dass Narcissus am Osterstreit Theil genommen. Damit war dieses Datum gewiss. Aber auch in der Chronik hat er ihn schwerlich genauer datiren wollen; denn der Arm. bringt die lange letzte Bemerkung über die jerus. Bischöfe nicht zu einem bestimmten Jahr, sondern post ann. 2—5 Commodi. Die Abzirkelung 2151. 2176. 2201 gehört also vielleicht erst dem Hieron. an. Eusebius selbst hat sich damit begnügt, die Eintragungen jerus. Episkopate ungefähr in diesen Abständen neben seine bezifferten Ansätze zu stellen. Nur das 19. Jahr Hadrian's = 2151 (Armen. wohl irrthümlich das 20.) war ihm gegeben.

Somit sind nach Eusebius' eigenem Zeugniss nur die folgenden beiden Thatsachen überlieferte chronologische Punkte in der jerusalemischen Liste vom Tode des Simeon bis zum Amtsantritt des Alexander (excl.): 1) das 19. Jahr Hadrian's für den Amtsantritt des Marcus, 2) die Betheiligung des Narcissus am Osterstreit, also seine Regierung z. Z. des Commodus. Was die Zeit des Amtsantrittes des Alexander betrifft, so ist er nach der KGesch. z. Z. des Caracalla erfolgt (VI, 8, 7), nach der Chronik im 2. Jahr des Caracalla (so Hieron., aber der Cod. Hieron. A : Carac. 1; aus Dionys. Telm. lässt sich hier leider nichts entnehmen; die Epit. Syr. stellt Alexander zwischen Asklepiades Ant. und Philetus Ant., also wie Hieron.; auch der Armen. giebt ihm diese Stellung, nennt aber das 4. Jahr Carac.; auf den Armen. ist an dieser Stelle am wenigsten Verlass, hat er doch kurz vorher den Calixt zum 2. Jahr Caracalla's gestellt!). Dass dieses Datum mindestens ungefähr richtig ist, dafür bürgt die Briefsammlung des Alexander, die Eusebius gelesen hat.

Die Untersuchung über die Quellen und den Werth der bei den römischen und alexandrinischen Bischöfen aufgeführten Amtsjahre — dass sie nicht aus Africanus stammen, ist auch deshalb wahrscheinlich, weil sie post Elagab. 3 einfach so fortlaufen, wie vorher — kann nur im Zusammenhang mit den gesammten übrigen Amtsjahre-Angaben, die wir besitzen, erspriesslich geführt werden,

---

sagt (VI, 10) „οὐ πολὺ προστάς" folgt, nicht, dass er aus einer Bischofsliste über die Zeit dieses Bischofs unterrichtet war. Entweder hatte er zufällig über diesen einen Bischof (Dius) eine Nachricht, dass er ganz kurz regiert hat, oder aber seine Angabe ist ebenso leicht zu nehmen wie die IV, 5, 1. Doch ist mir Jenes viel wahrscheinlicher. In einem der Briefe des Bischofs Alexander von Jerus., die Eusebius nachweislich gelesen hat, mag eine Notiz über die so kurze Regierungszeit des Dius enthalten gewesen sein. Hat er doch auch bei Alexander gelesen, dass Narcissus 116 JJ. alt war, als jener seinen Brief an die Antinoiten schrieb (h. e. VI, 11, 3).

ebenso die Untersuchung über alle chronologischen Angaben Euseb's in Bezug auf die Bischöfe, die nach Elagabal regiert haben. Hier müssen wir daher unsere Untersuchung der Listen Euseb's damit beschliessen, dass wir 1) die Amtszeiten der römischen und alexandrinischen Bischöfe, die ihm überliefert waren, textkritisch herstellen und mit einigen Bemerkungen begleiten, 2) seine chronologischen Angaben über die Episkopate der vier Stühle nach der Zeit Elagabals ebenfalls textkritisch genau wiedergeben:

I^a. Die römische Liste.

	Hieron.	KGesch.	Arm.	Dionysius.	Epit. Syr.	ABCDE [1]	Ergebniss.
Petrus . . .	25	—	20	—	25	—	**(25)**
Linus . . .	11 [2]	12	14	12	12	12	**12**
Anenkletus .	12	12	8	—	—	12	**12**
Clemens . .	9	9	9	—	9	9	**9**
Euarestus .	9	8	8	—	8	9 (10. 8)	**8**
Alexander .	10	10	10	10	—	12 (13. 10)	**10**
Sixtus . . .	10	10	11	3	3	10 (9)	**10**
Telesphorus	11	11	11	20	20	11 (10)	**11**
Hyginus . .	4	4	4	4	4	4	**4**
Pius . . .	15	15	15	15	15	15	**15**
Anicetus . .	11	11	11	11	11	11	**11**
Soter . . .	8	8	8	8	8	8 (9)	**8**
Eleutherus .	15	13 [3]	15	15	—	15	**15**
Victor . . .	10	10	12	—	10	10 (12)	**10**
Zephyrinus .	18 (od. 19) [4]	18	12	—	18	19 (18)	**18**
Calixtus . .	5	5	9	—	5	8 (6. 5)	**5**
Urbanus . .	9	8	—	9	9	7 (8)	**9** resp. **8**
Pontianus .	5	6	9	5	15	5 (3)	**5** resp. **6**
Anterus . .	mens. 1	m. 1	m. 1	m. 1	m. 1	m. 1	mens. **1**
Fabianus. .	13	— [5]	13	12	12	13	**13**
Cornelius .	2	circ. 3	3	2	2	2 (3)	**2** resp. circ. **3**

1) S. oben S. 107 ff. 110 f.

2) Hieron. hat Linus ein Jahr abgezogen und dem Euarest eins zugelegt. Warum, bleibt dunkel.

3) Ist ein augenscheinliches Versehen des Eusebius oder eines sehr alten Abschreibers. Wir lesen heute in allen Hdschr. der KGesch. (V, 22): *ι' γε μὴν τῆς Κομόδου βασιλείας ἔτει ιγ' ἔτεσιν τὴν ἐπισκοπὴν λελειτουργηκότα Ἐλεύθερον διαδέχεται Βίκτωρ*. Zu lesen ist statt dessen: *ι' γε μὴν τῆς Κομόδου βασιλείας ἔτει ιγ' ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ιε' ἔτεσιν τὴν ἐπισκοπὴν λελειτουργηκότα Ἐλεύθερον διαδέχεται Βίκτωρ*. Der Irrthum findet sich auch im Chronogr. syntomon, s. o.

4) Die Zahl fehlt zufällig in unseren Hdschr., berechnet sind 19 JJ.

5) Eusebius hat diese Zahl zufällig ausgelassen.

	Hieron.	KGesch.	Arm.	Dionysius.	Epit. Syr.	ABCDE	Ergebniss.
Lucius . .	mens. 8	m. nicht ganz 8	m.2	m.8	—	m. 8 (2)	**m. 8 (nicht ganz 8)**
Stephanus .	3 (2?)	2	2	3	3	2	**3 (2)**
Sixtus . . .	—[1]	11	11[2]	—	—	9 (11)	**11**
Dionysius .	9	9	12[3]	—	—	8 (9)	**9**
Felix . . .	5	5	19	5	5	5	**5**
Eutychianus	mens. 8	nicht ganz 10	m.2	m.8	m.8	m. 8	**m. 8 (nicht ganz 10)**
Gajus . . .	15	c. 15	15	15	15	15 (12)	**15**

I^b. Die alexandrinische Liste.[4])

Anianus 22 [5])	Agrippinus 12
Abilius 13	Julianus 10
Cerdo 11 [6])	Demetrius 43 [8])
Primus 12	Heraklas 16 [9])
Justus 11	Dionysius 17 [10])
Eumenes 13	Maximus 18
Marcus 10 [7])	Theonas 19
Celadion 14	Petrus 12 [11])

Dass die Kaisergleichzeitigkeiten und die Amtsjahre für die Zeit bis Calixt (Elagab. 1) nicht aus einer Quelle stammen, dass die letzteren also nicht dem Africanus angehören, dafür giebt es einen schlagenden Beweis. Wir lesen in h. e. IV, 5, 5 Folgendes: *Ἤδη δὲ ιβ' ἐχούσης ἔτος τῆς ἡγεμονίας Ἀδριανοῦ, Ξύστον δε-*

---

1) Wahrscheinlich fehlte Sixtus bei Hieron. durch eine Flüchtigkeit.

2) Im Cod. N sind 15 JJ. angegeben.

3) Im Cod. N sind 9 JJ. angegeben.

4) Die drei Zeugen H (Hieron.), K (KGesch.), A (Armenier) stimmen hier so zusammen, dass man ohne Weiteres die überlieferte Liste anzugeben vermag. Wo nichts bemerkt ist, bieten die Zeugen keine Differenzen.

5) HK 22, A 26.

6) HA; in K ist eine Zahl nicht genannt; aber der Antritt Cerdo's ist Traian. 1 angesetzt, der Antritt seines Nachfolgers Traian. 12.

7) Fehlt in A.

8) Die KGesch. sagt volle 43 JJ.

9) Nicephorus bietet irrthümlich 13 JJ.

10) Fehlt im Armen.

11) So K; H giebt keine Amtszahl, sondern nennt nur das Todesjahr (9 J. der Verfolgung). A fehlt hier. K (VII, 32, 31) bringt hier die genaue Angabe: ... *Πέτρος, ἐν τοῖς μάλιστα καὶ αὐτὸς διαπρέψας ἐφ' ὅλοις ιβ' ἐνιαυτοῖς, ὧν πρὸ τοῦ διωγμοῦ γ' οὐδ' ὅλοις ἔτεσιν ἡγησάμενος τῆς ἐκκλησίας, τὸν λοιπὸν τοῦ βίου χρόνον εὐτονωτέρᾳ τῇ συνασκήσει ἑαυτόν τε ἦγε κτλ.*

καέτη χρόνον ἀποπλήσαντα ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων ἐπισκοπῆς, ἕβδομος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων διαδέχεται Τελεσφόρος, ἐνιαυτοῦ δὲ μεταξὺ καὶ μηνῶν διαγενομένου[1]) *τῆς Ἀλεξανδρέων παροικίας τὴν προστασίαν Εὐμενὴς ἕκτος κλήρῳ διαδέχεται, τοῦ πρὸ αὐτοῦ* (scil. Justus) *ἔτεσιν ια' διαρκέσαντος.* Diese Stelle ist unter allen chronologischen Nachrichten des Eusebius bis z. Z. Elagabals einzigartig. Während er sich sonst damit begnügt, die alexandrinischen Bischöfe in eine ungefähre Gleichzeitigkeit mit den römischen zu bringen, scheint er hier die detaillirteste Kenntniss zu besitzen: „Eumenes Alex. ist ein Jahr und einige Monate nach Telesphorus Rom. Bischof geworden." Allein Alles erklärt sich sofort, wenn man beachtet, dass Eusebius bei Africanus fand (s. oben):

Hadr. 3 Sixtus Rom., Justus Alex.
Hadr. 12 Telesphorus Rom.
Hadr. 14 Eumenes Alex.

und ausserdem in einer Liste von Amtsjahren „Sixtus ann. 10; Justus ann. 11." Diese beiden Angaben konnten nur so vermittelt werden, dass Eumenes ein Jahr und einige Monate nach Telesphorus angetreten ist. Hätte er geschrieben „ein Jahr", so wäre er in der Rechnung nur bis Hadr. 13 gekommen, während Hadr. 14 aus Africanus sicher stand; hätte er geschrieben „zwei Jahre", so hätte er die Überlieferung der Amtszeiten, nach der Justus nur ein Jahr länger regiert hat, als Sixtus, geschädigt. Wären ihm die Kaisergleichzeitigkeiten nicht überliefert gewesen, so hätte er gewiss

Hadr. 3 Sixtus, Justus
Hadr. 13 Telesphorus
Hadr. 14 Eumenes

angesetzt. Man wird nun untersuchen müssen, ob nicht Ähnliches sich auch sonst findet. Gewöhnlich drückt Eusebius in der KGesch. die Amtszeiten so aus, dass er einfach sagt, „nach so und so viel Jahren" („nachdem sie so und so viel JJ. erfüllt hatten"). Aber bei Clemens Rom., Eumenes Alex. und Anicetus Rom. fügt er *τὰ πάντα* hinzu, bei Zephyrinus Rom. *ὅλοις*; bei Primus Alex., Telesphorus Rom. und Pius Rom. sagt er „im 12. (11.) (15.) Jahr"; bei Hyginus Rom. sagt er „nach dem 4. Jahr"[2]), und bei Soter endlich bemerkt er, er habe *ἐπὶ η' ἔτος* regiert. Die Hinzufügung von *τὰ πάντα, τοῖς πᾶσι, ὅλοις* scheint mir nichts besonderes zu bedeuten;

---

1) S. zu dieser Stelle die epist. crit. Gersdorf's in Heinichen's Ausgabe p. XXXIV sq. Es ist wohl verständlich, dass Rufin „uno mense" geschrieben hat; er glaubte *μηνὸς διαγενομένου* verstehen zu müssen.

2) Rufin hat *κατά* statt *μετά* gelesen.

es scheint nur eine Redefigur zu sein; dass Eusebius damit ausdrücken wollte, es seien noch einige Monate mehr gewesen, ist nur eine Möglichkeit. Dass bei Primus absichtlich gesagt ist, er sei „im 12. J.“ gestorben und nicht nach 12 JJ., ist vielleicht anzunehmen: Eusebius hatte in der KGesch. (IV, 1) seinen Amtsantritt „um“ das 12. J. Trajan's angesetzt, um ihn mit Alexander Rom. möglichst gleich zu setzen. Damit hätte er ihn aber (s. die Chronik) um 2—3 JJ. zu spät gesetzt und suchte das nun einigermassen mit der überlieferten Amtsdauerzahl auszugleichen, indem er ihn „im“ 12. J. sterben liess. Doch ist das keineswegs sicher. Dass Telesphorus nach der KGesch. im 11. J. stirbt, hat wohl darin seinen Grund, dass zwischen den überlieferten Kaisergleichzeitigkeiten und seinem Antritt und Tod (Hadr. 12 — Pius 1) nur 10 JJ. liegen. Allein auch hier kann der Ausdruck sehr wohl ein unbeabsichtigter sein, wie er sich ja auch bei Pius findet, wo sich kein besonderer Grund angeben lässt (h. e. IV, 11 7); ebensowenig wird der Ausdruck bei Hyginus (IV, 11, 6) *μετὰ δ' τῆς ἐπισκοπῆς ἔτος* mehr besagen als das sonst übliche „*ἐκπλήσας*“. Endlich wird man auch auf den Ausdruck bei Soter *ἐπὶ η' ἔτος ἡγησάμενος τελευτᾷ τὸν βίον* kein Gewicht legen dürfen, als besage er, dass Soter nicht volle 8 JJ. regiert habe. Hätte Eusebius das bemerken wollen, so hätte er sich klarer ausdrücken müssen; er hätte in der KGesch. aber eher Grund gehabt, die Zahl der Amtsjahre des Soter zu vergrössern als zu verkleinern; denn er setzt ihn zwischen das 8. u. 17. Jahr des M. Aurel.

Somit lässt sich aus Euseb's Angaben in der KGesch. nicht beweisen, dass er für die römischen und alexandrinischen Bischöfe bis Elagabal 1 eine Liste besessen, die ausser den Amtsjahren auch die Monate und Tage aufgeführt hat. Die Möglichkeit muss offen bleiben, dass seine Liste sie enthalten und er sie gestrichen hat; aber mehr lässt sich nicht sagen.

Anders steht es mit dem 2. Theil der Liste. Hier sind nicht nur für Anterus, Lucius, Eutychianus Monate angegeben — das würde nicht viel beweisen, da sie nach Eusebius eben nur Monate regiert haben —, sondern es heisst auch bei Lucius und Eutychianus, sie hätten nicht ganz 8 (resp. 10) Monate regiert. Hieraus folgt, dass Eusebius Angaben über Monate und Tage hier besass. Dazu kommt noch Folgendes: 1) In der Chronik hatte er dem Urban 9 JJ. gegeben, dem Pontian 5; in der KGesch. giebt er jenem 8 JJ., diesem 6; dieser Unterschied erklärt sich am einfachsten, wenn ihm für Pontian 5 JJ. u. einige Monate überliefert waren. In diesem Falle konnte er das eine Mal 9 + 5, das andere Mal 8 + 6 ansetzen; 2) in der Chronik hat er dem Cornelius 2 JJ. gegeben, in der KGesch.

gt er: ἀμφὶ τὰ τρία; auch dieser Unterschied erklärt sich sofort, enn man annimmt, was Eusebius ja auch durch ἀμφί ausdrückt, ıss dem Cornelius in seiner Liste 2 JJ. und einige Monate zu- wiesen waren; 3) denselben Fall bemerken wir bei Gaius, dem der Chronik 15 JJ., in der KGesch. aber „ἀμφὶ" 15 JJ. zugewiesen ıd; also auch hier besass Eusebius Monatsangaben; 4) endlich dem ephanus sind in der Chronik vielleicht 3 JJ. zugewiesen worden, gegen in der KGesch. 2 JJ., was sich ebenfalls durch eine Über- ferung von Jahren und Monaten am besten erklärt.

Hieraus folgt, dass die Liste der Amtsjahre der rö- ischen Bischöfe, welche Eusebius brauchte, mindestens n Pontian ab auch Monate und Tage enthielt. Dann heint aber gefolgert werden zu müssen, dass sie auch hon von Anfang an solche enthalten hat, wenn sich das ıch für die erste grössere Hälfte nicht beweisen liess.[1]) ertrauen scheint Eusebius zu diesen „Monaten und Tagen" aber cht gehabt zu haben, da er sie nur dort erwähnt, wo Jahre über- ıupt nicht zu nennen waren — oder schien ihm diese Genauig- eit überflüssig? Müssten wir annehmen, dass Eusebius nur von rbanus an Angaben über Monate und Tage besessen hat, so hätte offenbar nicht eine Liste mit Amtszeiten, sondern zwei besessen. ie erste, welche eben dort schloss, wo die ihm überlieferten Kaiser- eichzeitigkeiten schlossen, musste aus Africanus stammen. Allein ıss Africanus keine Angaben über Amtsjahre gemacht hat, ist hon gezeigt worden und wird noch deutlicher, wenn man die bei usebius angegebenen Amtsjahre mit den Amtsjahren vergleicht, ie aus den Kaisergleichzeitigkeiten zu abstrahiren sind. Es ergiebt ch alsdann (die eingeklammerten Zahlen sind die abstrahirten):

Linus 12 (12) | Hyginus 4 (4)
Anenkletus 12 (12) | Pius 15 (15)
Clemens 9 (7 in der KG. 8) | Anicetus 11 (12)
Euarestus 8 (10) | Soter 8 (8)
Alexander 10 (10) | Eleutherus 15 (12)
Sixtus 10 (9) | Victor 10 (13)
Telesphorus 11 (10) | Zephyrinus 18 (18)

Die Gesammtziffer der Ansätze ist dieselbe: die Summe der mtsjahre ist = 153 JJ., die Kaisergleichzeitigkeiten (JJ. Abrahams)

1) Für die alexandrinische Liste sind Monate nicht nachweisbar. Das ὅλοις ei Demetrius ist ohne Belang, und die genaue Notiz über die Amtszeit des etrus (s. o. S. 134) stammt nicht aus einer Liste, sondern aus einer besonderen uelle, wenn nicht aus unmittelbarster Kunde über den berühmten zeitge- össischen Bischof.

laufen in der Chronik (des Hieron.) vom J. 2084 bis 2236 = 152 JJ. Aber Clemens, Evarestus, (Sixtus), (Telesphorus), (Anicetus), Eleutherus, Victor sind verschieden angesetzt, so jedoch, dass die Gesammtsummen der Regierungszeiten von Clemens und Evarest und wiederum von Eleutherus und Victor dieselben sind. Africanus hat also wesentlich dieselbe Liste besessen wie Eusebius, aber er theilte nicht die Amtsjahre selbst mit, sondern drückte sie in Kaisergleichzeitigkeiten aus, die er berechnete.

Die alexandrinische Liste lag dem Eusebius nur in ganzen Jahren vor. Was die Summe der gebotenen Zahlen anbelangt, so beträgt sie 253 JJ. Da sie bei Nero 8 = 62 p. Chr. anhebt, so führt sie bis z. J. 315; allein Petrus Alex. ist im 9. J. der Verfolgung gestorben = 311 (so ist auch der Tod in der Chronik des Hieron. angesetzt); also bietet die Liste 4 JJ. zu viel. Da die Liste von Marcus (Anianus) bis Petrus in ihren Amtsjahren-Angaben glatt fortläuft, so ist es schon desshalb wahrscheinlich, dass sie dem Eusebius als eine einheitliche vorlag, er mithin ihren ersten Theil nicht aus Africanus hat. Diese Vermuthung bestätigt sich auch, wenn man die Amtsjahre mit den aus den Kaisergleichzeitigkeiten abstrahirten Jahren vergleicht:

Anianus 22 (22)	Eumenes 13 (13)
Abilius 13 (13 KG 14)	Marcus 10 (10)
Cerdo 11 (9 KG. 11)	Celadion 14 (13)
Primus 12 (13 KG. 10)	Agrippinus 12 (14 [13])
Justus 11 (11)	Julianus 10 (9 [10])

Es ist wie bei der römischen Liste: die Gesammtziffer ist dieselbe; aber bei Abilius, Cerdo, Primus, sowie bei Agrippinus und Julianus differiren die Einzelsätze. Hierbei ist merkwürdig, dass die Differenzen zeitlich eben dort liegen, wo wir sie auch in der römischen Liste fanden, nämlich 1) bei der Zeit Trajan's, 2) bei der Zeit des Commodus. Das kann nicht zufällig sein, sondern muss dort u. hier auf derselben incorrecten Berechnung jener Kaiserregierungen beruhen. Africanus hatte schon dieselbe Liste wie Eusebius in Bezug auf die bischöfliche Reihenfolge und die Amtsjahre, aber er gab die Amtsjahre nicht selbst, sondern nur in Berechnung der Kaisergleichzeitigkeiten. Diese Berechnung hat Eusebius hier wie bei den römischen Bischöfen so respectirt, dass er sie, obgleich er die Amtsjahre-Listen selbst besass und sie wiedergab, auch in der Kirchengeschichte — mit wenigen Correcturen — mitgetheilt hat.

Es ist hier aber der Ort, auf eine verlockende Hypothese einzugehen, die ich einst mündlich vorgetragen habe und die Preuschen

(Theol. Lit. Ztung. 1891 Col. 427) veröffentlicht hat. Stellt man nämlich die von Hieron. (s. auch den Syrer) gebotenen Olympiadenzahlen zusammen, so ergiebt sich folgende Tabelle:

Anianus	Olymp.	210,2	Marcus	Olymp.	230,3
Abilius	„	215.4	Celadion	„	233,1
Cerdo	„	219,1	Agrippinus	„	236,2
Primus	„	221,2	Julianus	„	239,4
Justus	„	224,3	Demetrius	„	242,1
Eumenes	„	227,2			

Berechnet man aber die Olympiaden von 210, 1 (für Anianus) nach den angegebenen Amtsjahren und sieht von den Bruchzahlen ab. so erhält man Olymp. 210, 215, 218, 221, 224, 227, 230, 233, 236, 239, 242. Es folgen sich also die alex. Bischöfe von der zweiten Stelle ab stets nach drei Olympiaden (die Bruchzahlen sind 1, 3, 4, 3, 3, 2, 3, 1, 3, 3, 1). Ist das Zufall? Ich glaubte früher, diese Frage bestimmt verneinen zu müssen, bin aber jetzt schwankend geworden. Ein und dieselbe alex. Bischofsliste ist uns bis zum Antritt des Demetrius bei Eusebius doppelt bezeugt, 1) durch die Kaisergleichzeitigkeiten des Africanus, durch die Amtsjahre, die Eusebius angiebt und die allerdings schon dem Africanus bekannt waren, d. h. nicht die Berechnung nach JJ. Abrahams oder Olympiaden scheint das Primäre zu sein, sondern die Amtsjahre. Diese sind allerdings auffallend gleichartig 13, 11, 12, 11, 13, 10, 14, 12, 10 (oder nach den Kaisergleichzeitigkeiten berechnet: 13, 9, 13, 11, 13, 10, 13, 14 [13], 9 [10]), und dass sie, mindestens in ihrer ersten Hälfte, künstlich zurecht gemacht sind, ist a priori wahrscheinlich. Allein warum hat Anianus 22 JJ. erhalten? Das passt doch nicht in ein Olympiadenschema, und hat man wirklich ein Recht, die Bruchzahlen der Olympiaden zu übersehen? Eine sichere Entscheidung ist m. E. nicht möglich; Folgendes ist zu beachten: Für die Antiochener hat Africanus bis Maximinus sich so geholfen, dass er sie einfach den römischen Bischöfen gleich ordnete. Wenn er das für die Alexandriner nicht gethan hat, so hat er aller Wahrscheinlichkeit nach chronologische Überlieferungen — gute oder schlechte — besessen. Dass diese in Olympiaden ausgedrückt waren, ist unwahrscheinlich. Mit solchen Berechnungen fängt die Überlieferung doch nicht an. Es sind m. E. nur zwei Möglichkeiten: entweder Africanus hatte eine Überlieferung, nach welcher für alle Bischöfe von Abilius bis Julianus (excl.) 12 JJ. angesetzt waren, und arrangirte diese nach Kaisergleichzeitigkeiten, absichtlich die 12 Zahl verhüllend, so dass sich nun bei einer Abstraction die Ziffern 13, 9, 13, 11, 13, 10, 13, 12 ergaben (und aus seinen An-

sätzen wäre dann auch die zu Eusebius gekommene Amtsjahreliste mit 13, 11, 12, 11, 13, 10, 14, 12 JJ. entstanden), oder aber Africanus hat selbst schon die Liste mit den letzgenannten Zahlen (als Grundlage seiner Berechnung der Kaisergleichzeitigkeiten) besessen, und sie ist in einer für uns nicht mehr nachweisbaren Weise entstanden. Mir ist Letzteres das viel Wahrscheinlichere.

II. Die Bischofslisten Euseb's für die Zeit von Elagabal bis zur grossen Verfolgung (und der Amtsantritt des Alexander Hierosol). [1]

2228 Caracall. 2 Alexander Hieros. (XXXV) [2]. KGesch.: Caracalla.
2240 (2241?) Alexander 2(3?) Urbanus Rom. (XVI) [3] — KGesch.: Alexander.
2245 Alexander 7 Zebennus Antioch. (XI) [4]. KGesch.: Alexander.
2246 (2247) Alexander 8(9) Heraclas Alex. (XII). KGesch.: gleich nach der Übersiedelung des Origenes nach Cäsarea, also im 10. oder höchstens 11. Jahr des Alexander.
2248 (2250?) Alexander 10(12) Pontianus Rom. (XVII). KGesch. Alexander. [5]

---

1) Ich stelle diesen hierher, weil ihn Eusebius wohl nicht aus Africanus hatte, sondern aus einer anderen Quelle. — Die Ziffern, die ich im Texte gegeben habe, sind nicht als solche zu betrachten, für die man sich verbürgen kann. Eine sichere Entscheidung, welche Ziffer im Original der Chronik Euseb's gestanden hat, ist z. Z. bei der Mehrzahl der Posten nicht möglich. — Die von mir im Text beigefügten Kaisergleichzeitigkeiten sind die des Hieron.

2) So H (Cod. A des Hieron. 2227); Armen.: 2231 = Carac. 4 (Z 2232 = Carac. 5).

3) 2240 Dionys. und der Cod. A des Hieron.; die übrigen Codd. Hieron.: 2241 = Alexander 3; Armen.: 2236 = Elagab. 1.

4) So H; Arm.: 2245 = Alexand. 6; Dionys. stellt ihn zu Urbanus.

5) Dass in der Chronik sich Zebennus, Heraclas, Pontian folgten, steht nach H, Dionys. u. Epit. Syr. fest. Ebenso folgt aus H und Dionys., dass die Übersiedelung des Origenes nach Cäsarea zwischen Heraclas und Pontian erwähnt war; endlich scheint aus Dionys. und dem Cod. A des Hieron. zu folgen, dass der Amtsantritt des Heraclas auf d. J. 2246 und dass die Übersiedelung des Origenes nach Cäsarea auf dasselbe Jahr angesetzt war wie der Antritt des Pontian, nämlich 2248 (die anderen Codd. Hieron. setzen — vielleicht theilweise richtig — Heraclas 2247, Origenes 2249, Pontian 2250). Im Arm. folgen sich Zebennus. Pontian, Heraclas, Origenes mit den Ziffern 2245, 2246, 2250, 2252 (Z 2253). Die Voranstellung des römischen Bischofs Pontian um 4 JJ. ist die übliche und daher ohne Bedeutung. Aus der KGesch. steht das 10. Jahr des Alex. als Jahr der Übersiedelung des Origenes fest (einige Codd. bieten 12. J.). Hierin stimmen also Chronik und KGesch. überein. Allein diese differirt von jener darin, dass sie den Amtsantritt des Heraclas ausdrücklich kurz nach jener Übersiedelung ansetzt, während die Chronik (so auch der Armenier) ihn 1 oder 2 JJ. früher

2255 Gordianus 1 Anterus Rom. (XVIII), Fabianus Rom. (XIX).[1] KGesch.: Gordian.

. . . . Babylas Antioch. (XII). KGesch.; Gordian.[2])

2264 Philippus 4 Dionysius Alex. (XIII),[3]) KGesch.: Philipp 3.

2268 Decius 1 Mazabanus Hieros. (XXXVI) [XXXV] und Fabius Antioch. (XIII).[4]) KGesch.: Dec. persec.

2269 Gall. et Volus. 1 Cornelius Rom. (XX).[5]) KGesch.: Fabian † unter Decius; es folgt Cornelius.

2270 Gall. et Volus. 2 Demetrianus Antioch. (XIV).[6]) KGesch.: z. Z. des Cornelius.

2270 Gall. et Volus. 2 Lucius Rom. (XXI), Stephanus Rom. (XXII).[7]) KGesch.: Gallus.

2272(3) Valer. et Gallien. 2(3) Sixtus Rom. (XXIII)[8]); KGesch.: Gallus.

2277 Valer. et Gallien. 7 Paulus Samos. Antioch. (XV)[9]); KGesch.: Gallienus.

---

setzt. Diese Differenz ist anzuerkennen. Eusebius hat sich selbst korrigirt. Näheres später.

1) HA: Gordian. 1 (Z Maximin. 2); Dionys. 2255.

2) Sein Amtsantritt ist in der Chronik des Hieron. überhaupt nicht vermerkt (bei Dionys. Telm. fehlt Babylas ganz); im Arm. ist Antritt und Tod des Babylas zu demselben Jahr gestellt. Gewiss willkürlich; denn wie H u. Ep. Syr. beweisen, bot die Chronik keine Angabe über den Antritt des Babylas.

3) So Dionys. und der Cod. A des Hieron., die übrigen Codd. 2265 = Philipp. 5. Der Arm. bietet ebenfalls 2265 = Philipp. 4 (Z 2264 = Philipp. 3).

4) H Dionys. Arm. setzen Mazabanus resp. den Tod Alexanders Hieros. so an (Arm. post 2269 = Dec. 1), die ersteren auch Fabius, aber Arm. setzt diesen 2270 = Gall. et Volus. 1 und vor ihn in dasselbe Jahr Babylas. Dieser wird von Dionysius überhaupt nicht erwähnt. H lässt ihn Dec. 1 sterben, ohne seinen Antritt zu erwähnen.

5) So H Dionys. (die Codd. BPF des Hieron. = 2268); Arm.: 2264 = Philipp. 3 (die bekannte Verschiebung).

6) So Dionys. und der Cod. A des Hieron., die übrigen Codd. des Hieron. 2269 = Gall. et Volus. 1; Arm.: 2272 = Valerian et Gallien. 1.

7) So H; Arm.: 2268 = Philipp. 7.

8) Die Eintragung über Sixtus muss in einem sehr alten Exemplar der Chronik aus Versehen ausgefallen sein; in H ist sie erst später nachgetragen (ad 2271); denn die Codd. ABP bieten sie nicht; bei Dionys. und in der Epit. Syr. fehlt sie auch. Dass sie aber ursprünglich in der Chronik gestanden, beweist der Armen. (2271 = Gall. et Volus. 2). Oder hat vielmehr erst der Armen. sie eingeschaltet? Das scheint minder glaublich. In dem Original muss sie 2 oder 3 JJ. nach dem Antrittsjahr des Lucius und Stephanus gestanden haben. Dass in der KGesch. der Antritt des Sixtus noch unter Gallus zu stehen kommt, ist wohl nur eine Nachlässigkeit. Auf den Arm. darf man sich nicht berufen, da er die römischen Bischöfe bekanntlich hinaufsetzt.

9) So H (aber die Codd. BP 2278) und Arm. (2278 = Valer. et Gallien 7; aber Cod. N 2277 = ann. 6); Dionys.: 2276.

2281 Valer. et Gallien. 11 Maximus Alex. (XIV); KGesch.: im 12. Jahr des Gallienus.[1])

2282 Valer. et Gallien. 12 Dionysius Rom. (XXIV); KGesch.: Gallienus. Dionysius wird mit Paulus gleichgesetzt.[2])

2283 Valer. et Gallien. 13 Hymenaeus Hieros. (XXXVII) [XXXVI]; KGesch.: Gallienus.[3])

2283(4) Valer. et Gallien. 13(4) Paulus Antioch. wird häretisch, wird abgesetzt; es folgt Domnus (XVI); KGesch.: Absetzung unter Aurelian.[4])

2288 Aurelian. 1 Timaeus Antioch. (XVII); KGesch.: in der Zeit von Aurelian bis Dioclet.[5])

2294 Probus 1 Felix Rom. (XXV) oder 2292 = Aurelian 4[6]); KGesch.: kurz vor dem Antritt des Probus.

2297 Probus 4 Cyrillus Antioch. (XVIII)[7]); KGesch.: in der Zeit von Aurelian bis Dioclet.

2298 Probus 5 Eutychianus Rom. (XXVI), Gaius Rom. (XXVII)[8]); KGesch.: in der Zeit von Aurelian bis Dioclet.

2299 Probus 6 Theonas Alex. (XV)[9]); KGesch.: in der Zeit von Aurelian bis Diocletian.

2313 Dioclet. 12 Marcellinus Rom. (XXVIII)[10]); KGesch.: Diocletian.

2316 Dioclet. 15 Zabdas Hieros. (XXXVIII [XXXVII])[11]); KGesch.:

1) So H (aber Cod. A 2280 = ann. 10) u. Arm. (2282 = ann. 11; Z 2283 = ann. 12); Dionys. = 2280. Die KGesch. weicht um ein Jahr ab.

2) So H (aber Cod. A des Hieron. 2281 = ann. 11); Arm.: 2279 = ann. 8 (die übliche Hinaufsetzung). Dionysius unbestimmt. Epit. Syr. fehlt. Für den Ansatz des Armen. darf man sich nicht darauf berufen, dass in der KGesch. Dionysius Rom. und Paulus Samos. in dieselbe Zeit versetzt werden.

3) So H (aber Cod. A des Hieron. 2282 = ann. 12); Arm.: 2282 = ann. 11 (Z 2281 = ann. 10); Dionysius unbestimmt.

4) Für 2283 = ann. 13 H (codd. plur,); für 2284 Dionysius und die Cod. BPSR des Hieron.; für 2283 = ann. 12 Arm. (Z 2282 = ann. 11). Die bestimmte Nachricht der KGesch., dass die letzte Synode gegen Paul u. seine Absetzung unter Aurelian erfolgt sei, widerspricht obiger Nachricht nicht nothwendig, da diese nicht den End-, sondern den Anfangspunkt des Dramas zu markiren scheint.

5) So H; Arm. fehlt; Dionysius schliesst ihn unmittelbar an den Regierungsantritt Aurelian's an.

6) So H; Arm. hat statt Prob. 1 vielmehr Aurel. 1 (= 2289). Dionysius bietet 2292, und es ist nicht ausgeschlossen, dass dies die Ziffer ist, die Eusebius in der Chronik geboten hat; denn sie stimmt mit der Nachricht der KGesch., dass Felix kurz vor Probus — so verstehe ich die Stelle — angetreten ist.

7) So H u. Dionys. (2298 = Prob. 4); fehlt im Armen.

8) So H; Arm.: 2296 = Prob. 2; Dionys.: 2298.

9) So H; Arm. 2302 = Car. 1; Dionys.: 2298.

10) So H (Cod. B 2314 = ann. 13); Dionys.: 2313; der Arm. fehlt.

11) So H (cod. F 2315 = ann. 14); Arm.: 2317 = Diocl. 14; Dionys.: 2316; Epit. Syr.: Dioclet. 13.

Diocletian; ausdrücklich wird bemerkt, er habe nur kurz regiert.

2319 Dioclet. 18 Hermon Hieros. (XXXIX [XXXVIII])[1]; KGesch.: Diocletian.

2319 Dioclet. 18 Tyrannus Antioch. (XIX)[2]; KGesch.: Diocletian.

2320 Dioclet. 19 Petrus Alex. (XVI)[3]; KGesch.: Diocletian.

Eusebius hat also in der KGeschichte die genauen Daten der Chronik grösstentheils preisgegeben; aber abgesehen davon, dass er den Amtsantritt des Dionysius Alex. und seinen Tod (damit auch den Amtsantritt seines Nachfolgers Maximus) genau datirt und ebenso den Tod des Alexander Hieros., Fabian Rom. und Babylas Antioch. (damit den Amtsantritt ihrer Nachfolger Mazabanus, Cornelius und Fabius) bestimmt angegeben hat, verräth er auch sonst durch eine Reihe von Bemerkungen, dass er über genaueres chronologisches Material in Bezug auf die Bischöfe verfügte, als er in der KGesch. anzugeben für nothwendig erachtete. Diejenigen Ansätze in der Chronik, die in der KGesch. nicht bestätigt werden, sind deshalb nicht ohne Weiteres als von Eusebius selbst desavouirt zu verwerfen. Umgekehrt darf man aber nicht, wie z. B. Lightfoot und Andere gethan haben, aus der KGesch. ermitteln wollen, ob Eusebius einen Bischof an den Anfang oder das Ende der Regierungszeit eines Kaisers gestellt hat; denn darüber sagt die KGesch. in der Regel nichts aus. Es sind, wie wir in Cap. 1 gesehen haben, die Formeln *κατὰ τούσδε, ἐπὶ τῶνδε* etc. in der KGesch. ganz allgemein, da sie sich stets nur auf die betreffende Kaiserregierung beziehen. Einen sehr groben Fehler in diesem letzten Drittel der Episkopate bei Eusebius erkennt man übrigens sofort: dem römischen Bischof Sixtus sind in der KGesch. und Chronik 11 JJ. beigelegt (und 10 JJ. sind im Spatium histor. berechnet); wir wissen aber aus Cyprian's Briefen, dass er höchstens 3 JJ. regiert hat. Dieser starke Fehler, der die ganze römische Liste in diesem Theile erschüttern muss, wirft ein schlechtes Licht auf sie. Wie ist er zu erklären und wie sind überhaupt in diesem letzten Abschnitt die Daten entstanden, da Africanus hier nicht mehr Führer gewesen ist? Die Beantwortung dieser Fragen kann aus Eusebius' Schriften allein nicht gewonnen werden. Wir müssen zur Hülfe nach anderem Material Umschau halten. Hierbei werden wir die Untersuchung der einzelnen Bischofslisten zum Abschluss zu bringen versuchen — soweit der Stand unserer Quellen einen Abschlusss zulässt.

---

1) So H; Arm.: 2319 = Dioclet. 16; Dionys: 2316 + 3 = 2319.

2) So H u. Dionys., wie es scheint.

3) So H (cod. F 2319); Dionys. 2319? 2320?

5) Chronologie der römischen Bischöfe.

Die wichtigste Quelle für die Chronologie der römischen Bischöfe neben Eusebius ist der Catalogus Liberianus (nebst seinen Abzweigungen in den verschiedenen Formen des Liber Pontificalis)[1]). Dank der grundlegenden Untersuchungen von Mommsen und der Arbeiten von Lipsius, Duchesne, Lightfoot und Frick (Chron. minora 1892) ist die Kritik desselben wesentlich abgeschlossen. Ich fasse hier zunächst die Hauptergebnisse zusammen, nachdem ich den Katalog selbst mitgetheilt (Mm. = Mommsen, Chron. min. I p. 73 sq.; Lg. = Lightfoot, Clement of Rome² I p. 253 sq.; Dn. = Duchesne, Liber Pontif. I p. 1 sq.; B = Cod. Bruxell. Philocal.; V = Cod. Vindob. Philocal.; G = Cod. Ambianensis; F = Lib. Pontif. Felicianus; C = Lib. Pontif. Cononianus; P = Lib. Pontif. anni 687; runde Klammern bezeichnen solche Stellen, die in der Hdschr. des Liberianus fehlen und aus FCP ergänzt sind):

> Imperante Tiberio Caesare passus est dominus noster Jesus Christus duobus Geminis cons. VIII Kal. Apr., et post ascensum eius beatissimus Petrus episcopatum suscepit. ex quo tempore per successionem dispositum, quis episcopus, quot annis prefuit, vel quo imperante.

Petrus ann. XXV mens. uno d. IX. fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis, a consul. Minuci et Longini [p. Chr. 30] usque Nerine et Vero [55]. Passus autem cum Paulo die III Kal. Julias consul. ss. imperante Nerone.

Linus ann. XII m. IV d. XII. fuit temporibus Neronis, a consulatu Saturnini et Scipionis [56] usque Capitone et Rufo [67].

Clemens ann. IX m. XI d. XII. fuit temporibus Galbe et Vespasiani, a cons. Tracali et Italici [68] usqueVespasiano VI et Tito [76].

---

1) Ich gehe auf diese nicht besonders ein; denn die Angaben des Liber Pontificalis für die ältesten röm. Bischöfe haben keinen selbständigen Werth, sondern dienen nur zur Berichtigung der Fehler im Catal. Liberianus. In dieser Hinsicht sind sie von Lipsius u. Lightfoot bereits so ausgebeutet worden, dass ich nichts hinzuzufügen habe. Auch die von Lightfoot herangezogene syrische Liste der römischen Bischöfe im Cod. Brit. Mus. Add. 14642 (Clement of Rome I² S. 322 ff.), die dadurch unter den orientalischen ausgezeichnet ist, dass sie auch Monate neben den Jahren bringt, ist nicht selbständig, sondern aus der KGesch. des Eusebius und aus einer der Leoninischen verwandten Liste componirt. Die Liste gehört ihrer Grundlage nach dem 6. Jahrh. an, das Ms. ist aus dem 10. Jahrh.

Petrus] Lies Vinici et Longini usque Nerone et Vetere.

Clemens] Nach den Fasti consul. des Liberianus (Mommsen l. c. p. 50 sq.) muss es heissen: Vespasiano VII et Tito V.

Cletus ann. VI m. duo dies X. fuit temporibus Vespasiani et Titi et initia Domitiani, a cons. Vespasiano VIII et Domitiano V [77] usque Domitiano IX et Rufo [83].

Anaclitus ann. XII m. X d. III. fuit temporibus Domitiani, a cons. Domitiano X et Sabino [84] usque Domitiano XVII et Clemente [95].

Aristus annos XIII m. VII d. duos. fuit temporibus novissimis Domitiani et Nervae et Traiani, a cons. Valentis et Veri [96] usque Gallo et Bradua [108].

Alexander ann. VIII m. II d. uno. fuit temporibus Traiani a cons. Palmae et Tulli [109] usque Veliano et Vetere [116].

Sixtus ann. X m. III d. XXI. fuit temporibus Adriani a cons. Nigri et Aproniani [117] usque Vero III et Ambibulo [126].

Telesforus annos XI m. III d. III. fuit temporibus Antonini Macrini a cons. Titiani et Gallicani [127] usque Caesare et Balbino [137].

Higinus ann. XII m. III d. VI. fuit temporibus Veri (et Marci a cons. Magni et Camerini [138] usque Orfito et Prisco [149]).

(**Anicetus** ann. IV m. IV d. III. fuit temporibus Severi et Marci) a cons. Gallicani et Veteris [150] usque Presente et Rufino [153].

Pius ann. XX m. IV d. XXI. fuit temporibus Antonini Pii, a cons. Clari et Severi [146] usque duobus Augustis [161]. sub huius episcopatu frater eius Ermes librum scripsit, in quo mandatum continetur, quae ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris.

Cletus] initia BV Mm, initio GLgDn. — Vespasiano VIII et Tito VI müsste es heissen; aber auch die Fasti des Liberianus bieten irrthümlich Domitiano V.

Anaclitus] So Mm Dn nach VFK, nach Lg bietet B Anacletus. G Anaclytus

Aristus] In der Restitution Dn: Euaristus mit FCP und a consulatu Valentis et Veteris. Veteris bieten die Fasti des Liberianus und FCP.

Alexander] ann. VIII B Lg Dn, ann. VII Cod. V Mm (aber das Intervall verlangt VIII) — Heliano restituirt Dn, Aeliano bieten die Fasti des Liberianus.

Sixtus] So BV, in der Restitution giebt Dn Xystus nach FC.

Telesforus] Lies mit FCP Antonini et Marci.

Higinus. Anicetus] Das Eingeklammerte fehlt in den Mss., ohne dass eine Lücke bezeichnet wäre. Die oben substituirten Kaiser und Consuln sind FCP entnommen (aber FC bieten Camerino, nicht Prisco. Severi ist ein alter Fehler für Veri; für Magni ist Nigri einzusetzen, wie auch die Fasti des Liberianus bieten); die Zahlen für Anicetus habe ich nach Lipsius und Lg bestimmt. Die Zahl der Jahre ergiebt sich aus den Consulardaten; die Monate und Tage sind die des Pius in F (über das Recht, sie zu substituiren, s. Lg. p. 267 ff.).

Pius] ann. XXI B — m. XXI für d. XXI wohl Druckfehler bei Mm — „mandatur contineturque quod B, mandatum . . . quod Lg, auch Dn in der Restitution.

Soter ann. IX m. III d. II. fuit temporibus (Severi, a cons. Rustici et Aquilini [162] usque Cethego et Claro [170]).

(Eleutherus ann. XV m. VI d. V. fuit temporibus) Antonini et Commodi a cons. Veri et Hereniani [171] usque Paterno et Bradua [185].

Victor ann. IX m. II d. X. fuit temporibus (Caesaris a cons. Commodi II et Glabrionis [186] usque Laterano et Rufino [197]).

(Zephyrinus ann. XIX m. VII d. X. fuit temporibus Severi et) Antonini a cons. Saturnini et Galli [198] usque Presente et Extricato [217].

Calixtus ann. V m. II d. X. fuit temporibus Macrini et Eliogabali, a cons. Antonini et Adventi [218] usque Antonino III et Alexandro [222].

Urbanus ann. VIII mens. XI d. XII. fuit temporibus Alexandri, a cons. Maximi et Eliani [223] usque Agricola et Clementino [230].

Pontianus ann. V m. II d. VII. fuit temporibus Alexandri, a cons. Pompeiani et Peligniani [231]. Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exoles sunt deportati in Sardinia in insula vocina Severo et Quintiano cons. [235]. in eadem insula discinctus est IV Kl. Octobr., et loco eius ordinatus est Antheros XI Kal. Dec. cons. ss. [235].

Antheros m. uno dies X. Dormit III Non. Jan. Maximo et [illegible]t Africano cons. [236].

Fabius ann. XIV m. 1 d. X. fuit temporibus Maximini et [illegible]t

---

Soter. Eleutherus] Das Eingeklammerte fehlt in den Mss., ohne dass eine [illegible]e Lücke bezeichnet wäre. Über die substituirten Zahlen bei Eleutherus s. Lipsius [illegible]s und Lg. Mm. hält die Ziffern m. III d. II für solche des Eleutherus, setzt also die [illegible]ie Lücke nach Soter ann. IX, jedoch mit Unrecht. Die Kaiser und Consuln au[illegible]us FCP. Severi bei Soter ist ein alter Fehler für Veri. Umgekehrt ist bei Eleu- [illegible]u-therus für Veri vielmehr Severi zu setzen, wie auch die Fasti des Liberianus [illegible]us bieten. Vor „Soter" in margine „Anicetus ann. IX m. VIII d. XXIV" G² — Eren- [illegible]n-niani BG.

Victor. Zephyrinus] Die Lücke, die in den MSS. nicht kenntlich ist, is[illegible] ist durch FCP zu füllen; über die Zahlen bei Zephyrinus s. Lipsius u. Lg. „Com[illegible]m-modi II" ist ein Irrthum für Commodi V (s. die Fasti des Liberianus), und be[illegible] bei Glabrionis müsste II stehen. Auffallend ist das absolute „Caesaris" bei Victor[illegible]or; s. darüber unten; es steht in FCP. — Vor „Victor" in margine „Eleutheriu[illegible]ius ann. XXV d. XIII" G².

Calixtus] Antonino IV bieten die Fasti des Liberianus; das ist richtig, u. s[illegible] so hat auch Dn restituirt.

Pontianus] deputati FC — vocina BG Mm, nocina V, bucina FCP, nociv[illegible]va vermuthete Bucher; so Dn u. Lg, „recte fortasse" bemerkt Mm — Quintino [illegible] für „discinctus" bietet FCP „defunctus".

Antheros] Maximino ist zu lesen, wie auch FCP bieten.

Fabius] Maximi et Cordiani V — Maximi et Africani G — II nach De[illegible]cio fehlt in G.

Cordiani et Filippi, a cons. Maximini et Africani [236] usque Decio II et Grato [250]. passus XII Kal. Feb. hic regiones divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri iussit. post passionem eius Moyses et Maximus presbyteri et Nicostratus diaconus comprehensi sunt et in carcerem sunt missi. eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores, postquam Moises in carcere defunctus est, qui fuit ibi m. XI d. XI.

Cornelius ann. II m. III d. X. a cons. Decio IV et Decio II [251] usque Gallo et Volusiano [252]. sub episcopatu eius Novatus extra ecclesiam ordinavit Novatianum in urbe Roma et Nicostratum in Africa. hoc facto confessores qui se separaverunt a Cornelio, cum Maximo presbytero, qui cum Moyse fuit, ad ecclesiam sunt reversi. post hoc Centumcelis expulsi. ibi cum gloria dormitionem accepit.

Lucius ann. III m. VIII d. X. fuit temporibus Galli et Volusiani (a cons. Galli et Volusiani) [252] usque Valeriano III et Gallieno II [255]. hic exul fuit et postea nutu dei incolumis ad ecclesiam reversus est. (Dormit) III Non. Mar. cons. ss.

Steffanus ann. IV m. II d. XXI. fuit temporibus Valeriani et Gallieni, a cons. Volusiani et Maximi [253] usque Valeriano III et Gallieno II [255].

Xystus ann. II m. XI d. VI. coepit a cons. Maximi et Glabrionis [256] usque Tusco et Basso [258] et passus est VIII Id. Aug., (et presbyteri praefuerunt) a cons. Tusci et Bassi [258] usque in diem XII Kal. Aug. Aemiliano et Basso cons. [259].

Dionisius ann. VIII m. II d. IV. fuit temporibus Gallieni, ex die XI Kal. Aug. Aemiliano et Basso cons. [259] usque in diem VII Kal. Jan. cons. Claudi et Paterni [269].

Felix ann. V m. XI d. XXV. fuit temporibus Claudi et Aureliani, a cons. Claudi et Paterni [269] usque in consulatum Aureliano et Capitolino [274].

Eutycianus ann. VIII m. IX d. III. fuit temporibus Aureliani, a cons. Aureliano III et Marcellino [275] usque in diem VII Idus Dec. Caro II et Carino cons. [283].

Cornelius] Die Consuln d. J. 251 waren, wie auch die Fasti des Liberianus richtig angeben, Decius III et Decius Caes. — Decio VG — expulsus ist zu lesen; so ist auch Dn restituirt.

Lucius] Auch in FCP fehlen die Consulnamen, die durch Homöotel. ausgefallen sind; Lg u. Dn restituiren sie. — Dormit restituiren Mm Lg Dn.

Xystus] Syxtus G, Sixtus B — F bietet vor „coepit": „Fuit temporibus Valeriani et Decii" — Die eingeklammerten Worte bietet F, aber an einer falschen Stelle.

Eutycianus] IV idus Cod. V.

Gaius ann. XII m. IV d. VII. fuit temporibus Cari et Carini, ex die XVI Kal. Jan. cons. Carino II et Carino [283] usque in X Kal. Mai. Diocletiano VI et Constantio II [296].

Marcellinus ann. VIII m. III d. XXV. fuit temporibus Diocletiani et Maximiani ex die prid. Kal. Julias a cons. Diocletiano VI et Constantio II [296] usque in consul. Diocletiano IX et Maximiano VIII [304]. quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatus ann. VII m. VI d. XXV.

Marcellus annum unum m. VII d. XX. fuit temporibus Maxenti, a cons. X et Maximiano [308] usque post consulatum X et septimum [309].

Eusebius m. IV d. XVI, a XIV Kal. Maias usque in diem XVI Kal. Sept.

Miltiades ann. III m. VI d. VIII, ex die VI Nonas Julias a consulatu Maximiano VIII solo, quod fuit mense Sep. Volusiano et Rufino [311], usque in III Idus Januarias Volusiano et Anniano coss. [314].

Silvester ann. XXI m. XI. fuit temporibus Constantini, a consulatu Volusiani et Anniani [314] ex die prid. Kal. Feb. usque in diem (prid.) Kal. Jan. Constancio et Albino coss. [335].

Marcus mens. VIII dies XX. et hic fuit temporibus Constantini, Nepotiano et Facundo coss. [336] ex die XV Kal. Feb. usque in diem Non. Octob. coss. ss.

Julius ann. XV m. I d. XI. fuit temporibus Constantini, a consulatu Feliciani et Titiani [337] ex die VIII Id. Feb. in diem pridie Idus Apr. Constancio V et Constancio Caes. [352]. hic multas fabricas fecit: basilicam in via Portese miliario III; basilicam in via Flaminia mil. II quae appellatur Valentini; basilicam Juliam, quae est regione VII iuxta forum divi Traiani; basilicam trans Tiberim regione XIV iuxta Callistum; basilicam in via Aurelia mil. III ad Callistum.

Gaius] VI Kal. G, VII Kal. B — Caro II et Carino ist natürlich zu lesen.

Marcellus] Nach „Marcellus" hat V „imperavit" — m. VII BP Lg, m. VI Cod. V Mm Dn — Die Consuln d. J. 308 sind Maximianus X u. Maximianus Galerius VII; in den Fasti des Catal. Liberian. steht z. J. 308 „decies et Maximiano VII", z. J. 309: „post consul. X et septimum."

Miltiades] Zu den Consuln bemerkt Mm: „recte haec tradita esse supra p. 67 ad a. 311 adnotavi: a consulatu Maximini (al. Maxentio) IX usque ad Maxentio (al. Maximo) II qui fuit mense Septembri Volusiano et Rufino cons." (om. reliquis) est in libro pontificali mera interpolatio, neque enim eo anno 311 Maxentius fasces gessit." — „Volusiano II et Anniano" müsste es heissen; doch fehlt II auch in den Fasti.

Silvester] prid. ergänzt Dn nach dem folgenden Consulardatum und der depositio episcoporum.

Liberius fuit temporibus Constanti ex die XI Kal. Jun. in diem a consulatu Constantio V et Constantio Caes. coss. [352].

Die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen dieses Katalogs, d. h. vor Allem die Ergebnisse der Untersuchungen Mommsen's und Lightfoots, sind folgende:

1) Der Chronograph von 354, der vorstehenden Katalog mittheilt, bietet auch eine bis zum J. 354 reichende Weltchronik. Dieselbe Chronik existirt auch in einer zweiten Form unter dem Titel: „Liber generationis“, reicht aber hier nur bis zum 13. Jahr des Alexander Severus (= 234 p. Chr.). Beide Formen erweisen sich als verschiedene Übersetzungen eines griechischen Originals v. J. 234. Hieraus folgt, dass wir in ihnen die Chronika des Hippolyt zu erkennen haben und dafür sprechen auch viele innere Gründe.[1])

2) An dem Schluss des Liber generationis steht der Satz: „Nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit“, das Übrige fehlt; aber dieser Satz genügt, um es sicher zu stellen, dass Hippolyt eine römische Bischofsliste mit Regierungsjahren geboten hat.

3) Die vom Chronographen v. J. 354 gebotene Liste kann nicht einfach identisch sein mit der verlorenen Liste Hippolyt's; denn — abgesehen davon, dass sie bis Liberius reicht — enthält sie mehr als Namen und Regierungsjahre der Bischöfe, nämlich auch Monate und Tage, Consul- und Kaisergleichzeitigkeiten, dazu einige historische Notizen.

4) Allein die Liste ist nicht homogen; vor Allem fällt auf, dass bei Pontianus ein Einschnitt ist; bis dorthin nämlich sind die Consuln so angegeben, wie wenn die Bischofsregierungen stets mit dem Anfang des Jahres begonnen und mit dem Schluss geschlossen hätten, d. h. der Antritt eines jeden Bischofs ist gleichgesetzt mit dem Beginn des Consuljahres, welches dem Tode seines Vorgängers folgte. Daraus ergiebt sich, dass die Berechnung der Amtsdauer nach Consuln nicht stimmt mit den für die Amtsdauer angegebenen Jahren, Monaten und Tagen. Vom Tode Pontian's abwärts dagegen sind die Consulregierungen nach einem verständigeren Princip angegeben. Hieraus folgt, dass der Redactor, als er die Consulgleichzeitigkeiten den Bischöfen von Petrus bis Pontian beisetzte, noch keine Monate und Tage, überhaupt keine näheren Zeit-

---

Liberius] V bietet den Hiatus in Z. 1 u. 2, B nicht — die Consuln sind Constantius Augustus und Constantius Gallus Caesar.

1) Gegen die Annahme Frick's, der liber generationis v. J. 234 sei von Hippolyts Chronik zu unterscheiden, habe dieselbe aber benutzt, sprechen so viele Gründe, dass ich von ihr absehen zu dürfen glaube.

bestimmungen über die Angaben der Jahre hinaus gefunden hat, während seine Vorlage für die folgende Zeit solche näheren Zeitbestimmungen bot. Also hat es mit der ersten grösseren Hälfte der Liste eine andere Bewandtniss wie mit der zweiten. Das zeigt auch der Umstand, dass jene, abgesehen von dem Datum der Kreuzigung des Petrus und der Notiz über den Hirten, sonst keine besonderen Bemerkungen enthält.

5) Die Zeit des Pontian (231—235) ist nun aber die Zeit, in der Hippolyt seine Chronika verfasste, und eben Hippolyt wird in dem Artikel „Pontian" als zusammen mit dem Bischof von Sardinien verbannt genannt. Also ist es höchst wahrscheinlich, dass in der Liste von Petrus bis Pontian der Bischofskatalog des Hippolyt steckt. „It would naturally occur to the continuator to add this memorandum respecting the author of the list which he took as his basis."

6) Aber alles über die Namen und Regierungsjahre Hinausgehende in der Liste ist spätere Arbeit (die Monate und Tage, die Consulgleichzeitigkeiten, die Kaisergleichzeitigkeiten, und zwar sind die Monate und Tage erst nach den Consulgleichzeitigkeiten hinzugefügt); nur die Angaben über den Tod des Petrus und das Buch des Hirten können von Hippolyt stammen; in Bezug auf die letztere ist das sogar sehr wahrscheinlich, weil gerade z. Z. Hippolyt's der Hirte aus der h. Sammlung in vielen Kirchen excludirt wurde und sich die Notiz augenscheinlich auf die Controversen über ihn bezieht. Gegen die Herkunft des Katalogs von Hippolyt darf nicht eingewendet werden, dass hier Zephyrin und Calixt als die rechtmässigen Bischöfe anerkannt sind, während Hippolyt sie doch bekämpft hat, ja höchst wahrscheinlich förmlicher Gegenbischof Calixt's gewesen ist; denn 1) ist es nicht unwahrscheinlich, dass Hippolyt am Ende seines Lebens Frieden mit der grossen Kirche in Rom geschlossen hat, 2) — wenn das nicht der Fall gewesen ist — so war es doch selbstverständlich, dass ein katholischer Redactor, der seine Liste benutzte, die katholischen Bischöfe einsetzte.

7) Auch der zweite Theil der Liste ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einheitlich; denn erstlich zeigen die Abschnitte von Pontian bis Lucius durch die beigesetzten genauen zeitgeschichtlichen Mittheilungen, dass sie von einer Hand sind, d. h. von einem Verfasser, der unter dem Bischof Stephanus schrieb, sodann darf man in den Angaben bei dem Bischof Julius das Werk eines Zeitgenossen erkennen. Da über dessen Vorgänger Marcus, der nicht einmal ein Jahr regierte, nichts zu sagen war, so gehören höchstwahrscheinlich die Abschnitte von Stephanus bis Silvester, in denen

jede geschichtliche Mittheilung fehlt, wiederum zusammen. Diese Annahme liegt um so näher, als die im Chronographen v. 354 enthaltene Depositio episcoporum, ferner die Weltchronik, die Stadtchronik und die Notitia regionum ebenfalls bis zum Tode Silvester's (335), resp. bis z. J. 334 reichen. Die Liste des Hippolyt ist somit dreimal fortgeführt worden, nämlich 1) unter Stephanus, 2) im J. 334, 3) vom letzten Redactor des J. 354.

8) Kehren wir zur ersten Hälfte der Liste zurück. Die Consularangaben der Liste bis Pontianus sind augenscheinlich genommen aus den Consularfasten der Chronographie von 354; sie sind an sich ohne Bedeutung, aber sie dienen zur Correctur der in den Handschriften vielfach verdorbenen Amtsdauerjahre der Bischöfe, resp. dort, wo diese in den Mss. zufällig fehlen, zu ihrer Ergänzung; nach den Consulgleichzeitigkeiten lassen sich die Jahre bestimmen, wie sie der Chronograph von 354 gelesen hat. Bei Petrus hat er 26 JJ. gelesen statt 25, bei Cletus 7 statt 6, bei Pius 16 statt 20, bei Victor 12 statt 9; bei Anicet sind 4 JJ. einzusetzen, bei Eleutherus 15 JJ., bei Zephyrin 20 JJ. Die Kaisergleichzeitigkeiten sind z. Th. so irrthümlich, dass schon daraus ihr späterer Ursprung (nicht von Hippolyt) erhellt. Was die Monate und Tage betrifft, so gehörten auch sie nicht zum Original; vergleicht man sie mit den Monaten und Tagen der Leoninischen Liste (wie sie aus den Papstkatalogen aus der Zeit des Felix III und des Hormisdas reconstruirt werden kann) und der Grundschrift des Liber Pontif., des Felicianus, so ergiebt sich, dass sie — abgesehen von der Zahl für Petrus — auf eine Quelle zurückgehen (während doch die Jahre dort und hier sehr stark differiren). Dass diese Quelle für die Leoninische und Felicianische Liste eben der Chronograph von 354 selbst ist, dagegen spricht nichts, vielmehr erkennt man, dass der Autor dieser Listen sie ganz mechanisch abgeschrieben hat, der Reihe nach, wie sie beim Chronographen zu lesen waren, obgleich seine Reihenfolge der Bischöfe eine etwas andere ist, als die des Chronographen. Abgesehen von dem Nutzen, den diese Monats- und Tageangaben für die Genealogie der Listen gewähren, sind sie werthlos, d. h. werthlos bis Pontianus; von da ab tritt, wie oben bemerkt, eine zeitgenössische Quelle ein, und es besteht daher mit Recht das Präjudiz, dass sie hier zuverlässig sind.

9) Was die Namen und Regierungsjahre anlangt, so zeigt die Liste bis Pontian folgende grobe Fehler: a) Clemens ist gleich nach Linus gestellt, b) ausser einem Cletus ist ein Anacletus als besonderer Bischof gezählt, c) Anicetus ist vor Pius gestellt. Dass Letzteres falsch ist, bezeugen Irenäus und Hegesipp; dass es keinen Cletus und Anacletus gegeben hat, geht aus dem sogen. kleinen

Labyrinth (Euseb., h. e. V, 28; wahrscheinlich ist Hippolyt der Verfasser) hervor, wo Victor als der 13. Bischof *ἀπὸ Πέτρου* gezählt ist; er wäre aber der 14., wenn Cletus und Anacletus zwei verschiedene Bischöfe wären (vgl. auch Irenäus). Diese beiden Fehler können also nicht auf Rechnung Hippolyt's gesetzt werden, dann aber auch schwerlich der erste, wo wir freilich eine Controle (ausser bei Irenäus, dem Lehrer des Hippolyt) nicht besitzen. Wie die Fehler entstanden sind, darüber hat Lightfoot, l. c. p. 271ff. eine scharfsinnige und, wie mir scheint, recht befriedigende Hypothese aufgestellt. Der Irrthum begann damit, dass Anicet ausgelassen, später an den Rand gesetzt und dann irrthümlich vor Pius eingeschoben wurde. Ebenso war Clemens ausgelassen — er konnte nach Cletus leicht ausfallen —; er wurde später neben Cletus an den Rand gesetzt und gerieth dann irrthümlich vor Cletus. Die Verdoppelung von Cletus und Anacletus aber erklärt sich leicht aus der Unsicherheit des Namens. Man vermisste „Anacletus XII“ und schob ihn ein. Diese Einschiebung wird noch erklärlicher, wenn man annimmt, dass damals noch Anicetus fehlte und somit die bekannte Zahl der Bischöfe durch die Namen der Liste nicht ausgefüllt erschien. Reinigt man nun die Liste Hippolyt's im Liberianus von allen diesen Zusätzen und Fehlern und vergleicht sie mit der des Eusebius, so ergiebt sich folgendes Verhältniss — zunächst für die Zeit bis Eleutherus:

	Liberianus	Eusebius
Petrus	25 (26)	25
Linus	12	12
Anacletus (Cletus)	12	12
Clemens	9	9
Euarestus	13	8
Alexander	8	10
Sixtus	10	10
Telesphorus	11	11
Hyginus	12	4
Pius	16	15
Anicetus	4	11
Soter	9	8
Eleutherus	15	15

Die Differenz in den Zahlen für Euarest ist leicht zu erklären, sowohl wenn man die griechischen (*IΓ H*) als wenn man die lateinischen Zahlzeichen (XIII VIII) einsetzt; auch die Differenz bei Alexander wird man durch einen Schriftfehler im Liberianus erklären dürfen (*H I*), ebenso die Differenzen um eine Ziffer (XI. XII —

XV. XVI — VIII. VIIII). Die Zahlen für Hyginus und Anicetus sind im Liberianus vertauscht. An der Identität der Listen kann schwerlich gezweifelt werden. Dass aber das Richtige bei Eusebius zu suchen ist, folgt aus der ungleich stärkeren und besseren Bezeugung der eusebianischen Liste im Vergleich mit der des Liberianus. Aber auch in den fünf folgenden Episkopaten bis Pontianus sind die Listen identisch:

	Liberianus	Eusebius
Victor	9 (12)[1]	10
Zephyrinus	19 (20)[2]	18
Callistus	5	5
Urbanus	8	9 (resp. 8)
Pontianus	5	5 (resp. 6)

Augenscheinlich sind bei Victor und Zephyrin die Consuljahre im Liberianus falsch berechnet.[3] Die Ziffern 9 + 19 sind die richtigen, und diese entsprechen in ihrer Summe den Angaben des Eusebius 10 + 18. Die drei folgenden Zahlen sind identisch: 5. 8. 5. Man hat daher auch in der Liste des Eusebius diese Zahlen vor den Alternativzahlen (9. 6) zu bevorzugen. Die Zahlen für die 18 ersten Bischöfe bis Pontian sind also: 25 + 12 + 12 + 9 + 8 + 10 + 10 + 11 + 4 + 15 + 11 + 8 + 15 + 10 (9) + 18 (19) + 5 + 8 + 5. Die Summe beträgt 196 JJ., d. h. nur drei Jahre zu viel, wenn man von dem muthmasslich zu Grunde liegenden Amtsantritt des Petrus in Rom i. J. 42 p. Chr. bis zum Deportationsjahr des Pontian (235 p. Chr.) rechnet (über diese 3 JJ. s. später). Soviel aber ist gewiss: Hippolyt's und Eusebius' römische Bischofsliste von Petrus bis Pontian sind, sowohl was die Reihenfolge der Namen, als was die Regierungszeiten betrifft, identisch.

Gehen wir zur zweiten Hälfte der Liste. Ich setze die Vergleichung her:

	Liberianus	Eusebius
Anterus	mens. 1 dies 10 [l. 12][4]	mens. 1
Fabianus	ann. 14 mens. 1 d. 10	ann. 13
Cornelius	ann. 2 mens. 3 d. 10	ann. c. 3
Lucius	ann. 3 mens. 8 d. 10	mens. 8 (nicht ganz)

1) Diese Zahl ist nach den Consuljahren berechnet.

2) Die Zahl der Regierungsjahre fehlt zufällig im Liberianus; sie ist aus dem Lib. Pontif. ergänzt. Die zweite Zahl ist die aus den Consuljahren berechnete.

3) Lightfoot bietet eine andere Lösung der Schwierigkeit.

4) So ist nach dem angegebenen Intervall zu corrigiren.

Stephanus	ann. 4 [l. 3][1]) mens. 2 d. 21	ann. 2 (3)
Sixtus	ann. 2 mens. 11 d. 6	ann. 11
Dionysius	ann. 8 [l. 9][1]) mens. 2 d. 4	ann. 9
Felix	ann. 5 mens. 11 d. 25	ann 5
Eutychianus	ann. 8 mens. 11 d. 3	mens. 8 (nicht ganz 10)
Gajus	ann. 12 mens. 4 d. 7	ann. 15

Von diesen 10 Posten stimmen der 1. 3. 7. 8. überein. Es fragt sich, ob die sechs Differenzen, die nachbleiben, auf zwei verschiedene Listen weisen. Zum Glück vermögen wir aus der beglaubigten Geschichte einen Theil der Ansätze sicher zu controliren. Bei Lucius sind die 3 JJ. im Liberian. ein späterer Zusatz; denn aus Cyprian's Briefen folgt, das Lucius weniger als ein Jahr regiert hat; da aber die Monate im Liberian. und Euseb. stimmen, so ist dieser Ansatz ursprünglich identisch gewesen = mens 8. Dasselbe gilt für Sixtus; nur liegt hier in beiden Listen ein Fehler. Wir wissen, dass Sixtus kein volles Jahr regierte; wenn ihm der Liberianus 2 Jahre u. 11 Monate giebt, Eusebius aber 11 Jahre, so ist es eine Angabe, die beiden zu Grunde liegt, nämlich = mens. 11. (Sixtus war Sixtus II.; die Zahl II ist im Liber. in ann. II verwandelt). Endlich — wie Eusebius, resp. seine Quelle, eben die 11 Monate für Sixtus in 11 Jahre verwandelt hat, so hat er bei Eutychianus umgekehrt aus den 8 JJ. 11 Monaten der Urquelle 8 Monate gemacht (oder wenn man die Zahl 10 der KGesch. für die ursprüngliche hält, hat er die Jahre weggelassen u. d. I nach X) und nicht anders aus den 3 JJ. 2 Monaten bei Stephanus 2 Jahre. Eusebius hat also dreimal in seiner Liste (sie war wohl theilweise verlöscht) mit den Jahren u. Monaten Confusion gemacht. Wir dürfen also bereits sicher sagen: 8 von den 10 Posten waren ursprünglich in beiden Listen identisch. Was den Posten für Fabian betrifft, so differirt er zu wenig (14 JJ. 1 M. 13 JJ.), um uns auf verschiedene Listen schliessen zu lassen. Es bleibt also nur der Posten für Gaius nach, wo eine wirklich ursprüngliche Differenz nicht bestimmt in Abrede gestellt werden kann. Die Liste, die dem Liberianus und Eusebius gemeinsam war, lautete also (ich lasse hier die Tage weg, da sie aus Eusebius nicht zu controliren sind)[2]):

Anterus mens. 1.
Fabianus ann. 14 (13) mens. 1.
Cornelius ann. 2. mens. 3.
Lucius mens. 8.
Stephanus ann. 3 mens. 2.
Sixtus mens. 11.

1) Siehe S. 153 Anmerk. 4.

2) Die Monate sind freilich auch nur z. Th. zu controliren.

Dionysius ann. 9 mens. 2.
Felix ann. 5 mens. 11.
Eutychianus ann. 8 mens. 11.
Gaius ann. 12 (15?) mens. 4.

Nach den Depositionstagen und anderen sicheren Daten [1]) lässt sich diese Liste berichtigen. resp. bestätigen. Diese Arbeit ist bereits gethan (vgl. Lipsius und Lightfoot) und ergiebt folgende historisch gesicherte Liste:

Pontian resignirt 28. Sept. 235; deponirt am 13. Aug. 23? Sedisvacanz.

Anterus 21. Nov. 235—3. Jan. 236 = 1 mens. 12 d.

Fabianus 10. Jan. 236—20. Jan. 250 = 14 ann. 10 d. [1 mens. des Liber. ist also ein Fehler]. Sedisvacanz.

Cornelius (Febr. oder) März 251—Juni 253 = 2 ann. 3 mens. 10 d.

Lucius (25. Juni) 253—5. März 254 = 8 mens. 10 d. Sedisvacanz.

Stephanus (12. Mai) 254—2. Aug. 257 (also sind IIII JJ. im Lib. verschrieben aus III) = 3 ann. 2 mens. 21 d.

Sixtus II. 31. (24??) Aug. 257—6. Aug. 258 = 11 mens. 6 d. (nach den Acta Stephani ist er am 24. August consecrirt; das wären 11 mens. 13 d.). Sedisvacanz.

Dionysius 22. Juli 259—26. (27.) Dec. 268 = 9 ann. 5 mens. 4 d. (also sind die 2 Monate des Liber. in „5" zu corrigiren, s. die Leonin. Liste des Papstbuchs, die „5" bietet).

Felix (5. Jan.) 269—30. Dec. 274 = 5 ann. 11 mens. 25 d.

Eutychianus (4. Jan.) 275—7. Dec. 283 = 8 ann. 11 mens. 3 d.

Gajus 17. Dec. 283 — 22. Apr. 296 = 12 ann. 4 mens. 7(5) d. (also ist Euseb. mit ann. XV im Unrecht; wohl ein Schreibfehler).

Deutlich zeigt sich also, eine wie vortreffliche Quelle der Abschnitt im Liberian. vom Amtsantritt des Anterus bis zum Tode des Gajus ist.[2]) Dieser Abschnitt ist auch verhältnissmässig wenig

---

1) Solche Daten besitzen wir für Fabian, Cornelius, Lucius, Stephanus, Sixtus, Dionysius, dagegen nicht für Felix, Eutychianus und Gajus, s. Lit. Gesch. Theil I 648—659 (in Betracht kommen in erster Linie die Briefe von und an Cyprian und die Briefe des Dionysius Alex.; ferner aber auch die Briefe jener römischen Bischöfe selbst, weiter die antiochenische Chronologie in Bezug auf die dortigen Bischöfe Fabius und Paul v. Samosata; auch ein Brief des Origenes an Fabian von Rom und Anderes). Dass die Mittheilung der Todestage von Märtyrerbischöfen (wohl auch von römischen Bischöfen überhaupt) sofort mit der Mittheilung des Todes an die Schwestergemeinden erfolgte, dafür s. das schöne Beispiel in Cyprian's 80. Brief: „Xistum autem in cimiterio animadversum sciatis VIII. id. Aug. die et cum eo diacones quattuor.".

2) Von den Resultaten der Lipsius'schen Chronologie unterscheidet sich die von uns gegebene in folgenden Punkten (in Bezug auf den Abschnitt von Pon-

durch Fehler entstellt, während der Abschnitt bis Pontian von Fehlern wimmelte. Dagegen hat Eusebius zwar dieselbe Liste gehabt, wie der Liberianus (s. o.), sein Exemplar aber war äusserst stark entstellt, und somit ist die betreffende Partie in der Chronik und KGesch. wenig zu brauchen; denn Eusebius ist nicht im Stande gewesen, die Fehler (resp. Mängel) der Liste, die ihm zugekommen war, zu corrigiren.[1])

tian bis Gajus): 1) bei Fabianus nimmt Lipsius als Tag des Antritts den 10. Febr. an, versieht ihn jedoch mit einem Fragezeichen, 2) bei Cornelius, wo ich Febr. oder März geschrieben habe, bietet er „Anfang März", 3) bei Lucius versieht er den 25. Tag des Juni (nicht den Monat selbst) mit einem Fragezeichen, 4) bei Stephanus ebenso den 12. Mai. 5) bei Sixtus II. setzt er den 31. August in Klammern und mit einem Fragezeichen neben den 24. August, 6) bei Dionysius giebt er als Todestag den 27. December an, 7) bei Eutychianus schreibt er: (5. Jan.?) 275—8. Dec. 283. Zur Rechtfertigung der von mir gegebenen Daten bemerke ich folgendes: Ad 1) Da Anterus am 3. Jan. 236, Fabian am 20. Januar 250 gestorben ist, so ist die Angabe für die Regierungszeit des Fabian „14 ann. 1 m. 10 d." sicher nicht ganz richtig, und zwar ist es das Einfachste den „1 mens." zu streichen als Wiederholung der Angabe bei Anterus (so auch Lipsius). Dann ist Fabian am 10. Januar 236 angetreten; Lipsius' Angabe „10. Febr." ist ein einfacher Rechenfehler. Ad 2) Bei Cornelius lässt Lipsius S. 203 auch den Februar offen, so dass eine wirkliche Differenz nicht vorliegt, zumal auch ich (nach dem Briefwechsel Cyprian's und dem Datum „2 ann. 3 mens. 10 d.") den März für wahrscheinlicher halte. Ad 3) Das Fragezeichen bei „25." (Juni) ist, da Lipsius selbst sowohl den 5. März 254 als Todestag des Lucius annimmt als das Datum der Regierungzeit „S m. 10 d." für zuverlässig hält, nicht wohl berechtigt. Ad 4) Bei Stephanus steht auch nach Lipsius der 2. August 257 als Depositionstag fest, und demgemäss berechnet er selbst S. 215 als Amtszeit 12. Mai 254—2. August 257 (nach der Amtszeit: „3 ann. 2 mens. 21 d."); das Fragezeichen erscheint mir demnach unnöthig. Ad 5) Bei Sixtus steht es fest (s. Cypr. ep. 80), dass er am 6. August 258 gemartert worden ist; demgemäss berechnet auch Lipsius (S. 214) als Amtsantritt den 31. August. Aber die falschen Acta Stephani, welche die Ordination des Sixtus auf den 24. August ansetzen, haben ihn bewogen, dieses Datum zu bevorzugen. Indessen ist auf diese Acten kein Verlass. Duchesne (Lib. Pontif. I p. CCLX) schreibt „30. August". Ad 6) Die kleine Differenz für den Todestag des Dionysius (26. oder 27. Dec.) kommt also zu Stande: den 26. Dec. giebt der Liberianus an (VII kl. Ian.); Lipsius (S. 234) meint aber, man müsse VI kl. Ian. lesen nach der Depositio episcoporum; allein die Zahl und das Gewicht der Zeugen giebt für VII kl. Ian. den Ausschlag. Ad 7) Die Differenz kommt so zu Stande, dass Lipsius die richtige LA für den Todestag des Eutychianus im Liberian. nicht festgestellt hat; sie lautet „VII id. Dec."; hiernach ist mit Berücksichtigung der Amtszeit (8 ann. 11 mens. 3 d.) 4. Jan. 275—7. Dec. 283 festzusetzen.

1) Auf Grund seiner fehlerhaften Liste hat Eusebius in der Chronik die Gleichsetzung des Amtsantritts der römischen Bischöfe mit Kaiserjahren (s. o. S. 140 f.) vollzogen, sie aber in der Kirchengeschichte preisgegeben. Diese Gleichsetzung ist ihm nicht, wie in der ersten grösseren Hälfte, überliefert gewesen, sondern er hat sie selbständig vollzogen; sie ist wesentlich werthlos und nur

Wir kehren zur ersten grösseren Hälfte der Liste zurück. Wir haben gesehen, dass sie aus Hippolyt stammt[1]), dass Eusebius eben diese Liste in der Chronik und in der KGeschichte benutzt hat, und dass auch Julius Africanus für seine Ansetzung der römischen Bischöfe nach Kaiserjahren auf dieser Liste fusst. Durch letzteres ist bewiesen, dass Hippolyt seine römische Liste nicht auf Grund mündlicher Tradition selbst angefertigt hat, sondern dass er eine vorhandene Urkunde benutzte.

Die Existenz dieser Urkunde ist durch Julius Africanus für die Zeit des Regierungsantritts des Calixt (also bis zum Tode Zephyrin's) gesichert. Sie lautete:

(Petrus 25)	Hyginus 4
Linus 12	Pius 15
Anencletus 12	Anicetus 11
Clemens 9	Soter 8
Euarestus 8	Eleutherus 15
Alexander 10	Victor 10 (9)
Sixtus 10	Zephyrinus 18 (19).
Telesphorus 11	

zufällig an ein paar Stellen ungefähr richtig. Urban und Pontian sind in der Chronik zu Alexander ann. II (III?) und X (XII?) gestellt; dahin gehören sie wirklich. Anterus und Fabian sind zu Gordian ann. I gesetzt; sie gehören unter Maximin; Cornelius ist zu Gall. et Volus. ann. I gesetzt; er gehört unter Decius; Lucius steht richtig unter Gall. et Volus. (bei Euseb. sub anno II); Stephanus ist unter Gall. et Volus. II gesetzt; er gehört bereits zu Valerian und Gallienus. Sixtus steht richtig unter Valerian und Gallienus (bei Euseb. sub ann. II [III]). Dionysius steht ebenfalls richtig unter Valerian und Gall. (bei Euseb. sub. ann. XII). Felix ist unter Probus I gesetzt; er gehört unter Claudius. Eutychianus ist unter Probus V gestellt; er gehört zu Aurelian. Gaius ist ebenfalls zu Probus V gestellt; er gehört zu Carus und Carinus. Es ist interessant zu sehen, wie Eusebius mit diesen seinen eigenen Angaben in der KGeschichte verfahren ist. Wie in der Chronik hat er Urban und Pontian zu Alexander gestellt, Anterus und Fabian zu Gordian, Lucius und Stephanus zu Gallus, Dionysius zu Gallienus; Eutychianus und Gajus hat er in der KGesch. nur allgemein datirt: in die Zeit von Aurelian bis Diocletian. Dagegen hat er zwei Ansätze verändert. (Von dem Ansatz für Cornelius sehe ich ab, da er schwerlich eine Correctur bedeutet): Sixtus ist in der KGesch. noch unter Gallus angesetzt; das ist ein Fehler und keine Verbesserung. Von Felix aber heisst es, dass er kurz vor dem Regierungsantritt der mit Probus beginnenden letzten Kaiser (vor Diocletian) angetreten sei. Das ist wirklich eine Verbesserung gegenüber dem Ansatz in der Chronik (Probus I); denn Felix wurde i. J. 269 Bischof, Probus i. J. 276 Kaiser. Hier fusst also Eusebius in der KGesch. auf einer richtigeren Kunde, die nicht schwer zu erreichen war.

1) Bereits der Ansatz für Pontian war mit Monaten und Tagen angegeben, nämlich 5 JJ. 2 Monate 7 Tage = 21. Juli 230—28. Sept. 235.

Rückwärts gerechnet von dem 21. Juli 230 für den Amtsantritt des Pontian (resp. von seiner Resignation 28. Sept. 235) ergiebt das:

(Urban 222/3—230)
(Calixt 217/8—222/3)
Zephyrin 198 (199)—217
Victor 189 (188. 190)—198 (199)
Eleutherus 174 (173. 175)—189 (188. 190)
Soter 166 (165. 167)—174 (173. 175)
Anicet 155 (154. 156)—166 (165. 167)
Pius 140 (139. 141)—155 (154. 156)
Hyginus 136 (135. 137)—140 (139. 141)
Telesphorus 125 (124. 126)—136 (135. 137)
Sixtus 115 (114. 116)—125 (124. 126)
Alexander 105 (104. 106)—115 (114. 116)
Euarestus 97 (96. 98)—105 (104. 106)
Clemens 88 (87. 89)—97 (96. 98)
Anencletus 76 (75. 77)—88 (87. 89)
Linus 64 (63. 65)—76 (75. 77)
(Petrus 39 (38. 40)—64 (63. 65).

Wie ist diese Liste entstanden? von welchem Punkte an beginnt ihre Glaubwürdigkeit? welches Mass von Zuverlässigkeit kommt ihr zu? Diese Fragen verlangen eine Lösung. Man muss weit ausholen, um sie zu beantworten. Ich versuche es im Folgenden:[1])

A.

Nicht Tacitus (Annal. XV, 44) ist der Erste gewesen, der den Tod Jesu und damit auch die Zeit seiner Wirksamkeit auf römische Weise datirt hat (Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat). Diese Datirung hatte schon in den christlichen Gemeinden eine Geschichte, und der Satz des römischen Bekenntnisses „Gekreuzigt unter Pontius Pilatus", der in die meisten christlichen Glaubensformeln übergegangen ist, stammt aus der ältesten christlichen Verkündigung. Zwar hat Paulus (1. Kor. 15, 3 f.) die Hauptstücke dieser Verkündigung noch ohne einen chronologischen Zusatz angeführt, und die ältesten Recensionen des Evangeliums erwähnten wohl den Pontius Pilatus, aber enthielten noch keine förmlichen Datirungen. Allein bereits

1) Der folgende Abschnitt ist wesentlich ein Abdruck der in der Sitzung der K. Pr. Akademie der Wissenschaften am 7. Juli 1892 gelesenen Abhandlung.

der dritte Evangelist, der (1, 3) ankündigt, er wolle Alles „der Reihe nach“ beschreiben, hat sowohl die Geburt Jesu als sein öffentliches Auftreten chronologisch fixirt. Dort (2, 1 f.) nennt er den Kaiser Augustus und den syrischen Statthalter Quirinius; hier (3, 1) bringt er eine sechsfache Datirung (15. Jahr des Tiberius, Procurator Pontius Pilatus, Tetrarchen Herodes, Philippus und Lysanias, Hohepriester Hannas und Kaiaphas).

Die Geschichte der Ausbreitung der christlichen Religion spiegelt sich in der Geschichte dieser Datirung. Die Tetrarchen und Hohepriester verschwinden in der Folgezeit sofort aus den Datirungen der Kirche. Herodes wird noch einige Male genannt — auch in Glaubensformeln [1]) — um dann ebenfalls zu verschwinden. Nur die Datirung nach dem Kaiser und dem Procurator blieb in Kraft; denn die neue Religion hatte den jüdischen Boden verlassen und war in die grosse Welt eingezogen.

Aber hinter dem Procurator musste diesmal der Kaiser zurücktreten. Nicht Tiberius ist in's „Credo“ gekommen, sondern Pilatus. Die Thatsache, dass Jesus sich mit ihm persönlich berührt hat und von ihm verurtheilt worden ist, erschien den Christen von Anfang an höchst wichtig. Schon die ersten Jünger ahnten, dass dieses Zusammentreffen eine universale Bedeutung habe und als Ausdruck der weltgeschichtlichen Stellung ihres Meisters zu benutzen sei. Bereits in unseren Evangelien tritt ein Interesse an Pilatus sichtbar hervor [2]), und bald wurde es eine stehende Formel, die man auch den Versuchen, die Geschichtlichkeit Jesu aufzulösen, entgegensetzte, „Jesus Christus, gekreuzigt (gelitten, gestorben, auferstanden) unter Pontius Pilatus“. Sie begegnet uns zuerst im I. Timotheusbrief und in den Ignatiusbriefen.[3]) Bei Justin ist sie häufig [4]), und zwar erkennt man, dass die Worte „Gekreuzigt unter P. P.“ nicht nur in dem Taufsymbole eine Stelle gefunden haben [5]), sondern auch

---

1) Nicht hierher gehören Act. 4, 27 und Justin, Apol. I, 40, Dial. 103, wohl aber Ignat. ad Smyrn. 1, 2: *ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον* und Constit. App. VI, 30: *τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου.*

2) Im Matth.-Ev. ist Pilatus neunmal genannt, bei Marcus zehnmal, bei Lucas zwölfmal, im vierten Ev. zwanzigmal, vgl. auch Act. 3, 13. 4, 27. 13, 28. Die volle Form „Pontius Pilatus“ findet sich im N. T. nur bei Lucas (3, 1. Act. 4, 27) u. I. Tim. 6, 13.

3) I. Tim. 6, 13. Ignat. ad Magn. 11, Trall. 9, Smyrn. 1.

4) Apol. I, 13. 61. II, 6. Dial. 30. 76. 85. An der ersten Stelle ist auch Tiberius genannt. Bei Aristides fehlt Pilatus.

5) Apol. I, 61: *Ἐπ' ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . . ὁ φωτιζόμενος λούεται.*

in die Exorcismusformel aufgenommen worden sind.[1]) Dies wird durch die altkatholischen Väter Irenäus, Tertullian und Origenes bestätigt, die die Formel im Symbol bezw. bei dem Exorcismus bezeugen.[2])

Das wichtigste Ereigniss, auf das sich die christliche Kirche gründete, war auf diese Weise chronologisch festgelegt und kam zu allgemeiner Kenntniss. Das Datum der Geburt Christi aber gewann nicht ganz die gleiche Popularität. Es kam nicht in das „Credo" und wurde in Folge dessen auch etwas seltener erwähnt. Justin wiederholt es augenscheinlich nach Lucas, gedenkt aber des Kaisers Augustus nicht.[3]) Diesen hat sein jüngerer Zeitgenosse, der Apologet Melito, genannt, es für bedeutsam erklärend, dass die Entstehung des Principats und die Entstehung des Christenthums zusammenfalle, und darum die innere Zusammengehörigkeit beider behauptend.[4]) Die christlichen Chronographen haben seitdem stets wiederholt, dass das Leben Jesu durch die Regierungen des Augustus und Tiberius bestimmt werde. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts gaben besonders gelehrte Leute auch das Jahr des Augustus an, in dem Jesus geboren sei, beriefen sich für die Schatzung desselben auf die römischen Archive[5]), und nannten neben Pontius Pilatus auch die Consuln (die Gemini), unter denen Jesus gelitten habe.[6])

---

1) Apol. II, 6: *Δημονιολήπτους πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον . . . πολλοὶ . . . τῶν Χριστιανῶν ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, cf. Dial. 30. 76. 85.

2) S. z. B. Iren. II, 32, 4. III, 4, 2. III, 12, 9. V, 12, 5. Tertull. de virg. vel. 1. Orig. c. Cels. I, 6. Auch der Gnostiker Ptolemäus nennt den Pilatus (Iren. I, 7, 2).

3) Apol. I, 46, 34. Dial. 78.

4) Bei Euseb. h. e. IV, 26, 7.

5) S. Tertull. adv. Marc. IV, 7.

6) S. die Datirungen von Tertullian's und Hippolyt's Schriften an. Aus späterer Zeit stammen so genaue Datirungen, wie die betreffs der Taufe Christi bei Epiphanius h. 51, 24. Doch vergl. schon Tertull. adv. Jud. und den Schluss der im 21. Cap. des I. Buchs der Stromateis des Clemens enthaltenen Chronographie, die bis zum Tode des Commodus reicht. Hier werden (§ 145 sq.) verschiedene Ansätze für die Geburt und den Tod Christi mitgetheilt und nicht nur Kaiserjahre, sondern auch Monatsdaten angeführt. Diese genaueren Berechnungen werden von Clemens mit den Worten eingeleitet: *εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες.* Diese Mittheilung erweckt ein günstiges Vorurtheil für die Angabe eines Armeniers (Ananias Sharakûni, VII. saec.), Polykarp habe gesagt, Jesus sei am ersten Wochentag geboren (s. Conybeare, Notes upon Armenian Sources im „Guardian" 18. Juli 1894, Theol. Litztg. 10. Nov. 1894); allein Anderes, was der Armenier mittheilt, ist augenscheinlich ganz legendenhaft. Die merkwürdige Chronologie des Lebens Jesu, die Irenäus voraussetzt, und die, welche in einer alten Hdschr. der Ambrosiana (Routh, Reliq. S. II² p. 178) auf

B.

Das Interesse für die Kaiser war in den Christengemeinden des 2. Jahrhunderts sehr lebendig. Die jüdische Apokalyptik, die in christlichen Kreisen eine grosse Rolle spielte, sowie die Sibyllistik hatten längst die Augen der Frommen auf den römischen Staat und die Kaiser gelenkt. Die neue Religion selbst hatte zwar kein politisches Programm, aber sehr bestimmte politische Hoffnungen und Wünsche. Ferner sahen die ältesten Christen, grösstentheils Orientalen und Griechen, den Kaiser in einem anderen Glanze als die Römer und schrieben ihm, der Entwickelung vorauseilend, in der Regel eine despotische Macht zu. Dazu kam, dass sich Nero durch seine zwar kurze, aber unerwartete und schreckliche Christenhetze in das Gedächtniss der Kirche eingegraben hatte, dass Vespasian und Titus als die Vollstrecker eines Gottesgerichts über das jüdische Volk erscheinen mussten, und dass auch die Quälereien Domitian's nicht vergessen wurden. Unvergessen blieb es ferner, dass die beiden Apostel Petrus und Paulus unter Nero Märtyrer geworden waren. So gab es schon am Anfang des 2. Jahrhunderts eine Kaisergeschichte in christlicher Beleuchtung [1]), die sehr frühe mit Legenden ausgestattet worden ist. Bald wusste man zu erzählen, dass Tiberius sich aus einem Bericht des Pilatus über Christus überzeugt habe, er sei ein Gott gewesen, und nur der Senat die Anerkennung des Christenthums verhindert habe [2]), ferner dass Domitian den Apostel Johannes in siedendes Öl habe stecken lassen [3]) und die Verwandten Jesu in's Verhör genommen habe [4]), und vieles Ähnliche. [5]) Unter solchen Umständen kann es nicht auffallen, dass die Christen des 2. Jahrhunderts mit Interesse und

---

„exemplaria apostolorum" durch Vermittelung des Alexander von Jerusalem und sodann der Commentare des Victorinus zurückgeführt wird (s. die Erörterung von v. Dobschütz, Texte u. Unters. XI, 1 S. 136 ff.), lasse ich hier bei Seite, ebenso die Ansätze in Hippolyt's Comment. zu Daniel; denn die Chronologie des Lebens Jesu und des apostolischen Zeitalters zu untersuchen, ist nicht meine Absicht.

1) Die eschatologischen Erwartungen waren von frühester Zeit her (auf Grund der Lectüre und Auslegung des Danielbuches, s. schon II. Thessal.) auf die Kaisergeschichte gerichtet und forderten dazu auf, unter den Kaisern nach dem Antichrist zu suchen. Allmählich entstand so eine „christliche Kaisergeschichte", s. z. B. die Sibyllen.

2) Tertull., Apol. 5.

3) Tertull., de praescr. 36.

4) Hegesipp bei Euseb., h. e. III, 20.

5) Vergl. die Legenden über Nero.

Spannung jeder Wandelung der Kaisergeschichte gefolgt sind, und dass sie demgemäss auch fortfuhren, die Ereignisse ihrer eigenen Geschichte nach Kaiserregierungen zu datiren.

Solche Datirungen sind im 2. Jahrhundert die Regel, und zwar nicht nur für die politische Geschichte der Gemeinden, sondern auch für die innere. Chronologische Bestimmungen nach Consuljahren kommen — vom Todesjahr Jesu abgesehen — kaum vor [1]), und Datirungen nach der Amtszeit von Provinzialstatthaltern oder Stadtpraefecten finden sich fast nur dort, wo die erzählte Geschichte sie forderte oder nahelegte.[2]) Dagegen berichtet Justin, der Magier Simon sei unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen.[3]) Hegesipp datirt den Clemensbrief auf die Zeit Domitian's[4]), den Tod des Simeon von Jerusalem auf die Zeit Trajan's (unter dem Proconsul Atticus) und auf dieselbe Zeit den Anfang der Corrumpirung der Kirche durch die Haeresie.[5]) Irenäus erzählt, der Apostel Johannes habe seine Offenbarung gegen Ende der Regierung Domitian's ge-

---

1) Die Acten der scillitanischen Märtyrer beginnen „Praesente bis et Claudiano coss.“; aber es sind Acten. Aus späterer Zeit giebt es mehr Beispiele, s. Pseudocypr., de pascha comp. 22: „ad annum V. Gordiani Arriano et Papo coss.“ Auf das Chronic. paschale (z. B. ad ann. 165 Orphito et Pudente coss.: Tod des Justin) darf man sich hier nicht berufen.

2) S. die ältesten Märtyreracten und die Schrift Tertullian's ad Scapulam, in denen die Erwähnung der Statthalter selbstverständlich war. Ausserdem ist z. B. Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 3 zu vergleichen: *Ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικαίᾳ*, s. ferner die alte kleinasiatische Quelle bei Euseb., h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν κατὰ Γράτον Ἀσίας ἀνθύπατον*, und den kleinasiatischen Antimontanisten Apollonius, l. c. V, 18, 9, der den Proconsul Aemilius Frontinus erwähnt. Nimmt man die Stellen aus der Schrift ad Scapulam und die chronologische Angabe im Martyrium Polykarp's hinzu, so darf man vielleicht sagen, dass es besonders in Asien üblich gewesen ist, nach den Regierungen der Proconsuln zu datiren, und dies ist nach der besonderen Stellung, die dem Statthalter Asiens zukam, wohl verständlich. Durch ihre Genauigkeit einzigartig ist die Datirung des Martyriums Polykarp's: *Μαρτυρεῖ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ· συνελήφθη ὑπὸ Ἡρώδου ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, ἀνθυπατεύοντος Στατίου Κοδράτου, βασιλεύοντος δὲ εἰς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Eine Datirung nach einem augenscheinlich berühmten Märtyrer in Pergamum findet sich in einem Briefe an die Christengemeinde dieser Stadt, s. Offenb. Joh. 2, 13 (vgl. oben die Datirung nach dem Märtyrer Sagaris). Den ägyptischen Praefecten Felix hat Justin (Apol. I, 29) genannt; aber nicht zum Zweck der Datirung. In Eusebius' KGesch. finden sich manche Angaben über die regierenden Provinzialstatthalter, die er seinen Quellen entnahm (s. VI, 2, 2; 3, 3 etc.).

3) Apol. I, 26, s. Iren. I, 23, 1.

4) Bei Euseb. h. e. III, 16.

5) L. c. III, 34, 6.

schaut [1]) und bis zu den Zeiten Trajan's gelebt.[2]) Clemens Alexandrinus sagt, dass Johannes nach dem Tode des Tyrannen (Domitian) von Patmos zurückgekehrt sei [3]), und er datirt die vornehmsten Haeretiker nach den Regierungen Hadrian's und des älteren Antoninus.[4]) Tertullian nennt den Marcion einen „Antoninianus haereticus, sub Pio impius" [5]) und stellt selbst sein erstes Buch adversus Marcionem auf das 15. Jahr des Kaisers Severus [6]); die Chronik des christlichen Schriftstellers Judas war auf das 10. Jahr desselben Kaisers gestellt. [7]) Der syrische Haeretiker Alcibiades producirte in Rom am Anfang des 3. Jahrhunderts ein Offenbarungsbuch, in dem den Gläubigen für das 3. Jahr Trajan's eine neue Sündenvergebung verheissen war.[8]) Hippolyt hat in seiner Schrift über das Osterfest eine Chronologie mit dem ersten Jahr des Kaisers Alexander beschlossen und sich überhaupt um die Kaisergeschichte bemüht.[9]) Eusebius besass eine alte Kunde, dass im 17. Jahr des Kaisers M. Aurel in mehreren Provinzen die Christenverfolgungen verschärft worden seien.[10]) Zu Epiphanius waren alte, zum Theil freilich falsche Nachrichten gekommen, der Apostel Johannes sei unter Claudius aus der patmischen Verbannung zurückgekehrt [11]), Justin habe in Rom das Martyrium erlitten *ἐπὶ Ῥωστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως* [12]), Tatian habe im 12. Jahr des Kaisers Pius in Mesopotamien eine eigene Schule gegründet [13]), die Monta-

1) Iren. V, 30, 3.

2) L. c. III, 3, 4 u. II, 22, 5.

3) In der Schrift „Quis dives salvetur", s. Euseb., h. e. III, 23, 6.

4) Strom. VII, 17, 106: *Ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Τιβερίου χρόνων τελειοῦται, ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται, κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι, καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης . . . ὁ Οὐαλεντῖνος . . . ὁ Μαρκίων.*

5) Adv. Marc. I, 19. Voran gehen die Worte: „Marcionis salutem quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare". Bisher nicht sicher erklärt sind die folgenden Worte: „A Tiberio usque ad Antoninum anni fere CXV (CXXV Cod. B) et dimidium anni cum dimidio mensis".

6) L. c. I, 15.

7) Euseb., h. e. VI, 7.

8) S. Hippol., Philosoph. IX, 13.

9) S. Euseb., h. e. VI, 22, 1 und den Catal. Liberianus; vgl. auch die Bemühungen des Theophilus von Antiochien um die Kaisergeschichte im 3. Buch ad Autolycum.

10) H. e. V praef.

11) Epiph. h. 51, 12 u. 33.

12) L. c. h. 46, 1.

13) L. c.

nisten seien um das 19. Jahr des Antoninus Pius aufgetreten[1]), und Bardesanes habe bis zur Zeit des Kaisers Antoninus gelebt, „nicht des Pius genannten, sondern des Verus“.[2])

Diese Übersicht ist vielleicht noch nicht erschöpfend; aber sie wird ausreichen, um zu zeigen, wie häufig die Datirungen nach den Kaiserregierungen in allen Theilen der Kirche in ältester Zeit gewesen sind. Sie haben wirklich die Regel gebildet. Neben ihnen finden sich — von der gleich zu nennenden Gruppe chronologischer Data abgesehen — nur noch solche relative Zeitbestimmungen, wie „Tatian fiel nach dem Märtyrertode Justin's von der Kirche ab“[3]), A lebte zur Zeit des B oder war ein Schüler (Nachfolger) desselben, und ähnliche, die nicht Datirungen im strengen Sinne sind.[4])

C.

Allein es giebt, wie eben bemerkt, noch eine Gruppe chronologischer Data aus ältester Zeit, und sie nimmt ein besonderes Interesse für sich in Anspruch: Die Datirungen nach Regierungen von Bischöfen (Aposteln). Ich stelle sie zunächst zusammen:[5])

---

1) L. c. h. 48, 1.

2) L. c. h. 56, 1. Sehr bestimmt ist die Bezeichnung des J. 202/3 in Euseb's KGesch. VI, 2, 2: *Δέκατον ἐπεῖχε Σεβῆρος τῆς βασιλείας ἔτος, ἡγεῖτο δὲ Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς λοιπῆς Αἰγύπτου Λαῖτος, τῶν δὲ αὐτόθι παροικιῶν τὴν ἐπισκοπὴν νεωστὶ τότε μετὰ Ἰουλιανὸν Δημήτριος ὑπειλήφει.* Nach VI, 3, 3 war Aquila im folgenden Jahr Statthalter von Ägypten.

3) Iren. I, 28, 1.

4) Ausser Betracht können hier auch die chronologischen Berechnungen bleiben, s. Gal. 2, Justin, Apol. I, 46 (150 Jahre seit Christi Geburt verflossen), die merkwürdige Angabe bei Epiphan. h. 51, 33, Apollonius bei Euseb., h. e. V, 18, 12. 14 (dazu das Kerygma Petri), der Anonymus bei Euseb., h. e. V, 17, 4, mehrere Stellen bei Tertullian, z. B. dass seit der Abfassung der Korintherbriefe 160 Jahre verflossen seien (de monog. 3), usw., usw.

5) Im J. 1866 hat Wright (nach Nestle, Ztschr. f. wiss. Theol. 1893 S. 435 ff.) aus einer syrischen, spätestens dem 6. Jahrh. angehörigen Hdschr. des Brit. Mus. eine dem Eusebius zugeschriebene Abhandlung „Betreffend den Stern, zeigend, wie und durch was die Magier den Stern erkannten, und dass Joseph Maria nicht als sein Weib nahm“ edirt und englisch übersetzt. Diese Abhandlung schliesst mit den merkwürdigen Worten: „Und i. J. 430 (= 119 p. Chr.) unter der Regierung des Hadrianus Cäsar, im Consulat des Severus und Fulgus, unter dem Episkopat des Xystus, Bischof der Stadt Rom, erhob sich diese Angelegenheit (scil. über den Stern) in [den Gedanken von] Männern, bekannt mit den h. Büchern, und durch die Mühen der grossen Männer von verschiedenen Orten wurde diese Geschichte vorgesucht und gefunden und geschrieben in der Zunge derer, welche diese Sorge trugen“. Es ist sehr zu bedauern, dass es keine begleitende Tradition für diese merkwürdige Angabe giebt, gegen die chronologisch nichts einzuwenden ist. Ein Urtheil über sie zu gewinnen, ist aber doch unmöglich, und ich lasse sie bei Seite.

1. Iren. III, 1, 1: *Ὁ μὲν Ματθαῖος . . . γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.*

1b. Iren. l. c.: *Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου μετὰ τὴν τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἔξοδον τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.* (Noch in demselben Capitel folgt eine Liste der römischen Bischöfe).

2. Iren. III, 3, 3 (als Zusatz zu einer Liste der römischen Bischöfe von Linus bis Eleutherus, die ausser einigen Bemerkungen zu Clemens und der Erwähnung des herrlichen „Zeugnisses" des Telesphorus nur die Namen enthält): *Ἐπὶ τοῦ Κλήμεντος (ἐπισκόπου) στάσεως οὐκ ὀλίγης τοῖς ἐν Κορίνθῳ γενομένης ἀδελφοῖς ἀπέστειλεν ἡ ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησία ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις.*

3. Bei seiner Angabe, in Korinth sei z. Z. Domitian's eine *στάσις*" gewesen, muss Hegesipp auch erwähnt haben, damals sei in Rom Clemens Bischof gewesen (Euseb., h. e. III, 16; IV, 22, 1).

4. Murat. Fragm. 73 f.: „Pastorem" nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma(s) conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius.

5. Catalog. Liberianus (Liste der römischen Bischöfe, die bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts nur Namen und Amtszeiten enthält, mit Ausnahme folgenden Zusatzes): Sub huius (scil. Pii) episcopatu frater eius Hermes librum scripsit, in quo mandatum continetur, quod (quae) ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris.

6. Iren. III, 4, 2. 3: *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου. Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου, ὃς ἦν ὄγδοος* (so der Lat. vet., im Citat bei Eusebius steht *ἔνατος*) *ἐπίσκοπος, εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.* (Für das folgende fehlt der Orginaltext). Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus continente. Kurz vorher ist die Liste der römischen Bischöfe mitgetheilt, die mit den Worten schliesst: *τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διαδοχῇ ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντησεν εἰς ἡμᾶς.*

7. Iren. I, 27 1: *Κέρδων δέ τις . . . ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου, ἔνατον* (so auch der Lat. vet.) *κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος . . . διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικός.*

8. Cypr., ep. 74, 2: Cerdon sub Hygino episcopo, qui in urbe nonus fuit, Romam venit, quem Marcion secutus.

9. Epiphanius, h. 41, 1 (nach einer alten Quelle): *Ὁ Κέρδων ἐν χρόνοις Ὑγίνου γέγονεν ἐπισκόπου τοῦ ἔνατον κλῆρον ἄγοντος ἀπὸ τῆς τῶν περὶ Ἰάκωβον καὶ Πέτρον καὶ Παῦλον ἀποστόλων διαδοχῆς.*

10. Tertull., de praescr. 30: Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? ubi tunc Valentinus, Platonicae sectator? nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri (!) benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt. postmodum Marcion paenitentiam confessus cum occasioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus, si ceteros quos perditioni erudisset ecclesiae restitueret, morte praeventus est. Es folgen von c. 32 ab Ausführungen über origines ecclesiarum et ordinem episcoporum per successionem ab initio decurrentem, die c. 36 in einen Hymnus auf die felix ecclesia Romana ausmünden und die Lehre dieser Kirche kurz formuliren. Der in Rom erfolgte Abfall des Valentin von der Kirche wird von Tertullian adv. Valent. 4 mit einem bischöflichen Amtswechsel daselbst in Verbindung gebracht: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit.

11. Epiphanius, h. 42, 1 (nach einer alten Quelle): *Ὁ Μαρκίων ἄνεισιν εἰς τὴν Ῥώμην αὐτὴν μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης. οὗτος δὲ ἔνατος ἦν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἀποστόλων.*

12. Carmen Pseudotertulliani adv. Marc. III, 272—302: Eine Liste der römischen Bischöfe von Petrus (Linus) bis Anicet in folgender Reihenfolge: Linus, Cletus, Anacletus, Clemens, Euaristus, Alexander, Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicet. Bei Clemens findet sich der Zusatz: is apostolicis bene notus, bei Telesphorus: excellens hic erat martyrque fidelis, bei Hyginus folgende, zum Theil augenscheinlich verdorbene Bemerkungen [1]):

> Post illum [2]) socius legis certusque magister,
> Cum vestri sceleris socius, praecursor et auctor

1) Wir besitzen keine Handschrift des alten Gedichts mehr.

2) d. h. Telesphorus.

Advenit Romam Cerdo, nova vulnera gestans,
Detectus, quoniam voces et verba veneni
Spargebat furtim, quapropter ab agmine pulsus
Sacrilegum genus hoc genuit spirante dracone.
Constabat pietate vigens ecclesia Romae
Composita a Petro, cuius successor et ipse
Jamque loco nono cathedram suscepit Hyginus.

Dann fährt der Dichter fort:

Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater,
Angelicus pastor, quia tradita verba locutus,
Atque Pio suscepit Anicetus ordine sortem.
Sub quo Marcion hic veniens, nova Pontica pestis,
Nondum secretum facinus suo corde reclusum,
Passim vulgo loquens latebrosa perfidus arte.
Sed postquam coepit mortis proferre sagittas,
Abiectus merito tam saevi criminis auctor,
A sanctis reprobus, patuit mirabile monstrum.

13. Iren. I, 25, 5: Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius (Carpocratis) doctrinae, multos exterminavit.

14. Epiph., h. 27, 6 (nach einer alten Quelle): *Ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ' αὐτῶν* (von den Karpokratianern) *ἀπατηθεῖσα καὶ πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης, τοῦ κατὰ τὴν διαδοχὴν Πίου καὶ τῶν ἀνωτέρω. ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι, εἶτα Λῖνος, εἶτα Κλῆτος, εἶτα Κλήμης, σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου* (hierauf folgt eine Ausführung darüber, dass Clemens, obgleich von den Aposteln eingesetzt, doch erst als der dritte in der Reihe figurire; dabei wird erwähnt, dass Linus und Cletus je 12 Jahre regiert hätten und die Apostelfürsten im 12. Jahr Nero's gestorben seien. Epiphanius fährt nun also fort): *Ὅμως ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν ἀκολουθίαν. Πέτρος καὶ Παῦλος, Λῖνος καὶ Κλῆτος, Κλήμης, Εὐάρεστος, Ἀλέξανδρος, Ξύστος, Τελεσφόρος Εὐάρεστος*[1]), *Ὑγῖνος, Πῖος, Ἀνίκητος, ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος ... ἐν χρόνοις τοίνυν, ὡς ἔφημεν, Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρᾶ διδασκαλίας ἐξεμέσασα πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε λυμηναμένη, ἠφάνισε. καὶ ἔνθεν γέγονεν ἡ ἀρχὴ Γνωστικῶν τῶν καλουμένων.*

15. Iren. III, 3, 4: (*Πολύκαρπος*) *ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν*

1) Ist zu tilgen, da nur durch ein Versehen wiederholt.

ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, cf. Iren. ap. Euseb., h. e. V, 24, 16: ***Τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου ἐπιδημήσαντος τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ἀνικήτου*** (Chronik ad ann. 2168. Hieron. 2173: ***ἐπὶ τούτου*** [scil. Anicet] ***Πολύκαρπος ἐν Ῥώμῃ*** [so Syncell., „Romam veniens" Armen. u. Hieron.] ***πολλοὺς ἐξ αἱρέσεων*** [„ab haeretico errore" Hieron.] ***μετήγαγεν***). An beiden Stellen geht eine Liste der römischen Bischöfe vorher. An der zweiten Stelle, die aus dem Brief an den römischen Bischof Victor entnommen ist, drückt Irenäus die Behauptung, dass die alte römische Gemeinde ein bestimmtes Fasten nicht beobachtet, aber Frieden mit denen gehalten hätte, die es beobachteten, also aus: ***Ἐν οἷς καὶ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ᾽ αὐτῶν ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς.***

16. Euseb., h. e. V praef. (nach einer alten Quelle): ***Ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος Σωτὴρ ἐπὶ ὄγδοον ἔτος ἡγησάμενος τελευτᾷ τὸν βίον. τοῦτον δωδέκατος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων Ἐλεύθερος διαδέχεται. ἔτος δ᾽ ἦν ἑπτακαιδέκατον αὐτοκράτορος Ἀντωνίνου Οὐήρου, ἐν ᾧ κατά τινα μέρη τῆς γῆς σφοδρότερον ἀναρριπισθέντος τοῦ καθ᾽ ἡμῶν διωγμοῦ.***

17. Euseb., h. e. II, 25, 6: ***Γάϊος . . . κατὰ Ζεφυρῖνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον***, cf. VI, 20, 3: ***Γαΐου διάλογος ἐπὶ Ῥώμης κατὰ Ζεφυρῖνον πρὸς Πρόκλον κεκινημένος*** u. Photius Cod. 48: ***τοῦτον τὸν Γάϊον πρεσβύτερόν φασι γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας ἐπὶ Οὐίκτορος καὶ Ζεφυρίνου.***

18. Anonym. saec. III. init. bei Euseb., h. e. V, 28, 3 s.: ***Φασὶ*** (scil. Theodotiani) ***τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος, ὃς ἦν τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος, ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν. ἦν δ᾽ ἂν τυχὸν πιθανὸν τὸ λεγόμενον, εἰ μὴ πρῶτον μὲν ἀντέπιπτον αὐτοῖς αἱ θεῖαι γραφαί. καὶ ἀδελφῶν δέ τινων ἐστὶ γράμματα πρεσβύτερα τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος, ἃ ἐκεῖνοι καὶ πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν, λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος καὶ ἑτέρων πλειόνων, ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός. τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν; . . . . πῶς οὖν ἐκ τοσούτων ἐτῶν καταγγελλομένου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος ἐνδέχεται, τοὺς μέχρι Βίκτορος οὕτως ὡς οὗτοι λέγουσι***

κεκηρυχέναι; .... Eusebius fährt fort: προστίθησι δὲ ὁ τὸ προειρημένον συντάξας περὶ τοῦ κατάρξαντος τῆς δηλωθείσης αἱρέσεως βιβλίον καὶ ἄλλην κατὰ Ζεφυρῖνον γενομένην πρᾶξιν (folgt die Geschichte Natalis-Zephyrinus).

19. Hippol., Philosoph. IX, 7: Ἐπιγόνῳ μαθητεύσας Κλεομένης... ἐκράτυνε τὸ δόγμα, κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ Ζεφυρίνου διέπειν νομίζοντος τὴν ἐκκλησίαν.

20. Euseb., h. e. VI, 14, 10: Ὁ μέν τοι Ἀδαμάντιος ... Ζεφυρίνου κατὰ τούσδε τοὺς χρόνους τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἡγουμένου ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ καὶ αὐτός που γράφει.

21. Hegesipp bei Euseb. IV, 22, 2: καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν (?) ἐποιησάμην μέχρις Ανικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ᾽ ὃν Ἐλεύθερος. ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.[1])

Die hier zusammengestellten Datirungen nach Bischöfen beziehen sich sämmtlich auf die älteste Zeit, nämlich auf den Zeitraum bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts (vor der Chronik des Julius Africanus). Sie sind ausschliesslich aus Schriften excerpirt, die entweder selbst dieser Zeit angehören oder Quellen dieses Alters zu ihrer Grundlage haben; sie sind endlich, wie ich hoffe, vollständig gesammelt, d. h. aus dem ganzen Gebiet der uns erhaltenen kirchlichen Litteratur der Griechen und Römer.

Überblickt man die Tabelle nun, ohne zunächst noch die forellen Unterschiede der einzelnen Angaben zu beachten, so ergiebt ch als erstes und wichtigstes Resultat der Betrachtung: alle Darungen nach Bischöfen, die uns bis zum Anfang des 3. Jahrınderts bekannt sind, beziehen sich auf römische Bischöfe. Die einge Ausnahme — Nr. 21, wo Hegesipp mittheilt, dass die korinthische emeinde bis zur Regierung des Bischofs Primus orthodox geblieben i — fällt schwerlich in's Gewicht; denn Hegesipp war zur Zeit s Primus auf seiner Romreise nach Korinth gekommen, hat aber in Werk, dem die Worte entnommen sind, erst geraume Zeit äter geschrieben. Er wollte nun sagen, dass bei seiner Anesenheit in Korinth die reine Lehre geherrscht habe, und da er, ie Eusebius berichtet, überall die Bekanntschaft der Bischöfe zu achen beflissen war und die Bischöfe als die verantwortlichen

1) Vielleicht geht die Stelle Hieronymus' de vir. inl. 64 auf eine alte Angabe zurück. Doch lässt sich das nicht entscheiden.

Träger der Orthodoxie betrachtet hat, so nannte er den Bischof der Korinther. Dass nach bischöflichen Regierungen in Korinth datirt worden ist, wird man deshalb nicht schliessen dürfen.

Das zweite Resultat der Tabelle ist die Erkenntniss, dass nicht nur römische, sondern auch ausserrömische Schriftsteller Vorgänge in der römischen Gemeinde nach der Regierungszeit der dortigen Bischöfe datirt haben.

Das dritte Ergebniss ist, dass einige dieser nach Bischofsregierungen datirten Tatsachen mit Listen der römischen Bischöfe in Verbindung stehen.

Die letztere Beobachtung verlangt eine genauere Untersuchung. Vorher sind aber die Fälle zu eliminiren, welche für die Frage, ob die Daten mit der römischen Bischofsliste in Verbindung gestanden haben, sicher nicht in Betracht kommen. Auszuscheiden ist zunächst die einem Brief Cyprian's entnommene Stelle (Nr. 8), weil sie augenscheinlich dem Werk des Irenäus (Nr. 7) entlehnt ist. Ebenso ist über Nr. 9 (Epiphanius' Mittheilung über Cerdo) zu urtheilen; auch sie ist aus Irenäus geflossen.[1] Ferner müssen die Fälle Nr. 17--20, welche sich auf den Bischof Zephyrinus beziehen, unberücksichtigt bleiben. Sie sind zwar sämmtlich nicht unwichtig, aber dass sie im Zusammenhang mit einer Bischofsliste gestanden haben, ist unglaublich. Die Mittheilung des Eusebius, Gajus habe in Rom seinen Dialog gegen den Montanisten Proklus z. Z. Zephyrin's geschrieben (Nr. 17), ist wahrscheinlich aus dem Buche selbst abstrahirt. Die Angabe Hippolyt's über die Zeit des Monarchianers Kleomenes (Nr. 19) entstammt der eigenen frischen Erinnerung des römischen Autors. Dass Zephyrin Bischof in Rom war, als Origenes die Stadt besuchte (Nr. 20), hat Origenes selbst „irgendwo" gesagt. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass er den Bischof ausdrücklich genannt hat; aber von einer Bischofsliste ist nicht die Rede. Anders steht es mit der Mittheilung des Anonymus — wahrscheinlich Hippolyt's — in Nr. 18. Sie zeigt uns, dass in Rom von den Monarchianern die Wandelung der herrschenden Ansichten nach Bischofsregierungen bestimmt und damals eine Bischofsliste zu Grunde gelegt wurde, in der Victor als der 13. Bischof bezeichnet war, sie zeigt ferner, dass der kirchliche Gegner der Monarchianer mit grosser Sicherheit die berühmtesten Schriftsteller der Kirche, und zwar ausserrömische Schriftsteller, zu datiren vermochte — in Bezug auf die Frage, ob sie vor der Regierung Victor's oder nach ihr geschrieben haben —, sie beweist also, wie geläufig in Rom

---

1) Ob es mit der Angabe des Epiphanius Nr. 11 ebenso steht, wird unten zu untersuchen sein.

am Anfang des 3. Jahrhunderts Datirungen nach den römischen Bischöfen gewesen sind; aber der ganze Abschnitt selbst steht nicht direct mit einer Bischofsliste in Verbindung. Auch Nr. 16 scheide ich aus, weil das Zusammenfallen des Amtsantritts des Eleutherus mit der Verfolgung in Gallien als zufällig zu beurtheilen ist. Die gallische Verfolgung ist auf das 17. Jahr M. Aurel's, nicht auf die Zeit des Eleutherus datirt.

Es bleiben somit die Angaben des Hegesippus, Irenäus, des Verfassers des Muratorischen Fragments, des Hippolytus, Tertullian, ferner des Gewährsmanns des Epiphanius, endlich des Pseudotertullian als solche übrig, die darauf untersucht werden müssen, ob sie mit einer Liste römischer Bischöfe in Zusammenhang gestanden haben. Zuvor aber ist festzustellen, was wir von der römischen Bischofsliste in der Zeit vor Julius Africanus wissen.

D.

Es ist oben bewiesen worden, dass Julius Africanus, Eusebius und der Liberianus **eine** römische Liste aufweisen, die also lautete (Africanus gab nicht die Amtszeiten, sonder markirte die Amtsantritte nach Kaiserjahren):

. . . Πέτρος καὶ Παῦλος . . .

α'	ἐπίσκοπος	Λῖνος	ἔτη	ιβ'.
β'	„	Ἀνέγκλητος	„	ιβ'.
γ'	„	Κλήμης	„	ϑ'.
δ'	„	Εὐάρεστος	„	η'.
ε'	„	Ἀλέξανδρος	„	ι'.
ς'	„	Ξύστος	„	ι'.
ζ'	„	Τελεσφόρος	„	ια'.
η'	„	Ὑγῖνος	„	δ'.
ϑ'	„	Πῖος	„	ιε'.
ι'	„	Ἀνίκητος	„	ια'.
ια'	„	Σωτήρ	„	η'.
ιβ'	„	Ἐλεύϑερος	„	ιε'.
ιγ'	„	Οὐίκτωρ	„	ι' [ϑ'].
ιδ'	„	Ζεφυρῖνος	„	ιη' [ιϑ'].

Sicher ist, dass man in Rom am Ende des 2. Jahrhunderts Petrus nicht als Bischof gezählt hat; denn Irenäus bezeichnet den Sixtus ausdrücklich als den 6. Bischof und hebt den Paulus als Begründer der römischen Kirche nicht minder hervor als den Petrus. Auch noch am Anfang des 3. Jahrhunderts ist Petrus nicht als erster römischer Bischof gezählt worden; denn der römische

Verfasser jener Schrift, die Eusebius h. e. V, 28 ausgeschrieben hat (s. oben Nr. 18), zählt den Victor als 13. Bischof, rechnet den Petrus also in die Liste nicht ein.[1]) Die Umstellung des Clemens ferner (gleich nach Petrus), die sich schon bei Tertull. de praescr. 32 ankündigt und später nicht selten ist, sowie die Spaltung des Anenkletus in einen Kletus und Anenkletus brauchen hier nicht in Betracht gezogen zu werden, da es sicher ist, dass die Liste so gelautet hat, wie wir sie oben wiedergegeben haben. Was endlich die Zahlen für die Amtsjahre betrifft, so sind es diejenigen, welche bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom gültig gewesen sind. Rechnet man die 14 Ziffern zusammen, so erhält man die Zahl 153 (152. 154); addirt man diese Zahl zum Jahre 64, dem Todesjahr des Petrus und Paulus, so erhält man für den Amtsantritt des Calixt das Jahre 217 (216. 218). Calixt und Urban haben zusammen 13 Jahr regiert. Man kommt also für den Amtsantritt des Pontian auf das Jahr 230 (229. 231). In der That ist es sicher beglaubigt, dass Pontian (am 21. Juli) 230 angetreten ist.[2]) Somit gewinnt die alte römische Liste, indem sie vom Tode des Petrus bis zum Amtsantritt des Calixt 153 Jahre rechnet, wirklich den wesentlich richtigen Endpunkt, nämlich das Jahr 217/8. Sie scheint also durch ein näher nicht mehr nachweisbares Verfahren die gebrochenen Jahre so ausgeglichen zu haben, dass die Rechnung auch bei Einsetzung von ganzen Zahlen im Schlussresultate stimmte[3]).

Lightfoot hat die Untersuchungen über die älteste römische Bischofsliste in einer doppelten Richtung weiter zu führen gesucht. Er hat I. die Liste auf ihre Zuverlässigkeit geprüft und will das überraschende Ergebniss gewonnen haben, dass sie vom Amtsantritt des Clemens — als c. vom Jahre 88 an — verlässlich sei[4]), ja dass

1) Die Bezeichnung des Hygin als 9. Bischof an zwei Stellen im Text des Irenäus ist als absichtliche Correctur zu betrachten (Petrus sollte mitgezählt werden).

2) Hieraus ergiebt sich nun auch, dass für die Regierungszeit des Victor und Zephyrin wirklich 28 Jahre (nicht 27 oder 29) anzusetzen sind. Victor ist nach dieser Liste 189 angetreten und ist 198 oder 199 gestorben; Zephyrin starb 217.

3) Zu dieser römischen Bischofsliste, deren Jahre er in Kaiserjahre übertrug, hat Africanus die antiochenischen Bischöfe gestellt nach einer willkürlichen Ordnung (bis Maximin), da er keine Jahre für sie besass.

4) Was die Zahlangaben betrifft, natürlich nur relativ verlässlich, da sie in ganzen Zahlen gegeben und die Vacanzzeiten, die möglicherweise mehrmals stattgefunden haben, nicht berücksichtigt sind.

schon Linus und Anencletus monarchische Bischöfe gewesen seien, und er hat II. das Verzeichniss auf den Schriftsteller Hegesippus zurückgeführt und damit eine noch frühere Abfassungszeit für dasselbe festgestellt; denn Hegesipp habe nach Euseb., h. e. IV, 22, 2 seine chronologische Arbeit zur Zeit des Anicet gemacht und unter Eleutherus publicirt. Diese beiden Nachweisungen werden nun zu prüfen sein.

I. L. c. p. 340 schreibt Lightfoot: To Linus and Cletus (or Anencletus) twelve years each are assigned. The symmetry of the numbers suggests that, where no direct information was attainable, the author of the list divided the vacant space — a rough quarter of a century — between them. As regards the names I see no reason to question that they not only represent historical persons, but that they were bishops in the sense of monarchical rulers of the Roman Church, though their monarchy may have been much less autocratic than the episcopate even of the succeeding century. With Clement we seem to emerge into the dawn of history. He at all events has a historical record independently of the catalogue. Let me add also that I see no sufficient ground for placing the daybreak of the papal chronology at the epoch of Xystus, whose episcopate may be dated roughly at 115 bis 125 p. Chr. Those who take up this position (Lipsius, Chronol. 169. 363; Jahrbb. f. Protest. Theol. VI p. 119) have no other reason for their opinion than that Irenaeus, writing to Victor in the last decade of the century and speaking of the Roman usage as regards Easter, appeals to the practice of „the elders who before Soter presided over the Church“ of Rome, „Anicetus and Pius, Hyginus and Telesphorus and Xystus“ (Euseb., h. e. V, 24), but this has reference solely to the Paschal question, in which case he does not go beyond living memory in support of his contention. It does not in any sense mark a period.

Zum Beweise dieser Thesen führt Lightfoot an, dass die Zahlangaben der Liste an drei Stellen durch anderweitige chronologische Data, die sicher stehen, controlirt und bestätigt werden. 1. Nach Hippolyt, Philosoph. IX, 11 steht es fest, dass der nachmalige römische Bischof Calixt, als er noch Sklave war, von dem Stadtpräfecten Fuscianus verurtheilt worden ist, und dass damals Commodus regierte und Victor römischer Bischof war. Fuscianus kann aber nicht vor dem Jahre 189 Stadtpräfect geworden sein und war es jedenfalls nicht mehr, als Commodus am Ende des Jahres 192 ermordet wurde. Nach der alten römischen Bischofsliste fällt aber der Amtsantritt des Bischofs Victor in die Jahre 188—190 (wahrscheinlich 189). Also stimmt das Datum. 2. Nach den Untersuchungen von Waddington u. A. soll es höchst wahrscheinlich

sein, dass Polykarp am 23. Februar 155 Märtyrer geworden ist. Er hat aber nach Irenäus Rom zur Zeit des Bischofs Anicet besucht. Nach der alten römischen Bischofsliste hat Anicet i. d. J. 154—156 (wahrscheinlich freilich i. J. 155) sein Amt angetreten. Ist also Polykarp i. J. 154 nach Rom gereist, so kann er dort wirklich den Anicet als Bischof getroffen haben. 3. Aus inneren Gründen und auf Grund des Berichts des Hegesipp ist der 1. Clemensbrief zur Zeit Domitian's und zwar am Ende seiner Regierungszeit i. J. 95 oder 96 geschrieben. Nach der alten römischen Bischofsliste fällt die Regierungszeit des Bischofs Clemens, wenn man von den sicheren Daten des Todes des Fabian oder der Resignation des Pontian aus rückwärts rechnet, in die Jahre 86/8—95/6 (richtiger 88—97), wenn man die 9 Jahre seiner Regierung aber mit Eusebius im 3. Jahr Trajan's schliessen lässt, zwischen 91/2 und 100. Auch hier werden also die Zahlenangaben der Liste bestätigt.

Zunächst lässt sich die Zahl solcher Bestätigungen noch um eine vermehren. Nach Euseb., h. e. IV, 21 ist Dionysius von Korinth Bischof z. Z. des Marc Aurel gewesen. Nach h. e. IV, 23, 9 hat er eine Epistel an die Römer geschrieben, *ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα.* Nach der alten römischen Bischofsliste war Soter von 165/7—173/5 (166—174) Bischof, also in der That zur Zeit Marc Aurel's.

Allein — selbst wenn diese Bestätigungen noch zahlreicher wären — hat Lightfoot wirklich bewiesen, was er beweisen wollte? Er behauptet, dass alle Bischöfe von Linus ab bereits monarchische Bischöfe gewesen seien, und von Clemens, d. h. vom letzten Decennium des 1. Jahrhunderts, an fühlt er sich vollends sicher, Auch gesteht er, kein anderes Gegenargument gegen dieses Ergebniss zu kennen, als die haltlose Annahme, die Bischöfe vor Xystus könnten noch nicht wirkliche Bischöfe gewesen sein, weil Irenäus bei Euseb., h. e. V, 24 die römischen Bischöfe rückwärts nur bis Xystus aufzähle. Auf dieses Argument möchte ich mich freilich auch nicht berufen, da derselbe Irenäus im 3. Buch seines Hauptwerkes Linus, Anenkletus, Clemens, Euarestus und Alexander ebenso als „monarchische Bischöfe" aufführt, wie ihre Nachfolger. Auch dass Irenäus die Vorgänger des Soter nicht „Bischöfe", sondern „Presbyter" nennt, ist nicht zu urgiren. Aber es ist auffallend, dass Lightfoot andere Argumente, die gegen seine und die officielle römische Annahme sprechen, die Bischöfe vom Tode des Petrus ab seien „bishops in the sense of monarchical rulers of the Roman Church" gewesen, nicht anerkennt.

1. Das wichtigste innerhalb der römischen Gemeinde entstandene Buch, der Hirte des Hermas, stammt aus inneren Gründen, so wie

es vorliegt, aus der nachtrajanischen Zeit[1]), nach dem Zeugniss des Muratorischen Fragments und des Hippolyt (Catal. Liberianus) aus der Zeit des „Bischofs Pius", also — auf die Liste berechnet — zwischen 139/41 und 154/6 (140—155).[2]) Aber das Buch selbst zeigt unwidersprechlich deutlich, dass damals die römische Kirche von einem Presbytercollegium geleitet wurde und wohl Bischöfe besass, dass jedoch ein monarchischer Bischof noch fehlte. Vis. II, 4, 3 heisst es: *σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας*, vergl. Vis. III, 1, 8. Auch an den beiden Stellen, wo Bischöfe erwähnt werden, erscheinen sie nur im Plural; s. Vis. III, 5, 1 und Simil. IX, 27, 2 (zusammengestellt mit *φιλόξενοι*!). Dasselbe ist der Fall in Bezug auf „Hirten". Eine Mehrzahl von verantwortlichen Hirten wird vorausgesetzt (Sim. IX, 31, 5. 6). Vis. III, 9, 7 liest man: *Νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις* — also wiederum ein Collegium. Vis. II, 2, 6 heisst es: *Ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα κατορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ κτλ.* Mand. XI, 12 wird dem falschen Propheten vorgeworfen, dass er sich „erhöhe und die *πρωτοκαθεδρία* haben wolle", und Sim. VIII, 7, 4, 6 werden solche getadelt, die da haben *ζῆλόν τινα ἐν ἀλλήλοις περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός*, aber, fährt Hermas fort, *ἐν ταῖς ἐντολαῖς περὶ πρωτείων ἢ περὶ δόξης τινὸς οὐκ ἔστιν.* Die zuletzt angeführten Stellen mögen darauf hinweisen, dass der monarchische Episkopat damals im Anzug war; aber von diesem selbst ist in dem Buche keine Spur zu finden. Ist dem so, dann hat es in Rom noch geraume Zeit nach Trajan's Regierung keinen monarchischen Episkopat gegeben, dann ist aber auch die Angabe, der Hirt des Hermas sei zur Zeit, „da Pius auf der Cathedra der Stadt Rom sass", geschrieben, streng genommen unrichtig und kann nur den Werth einer ungefähren Zeitbestimmung haben, d. h. das Buch ist verfasst zu der Zeit, als Pius im regierenden Collegium der römischen Gemeinde sass.

2. Ignatius, der Bischof von Antiochien, schrieb in der Zeit Hadrian's oder Trajan's sieben Briefe. Sechs von ihnen sind an kleinasiatische Gemeinden gerichtet bez. an den Bischof Polykarp

---

1) Dies wird allerdings von Lightfoot — auch von Caspari und Zahn — bestritten, aber, wie mir scheint, mit unzureichenden Gründen, s. meine Ausgabe. Selbst wenn sie Recht hätten, wäre jedenfalls für die Zeit um das Jahr 100 bewiesen, dass es damals einen monarchischen Episkopat in Rom noch nicht gegeben hat.

2) Spricht man dieser Datirung jede Glaubwürdigkeit ab, so erschüttert man damit die ganze alte römische Überlieferung im Fundament.

von Smyrna, einer an die römische Gemeinde. In jenen sechs Briefen wird durchweg die Institution des monarchischen Episkopats in Kleinasien vorausgesetzt, die Autorität des Bischofs bestärkt und mit vielen Worten der Episkopat gefeiert und für den Halt der Gemeinde erklärt. In dem Schreiben nach Rom dagegen fehlt jede Ermahnung zur Einigkeit mit dem Bischof, ja jede Erwähnung der Institution des monarchischen Episkopats. Ignatius selbst nennt sich in diesem Brief „*τὸν ἐπίσκοπον Συρίας*“ (c. 2, 2); er schreibt (c. 9, 1): „Gedenket in euerer Fürbitte der Kirche in Syrien, die statt meiner Gott zu ihrem Hirten hat. Jesus Christus wird sie allein überwachen (*ἐπισκοπήσει*) und euere Liebe.“ Also auch hier ist eines römischen Bischofs nicht gedacht und ebensowenig am Schluss. Überall ist die ganze Gemeinde angeredet, selbst in solchen Sätzen wie: *οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα, ἄλλους ἐδιδάξατε*, wo die Erwähnung der besonderen Verdienste ihrer monarchischen Bischöfe, wenn es solche gegeben hätte, sehr nahe lag. Man kann einwenden, Ignatius habe an die ganze Gemeinde und nicht an den Bischof geschrieben und er habe eine unbekannte Gemeinde nicht ermahnen wollen. Allein auch die übrigen Briefe sind mit Ausnahme eines einzigen an Gemeinden geschrieben und zeigen, dass der Verfasser in der Idee des Episkopats lebte. Hätte er nach seiner sonstigen Art den Bischof nicht erwähnen müssen, wenn er gewusst hätte, dass ein solcher vorhanden sei? Diese Frage ist wohl gestattet, wenn auch zuzugeben ist, dass das Argument nur im Zusammenhang mit dem aus Hermas erhobenen Thatbestande von erheblichem Gewicht ist.

3. Von den drei Beweisen, die Lightfoot oben für die Zuverlässigkeit der Liste angeführt hat, unterliegt der erste keinem Bedenken. Aber er ist auch ohne besonderen Werth; denn dass eine Liste, die unter Calixt — vielleicht schon früher — verfasst ist, in Bezug auf den Amtsantritt des noch nicht 20 JJ. vorher gestorbenen Victor nicht Irrthümliches enthalten wird, ist ohne Weiteres klar. Bedenken aber erregt das zweite Argument. Polykarp soll am 23. Februar 155 Märtyrer geworden sein. Er ist aber — nach dem unumstösslichen Zeugniss des Irenäus — in Rom gewesen und hat dort mit dem Bischof Anicet verhandelt. Die Liste lässt für den Amtsantritt des Anicet zur Noth die JJ. 154 bis 156 offen, höchst wahrscheinlich meint sie das J. 155. Aber 156 und 155 können überhaupt nicht in Betracht kommen, da der im Februar 155 gemarterte Polykarp den Anicet schon als Bischof in Rom gesprochen hat. Also lässt sich diese Nachricht mit der Liste nur dann eben noch vereinigen, wenn Anicet im J. 154 Bischof geworden ist und Polykarp in diesem Jahre seine Reise nach Rom

unternommen hat. Jeder sieht, wie peinlich diese Chronologie wird. Man muss für die Reise des Polykarp das letzte Jahr vor seinem Tode (154) pressen, und man muss für den Amtsantritt des Anicet das nach der Liste frühest mögliche, ja kaum mehr mögliche Datum (154) wählen! Allein dennoch ist hier vielleicht eine Bestätigung der Liste zu sehen: Die jetzt geläufige Ansetzung des Todes des Polykarp auf das Jahr 155 (156) ist nämlich, wie sich an einer anderen Stelle zeigen wird, nicht ganz sicher beglaubigt. Polykarp **kann** auch später gemartert worden sein. Dann aber **ist** die bestimmte Mittheilung, er habe in Rom den Anicet als Bischof getroffen, ohne jede Schwierigkeit (doch s. darüber später). Das dritte Argument **Lightfoot's** geht von der Annahme aus, dass der Clemensbrief im Jahre 95/6 von dem römischen Clemens geschrieben ist, und dass die Liste für diesen Bischof auf die Jahre 86/8—95/6 (88—97) führt. Beide Annahmen sind m. E. richtig. Aber man wusste in Rom im 2. Jahrhundert und im Anfang des 3. natürlich, dass das gehaltvolle Gemeindeschreiben nach Korinth, an welches z. B. Dionysius von Korinth die Gemeinde noch um 170 dankbar erinnert hat, von einem Presbyter Clemens am Ende der Regierungszeit Domitian's geschrieben worden ist. Dass man dieses Datum berücksichtigte, als man eine bezifferte Bischofsliste aufstellte, in der auch Clemens eine Stelle fand, kann nicht auffallen.

4. Oben S. 166 sind zwei Stellen aus Epiphanius mitgetheilt worden. Die erste (über Cerdo) konnte sofort auf Irenäus zurückgeführt werden. Die zweite heisst vollständig so: *Ὁ Μαρκίων ἄνεισιν εἰς τὴν Ῥώμην αὐτὴν μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης. οὗτος δὲ ἔνατος ἦν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἀποστόλων. καὶ τοῖς ἔτι πρεσβύταις περιοῦσι καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένοις συμβαλὼν* (das ist irenäisch-hippolytische Sprache) *ᾔτει συναχθῆναι, καὶ οὐδεὶς αὐτῷ συγκεχώρηκε· ζήλῳ λοιπὸν ἐπαρθεὶς ὡς οὐκ ἀπείληφε τὴν προεδρίαν τε καὶ εἴσδυσιν τὴν ἐκκλησίας ἐπινοεῖ ἑαυτῷ καὶ προσφεύγει τῇ τοῦ ἀπατεῶνος Κέρδωνος αἱρέσει. καὶ ἄρχεται, ὡς εἰπεῖν, ἐξ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς καὶ ὡς ἀπὸ θυρῶν τῶν ζητημάτων προτείνειν τοῖς κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ πρεσβυτέροις τοῦτο τὸ ζήτημα·* (folgt Matth. 9, 17). *καὶ ὡς τοῦτο ἤκουσαν οἱ ἐπιεικεῖς καὶ πανάγιοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι ἔλεγον κτλ.* Es steht fest, dass der wesentliche Inhalt dieses Stücks, welcher sich auch bei Philastrius h. 45 (Pseudotertull. de haeres. 17) findet, aus dem Syntagma Hippolyt's stammt.[1]) Also hat Hippolyt, auf alter Überlieferung fussend, dem Marcion bei seiner Ankunft in Rom

---

1) S. **Lipsius**, Z. Quellenkritik des Epiphanios S. 197 ff.

nicht einen Bischof, sondern ein Collegium von Presbytern und Lehrern[1]) gegenüber gestellt. Dass er damit einen Bischof ausgeschlossen hat, war ich früher geneigt anzunehmen, aber ich wies bereits auf eine andere Möglichkeit hin. In der That schliesst, wie ich nun sehe, die Stelle die Existenz eines Bischofs nicht aus, so dass die gleich darauf folgenden Worte, Marcion sei nach Rom gekommen *μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης, οὗτος δὲ ἔνατος ἦν ἀπὸ Πέτρου κτλ.* aus derselben Quelle stammen wird, wie der ganze Bericht—Hippolyt. Dass Epiphanius sie auf Grund der Irenäus-Lectüre combinirt hat, ist unwahrscheinlich.

5. Irenäus durchbricht die Aufzählung der Namen der römischen Bischöfe (III, 3, 3) nach Clemens bis zum Schluss nur ein einziges Mal, um bei Telesphorus die Bemerkung hinzuzufügen: *ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν.* Nach dem damaligen Sprachgebrauch kann das sowohl heissen „der ein herrliches Zeugniss vor der Obrigkeit abgelegt hat", als auch „der in herrlicher Weise Märtyrer geworden ist".[2]) Zu entscheiden ist zunächst nicht; so viel aber ist gewiss, dass man in Rom z. Z. des Irenäus nur von einem Bischof, eben dem Telesphorus, wusste, dass er ein herrliches Zeugniss vor der Obrigkeit abgelegt hat. Nun schreibt aber Tertullian (adv. Valent. 4): „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii[3]) praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit". Diese Scene hat nach Tertullian de praescr. 30 in Rom stattgefunden. Hier ist nach dem Bericht des Tertullian Valentin einem Confessor bei der Wahl nachgesetzt worden. Dieser Confessor, der „Bischof" geworden sein soll, kann nach dem eben Ausgeführten nur Telesphorus gewesen

1) S. über die Stellung und Bedeutung der „Lehrer" in der römischen Gemeinde den Hirten des Hermas Vis. III, 5, 1; Mand. IV, 3, 1; Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2.

2) So schreiben die Verfasser des Briefes von Lyon und Vienne über die in der Verfolgung am Leben gebliebenen Confessoren (bei Euseb., h. e. V, 2, 2): *οὔτ' αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον, οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς, ἀλλ' εἴ ποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν* (das scheint also das Gewöhnliche gewesen zu sein), *ἐπέπλησσον πικρῶς· ἡδέως γὰρ παρεχώρουν τὴν τῆς μαρτυρίας προσηγορίαν τῷ Χριστῷ, τῷ πιστῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι . . . καὶ ἐπεμιμνήσκοντο τῶν ἐξεληλυθότων ἤδη μαρτύρων καὶ ἔλεγον· ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρες, οὓς ἐν τῇ ὁμολογίᾳ Χριστὸς ἠξίωσεν ἀναληφθῆναι, ἐπισφραγισάμενος αὐτῶν διὰ τῆς ἐξόδου τὴν μαρτυρίαν* (also die *μαρτυρία* ist auch ihnen das offene Bekenntniss vor der Obrigkeit, welches durch den Tod lediglich besiegelt wird), *ἡμεῖς δὲ ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί.* Also erst damals begann die Differenzirung im Sprachgebrauch des Wortes.

3) „Martyrium" muss hier den Confessor, nicht den Märtyrer bezeichnen; unsere in der vorigen Anmerkung begründete Ansicht bestätigt sich also.

sein. Telesphorus aber hat sein Amt nach der alten römischen Liste 124/6 (125) angetreten. Dies ist jedoch nicht nur für die Ankunft Valentin's in Rom zu früh, sondern widerstreitet auch der ausdrücklichen Angabe des Irenäus, Valentin sei unter Hyginus, also 11 bis 15 Jahre später (136—140), nach Rom gekommen. Da nun aber die Mittheilung des Tertullian, dass Valentin und Telesphorus in Rom rivalisirt haben, gewiss auf guter Kunde beruht, so bleibt nur die Annahme übrig, dass die alte römische Liste seine „Amtszeit", speciell seinen „Amtsantritt als monarchischer Bischof" zu früh angesetzt hat, und dass er wahrscheinlich ein gleichzeitiger, jedoch älterer College des Hyginus gewesen ist, in dessen Regierungszeit Irenäus den Valentin nach Rom kommen lässt.

Aus dem Ausgeführten ergiebt sich, dass auf die genauen Zahlangaben der alten römischen Bischofsliste bis Pius kein Verlass ist. Weit entfernt, dass sie für die 6 ersten Bischöfe zuverlässig wäre, ist sogar die aus ihr zu berechnende Zeit der „Regierungen" des Telesphorus, Hyginus und Pius und deshalb auch noch der „Amtsantritt" des Anicet ohne wirklichen Werth.[1] Damit ist aber auch unter Berücksichtigung des Hirten des Hermas erwiesen, dass diese Männer nicht Bischöfe im späteren monarchischen Sinne des Wortes gewesen sein können. Nur das ist zu acceptiren, dass Telesphorus, Hyginus und Pius einflussreiche Mitglieder des römischen leitenden Collegiums in der Zeit Hadrian's und des ersten Antoninus gewesen sind. Ob sich etwa über diese Erkenntniss hinaus

1) Dagegen darf man sich, um die Unzuverlässlichkeit der Liste zu erweisen, nicht darauf berufen, dass Tertullian (de praescr. 30) in einem Athemzuge Marcion und Valentin für Häretiker aus der Zeit Antonin's und für Zeitgenossen des „benedictus Eleutherus" erklärt, ja behauptet, unter Eleutherus seien sie noch rechtgläubig gewesen. Denn es ist längst erkannt, dass hier ein so grober Verstoss vorliegt, dass er nicht Tertullian selbst zugetraut werden kann. (Wollte man ihn doch Tertullian selbst zuschreiben, so müsste man annehmen, er habe sich momentan im Irrthum befunden und den Eleutherus vielleicht mit Anicet verwechselt, dessen Diakon er war). Man kann entweder die Worte sub episcopatu Eleutheri benedicti als Glosse streichen, oder — was wahrscheinlicher ist — einen sehr alten, aus einer verwischten Vorlage leicht erklärlichen Schreibfehler annehmen, nämlich EPISCOPATVELEVTHERI statt EPISCOPATVTELESPHORI. Dass Tertullian den Valentin mit Telesphorus zusammengestellt hat (adv. Valent. 4), haben wir oben gesehen. Ferner verlangt der Context hier einen Bischof aus der frühesten Zeit Valentin's. Das Beiwort „benedictus" passt aber besonders gut auf den Confessor-Bischof; denn (vgl. die Schrift ad martyres) es ist das stehende Beiwort für die Märtyrer bei Tertullian. Allerdings nennt schon der Bischof Dionysius bei Euseb. l. c. IV, 22, 10 den Soter „μακάριος"; aber er ist ein Grieche. Tertullian dagegen hat das Wort nur noch einmal, und zwar höhnisch, von einem römischen Bischof — Calixt — gebraucht (de pudic. 13: benedictus papa); aber auch Calixt galt als Märtyrer.

der alten Liste doch noch Zuverlässiges abgewinnen lässt, muss hier zunächst dahingestellt bleiben. Aber die These Lightfoot's, dass die Liste in ihren Zahlenangaben wesentlich gesichert sei, und dass der monarchische Episkopat für Rom bis auf Linus zurückdatirt werden könne, scheint als unhaltbar erwiesen zu sein. Erst Anicet darf von einem nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt an als Bischof im strengen Sinn betrachtet werden, und in der That spricht nichts dagegen, dass er es gewesen ist.

II. In den in der Zeit des Eleutherus geschriebenen „Denkwürdigkeiten" des Hegesipp findet sich (s. oben S. 169 sub Nr. 21) die Mittheilung, die Eusebius aufbewahrt hat[1]):

Ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ. μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ, οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ· γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος· ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.

Lightfoot knüpfte an diese Worte folgende Behauptungen und suchte für sie den Beweis zu bringen: 1. dass Hegesipp in Rom eine römische Bischofsliste bis Anicet angelegt, 2. dass er sie in seine „Denkwürdigkeiten" aufgenommen hat, 3. dass sie uns noch bei Epiphanius (h. 27, 6, s. oben sub Nr. 14) erhalten ist, 4. dass sie eine bezifferte Liste gewesen ist, 5. dass Irenäus sie benutzt hat. Die Bedeutung dieser Nachweisungen, wenn sie richtig sind, liegt auf der Hand. Nicht nur wird die Abfassung der römischen Liste auf einen bekannten Autor zurückgeführt, sondern sie soll schon in der Zeit Anicet's — als eine bezifferte — entworfen worden sein, und sie ist die Wurzel der Verzeichnisse, die wir bei Irenäus, Hippolyt und Julius Africanus finden.

Ad 1. Hier handelt es sich um die Worte: *διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου.* So bieten alle griechischen Handschriften und, wie Lightfoot mittheilt, auch die uralte, von dem Original nur durch wenige Jahrzehnte getrennte syrische Übersetzung. Die Worte sollen nach Lightfoot bedeuten: „Ich machte ein Verzeichniss der bischöflichen Successionen bis Anicet". Aber kann „*διαδοχή*" diesen Sinn haben? Dafür wird Euseb., h. e. V, 5, 9 angeführt:[2]) *Εἰρηναῖος τῶν ἐπὶ Ῥώμης τὴν διαδοχὴν ἐπισκόπων ἐν*

1) Vgl. zum angeblichen Papstkatalog Hegesipp's Funk im Histor. Jahrb. IX (1888) S. 674 ff., XI (1890) S. 77 ff.

2) P. 328 n. 1.

τρίτῃ συντάξει τῶν πρὸς τὰς αἱρέσεις παραθέμενος εἰς Ἐλεύθερον .... τὸν κατάλογον ἵστησι. Allein hier steht „*ἐπισκόπων*" neben „*διαδοχήν*"; ferner wird durch das nachgebrachte „*κατάλογον*" der Sinn unzweifelhaft, und endlich heisst es nicht „*διαδοχὴν ποιεῖσθαι*", sondern „*παρατίθεσθαι*". Die Übersetzung, die Lightfoot vorschlägt, ist daher aus Eusebius nicht wohl zu belegen. Noch grössere Schwierigkeiten macht der Context. Nach ihm erwartet man nicht, dass Hegesipp hier sofort die Mittheilung über eine schriftstellerische Arbeit, die er in Rom gemacht hat, bringen werde. Er constatirt zuerst die Orthodoxie der korinthischen Gemeinde bis zum Bischof Primus und theilt mit, dass er damals — auf seiner Reise nach Rom — eine geraume Zeit in Korinth geblieben sei und sich mit den Brüdern an der rechten Lehre erfrischt habe. Es liegt ihm also daran, sowohl die Zeit als die Orthodoxie zu markiren. Man erwartet demgemäss, dass er auch über die Zeit seiner Ankunft in Rom berichten und dann das Zeugniss für die Rechtgläubigkeit der Gemeinde bringen werde. Allein statt dessen soll er sofort gesagt haben: „Nachdem ich nach Rom gekommen war, machte ich ein Successionsverzeichniss bis Anicet, dessen Diakon Eleutherus war". [1]) Das ist — von der sprachlichen Schwierigkeit abgesehen — ganz unerträglich. Der Satz hat nur dann einen Sinn und Alles ist plan, wenn Hegesipp geschrieben hat: „Aber nach Rom gekommen, blieb ich bis (z. Z. des) Anicet..... in jeder Succession [2]) aber und in jeder Stadt steht es so, wie das Gesetz verkündet und die Propheten und der Herr."

Dass Hegesipp so und nicht anders zu verstehen ist, dass also — wenn „*διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου*" nicht bedeuten kann: „permansi usque ad Anicetum" — der Text verdorben und für „*διαδοχήν*" etwa „*διατριβήν*" zu lesen ist, [3]) dafür sind uns Eusebius, Nicephorus und Rufin Zeugen.

1) Die folgenden Worte sagen allerdings etwas über Successionen aus, und auf sie stützt sich deshalb Lightfoot. Aber sie sind genügend begründet durch den Zusatz „*οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος*". Um diesen zu erklären, d. h. zu erklären, warum er den Diakon Eleutherus hier nenne, fügt Hegesipp bei „*καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος*, d. h. „der Eleutherus, der jetzt in Rom Bischof ist, war damals Diakon". Also darf man aus diesem Zusatz nicht auf den Sinn des Hauptsatzes (*γενόμενος ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου*) zurückschliessen und folgern, „*διαδοχή*" im Hauptsatze sei ein Successionenverzeichniss, vielmehr hat man den Hauptsatz unabhängig von der untergeordneten Bemerkung „*οὗ διάκονος — μεθ' ὃν Ἐλεύθερος*" zu erklären.

2) Hier heisst „*διαδοχή*" offenbar nicht „Verzeichniss von Successionen", sondern bedeutet die Succession selbst.

3) S. Euseb., h. e. IV, 13, 11: *Ἰουστῖνος ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο.* VI, 19, 16: *ἐλθὼν ἐπὶ Παλαιστίνης ἐν Καισαρείᾳ τὰς διατριβὰς ἐποι-*

α) Hätte Eusebius den Hegesipp so verstanden, dass derselbe von einer römischen Bischofsliste gesprochen, so hätte er den Finger auf die Stelle gelegt und diese älteste und wichtigste Nachricht hervorgehoben; aber er geht stillschweigend über sie hinweg. Ferner schon h. e. IV, 11, 7 hat Eusebius unsere Stelle, bevor er sie einige Capitel später wörtlich citirt, benutzt. Er schreibt: *κατ' Ἀνίκητον Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου.* Eusebius scheint hier freilich aus Flüchtigkeit in einen Irrthum gerathen zu sein; denn was er bei Hegesipp gelesen haben will, steht (wenigstens jetzt) so dort nicht zu lesen. Allein durchschlagend ist, dass er die Namen Anicet und Eleutherus lediglich als chronologische Daten für den Aufenthalt des Hegesipp in Rom verstanden, bez. im Gedächtniss behalten hat. Das „*διαδοχὴν ἐποιησάμην*" hat Eusebius mit *παραμεῖναι αὐτόθι* wiedergegeben. Also kann er an die Anfertigung einer Bischofsliste nicht gedacht haben. Er erinnert sich der Stelle, als laute sie: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ κατ' Ἀνίκητον τὰς διατριβὰς ἐποιησάμην αὐτόθι μέχρις Ἐλευθέρου.*

β) Nicephorus Kallisti giebt in seiner Kirchengeschichte, die auf dem Text des Eusebius fusst, unsere Stelle also wieder (h. e. IV, 7): *ἀφικέσθαι τε ἐκεῖθεν* (scil. aus Korinth) *εἰς Ῥώμην Ἀνικήτου ἐπισκοποῦντος, οὗ διάκονον τὸν Ἐλεύθερον λέγει, ὃς τὸν Σωτῆρα διεδέξατο, οὗτος δὲ τὸν Ἀνίκητον.* Also auch Nicephorus hat nicht an die Anfertigung einer Bischofsliste gedacht oder etwas dergleichen verstanden. Entweder las er die Worte „*διαδοχὴν ἐποιησάμην*" überhaupt nicht, oder — was wahrscheinlicher — er las sie, hielt sie für unverständlich und erklärte sie sich nach Euseb. IV, 11, 7.

γ) Rufin in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius giebt die Stelle also wieder: „Cum autem venissem Romam permansi inibi donec Aniceto Soter et Soteri successit Eleutherus. sed in omnibus istis ordinationibus etc." Lightfoot bemerkt hierzu (p. 154): „The general looseness of Rufinus deprives his version of any critical weight, and his rendering of this very passage shows that the either misunderstands or despises the Greek". Allein zunächst ist zu bemerken, was Lightfoot entgangen zu sein scheint, dass Rufin einfach das ausgelassen hat, was im griechischen Text zwischen dem doppelten „*Ἀνικήτου*" steht, sei es, weil es in seiner

εἶτο. — Dass an einigen Stellen alle griechischen Handschriften des Eusebius unzuverlässig sind, indem sie denselben Fehler haben, ist längst erkannt. So bieten sie sämmtlich — ein für unseren Fall besonders werthvolles Beispiel — in dem Irenäuscitat (h. e. V, 6) „*διδαχῇ*", aber der Vet. lat. des Irenäus hat das Richtige bewahrt: „*διαδοχῇ*". Merkwürdig ist, dass auch Euseb., h. e. III, 24, 4 ein *διατριβῶν* verdrängt ist durch *μαθητῶν*, s. Heinichen z. d. Stelle.

Handschrift nicht stand, sei es, weil sein Auge bei der Lectüre abirrte. Übersetzt hat Rufin daher nur die Worte: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ [διαδοχὴν ἐποιησάμην] μέχρις παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος.* Aber was las er an Stelle der eingeklammerten Worte? Er übersetzt „permansi inibi". Das ist keine Übersetzung von „*διαδοχὴν ἐποιησάμην*"; vielmehr hat er aus IV, 11 jene Worte eingesetzt. Dort schrieb er: „Cuius temporibus Egesippus refert semetipsum Romam venisse et permansisse inibi usque ad Eleutheri episcopatum" (nach dem Grundtext des Eusebius s. o.: *παραμεῖναι τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου*). Also hat er „*διαδοχὴν ἐποιησάμην*" zwar wahrscheinlich schon vorgefunden, aber mit Recht mit dem Ausdruck nichts anzufangen gewusst und ihn deshalb durch die andere klare Stelle ersetzt. An ein „Successionenverzeichniss" hat er so wenig gedacht, wie später Nicephorus, und beide haben denselben Ausweg ergriffen, die verdorbene Stelle durch die andere (IV, 11) zu heilen.

Das Ergebniss ist demnach: Nicephorus und Rufin mögen das „*διαδοχὴν ἐποιησάμην*" bereits vorgefunden haben, aber sie haben es als Fehler bei Seite gelassen. Eusebius aber giebt IV, 11 eine Regeste der Stelle, die es höchst wahrscheinlich macht, dass er die fraglichen Worte nicht gelesen hat, sondern etwa „*διατριβὰς ἐποιησάμην*". Also ist „*διαδοχήν*", da es mit „Aufenthalt" nicht übersetzt werden kann, ein sehr alter Fehler. Jedenfalls besteht nur eine entfernte Möglichkeit, an dem Texte festzuhalten und ihn als „Anfertigung eines Successionenverzeichnisses" zu deuten. Eusebius hat den Hegesipp so nicht verstanden, selbst wenn man annehmen müsste, dass das Exemplar der „Denkwürdigkeiten", welches er benutzt hat, bereits „*διαδοχήν*" bot.

Ad 2. Lightfoot nimmt als selbstverständlich an, dass die von Hegesipp entworfene römische Bischofsliste in seinen „Denkwürdigkeiten" eine Stelle gefunden hat. Allein — selbst die Zusammenstellung einer solchen Liste durch Hegesipp vorausgesetzt — ist es mehr als unwahrscheinlich, dass sie in jenes Werk aufgenommen worden ist. Eusebius hat die „Denkwürdigkeiten" durchstudirt und sehr fleissig für seine Kirchengeschichte excerpirt. Wie hätte er an einer solchen Liste vorüber gehen können? Das von Irenäus gebotene Verzeichniss römischer Bischöfe hat er in extenso (h. e. V, 6) mitgetheilt. Überall war in seinem historischen Werke sein Hauptabsehen darauf gerichtet, die bischöflichen Successionen und die ältesten Gewährsmänner für dieselben namhaft zu machen. Beginnt seine Kirchengeschichte doch mit den Worten: *Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοις . . . χρόνοις . . . γραφῇ παραδοῦναι προῃρημένος.* Und er sollte an der römischen

Liste, die notorisch die älteste gewesen wäre — die Vorlage des Irenäus — und dazu Ziffern geboten hätte (s. unten), stillschweigend vorüber gegangen sein? Dies ist nahezu undenkbar. Man darf daher mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten: in den „Denkwürdigkeiten" Hegesipp's hat keine römische Bischofsliste von Petrus ab gestanden, weder eine bezifferte noch eine unbezifferte. Dazu: die Worte Hegesipp's selbst, auch wenn man „διαδοχὴν ἐποιησάμην" liest und wie Lightfoot erklärt, legen es nicht nahe, dass die fragliche Liste in den „Denkwürdigkeiten" Aufnahme gefunden hat. Im Gegentheil — Hegesipp erzählt, was er einst unter Anicet unternommen. Durch nichts ist angedeutet, dass er jene Arbeit hier mitgetheilt hat.

Wir folgern also: wenn Hegesipp wirklich ein römisches Bischofsverzeichniss unter Anicet abgefasst hat — was unwahrscheinlich ist —, so ist ebenso unwahrscheinlich, dass er es in seinen „Denkwürdigkeiten" publicirt hat[1]); denn das Schweigen des Eusebius wäre in diesem Falle fast unerklärlich.

Ad 3—5. Lightfoot hat sich das ausgezeichnete Verdienst erworben, auf die römische Bischofsliste bei Epiphanius (h. 27, 6) und ihren Werth hingewiesen zu haben. Er hat m. E. bewiesen: a) dass diese Liste mit der Notiz über die Ankunft der Marcellina in Rom eng zusammen gehört[2]), b) dass sie beziffert gewesen ist, Epiphanius aber nur die beiden ersten Ziffern für Linus und Kletus abgeschrieben hat, c) dass sie nicht aus Irenäus geflossen ist, d) dass sie römischen Ursprungs ist[3]), e) dass sie sehr alt sein muss, d. h. noch dem 2. Jahrhundert angehört, weil sich andernfalls die eben in der Anmerkung angeführten Worte nicht wohl erklären lassen.[4]) Allein darüber hinaus behauptet Lightfoot weiter noch, 1. die Liste stamme aus der Zeit Anicet's, und 2. sie sei das von Hegesipp angefertigte Verzeichniss. Diese beiden Behauptungen sind aber — die Existenz eines solchen Verzeichnisses vorausgesetzt

1) Das Werk ist ein apologetisches zu Gunsten der grossen Kirche gegen die Häretiker gewesen, und sein Verfasser hat bereits den Traditionsbeweis ausgeführt, wie er sich auf die ununterbrochenen Successionen der Bischöfe, die auf die Apostel zurückgehen, stützte. In ein solches Werk hätte eine römische Bischofsliste allerdings gepasst.

2) Gegen Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius S. 114. Auch ich habe früher irrthümlich angenommen, die Notiz über die Marcellina stamme aus dem Syntagma Hippolyt's. Sie hängt vielmehr so eng mit der Bischofsliste zusammen, dass sie von dieser nicht getrennt werden kann; die Bischofsliste aber hat nicht im Syntagma gestanden.

3) Vgl. die Worte: ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις.

4) Näheres über diese feststehenden Punkte s. u.

— nicht zu erweisen. Was zunächst die erste betrifft, so endet die Liste allerdings mit Anicet. Allein Epiphanius scheint hier abzubrechen, weil er von den Karpokratianern und Marcellina handelt und die letztere eben unter Anicet nach Rom gekommen ist. Er hatte also keinen Grund, weiter auf das Verzeichniss einzugehen, nachdem er es bis zum Bischof Anicet hin abgeschrieben hatte. Somit lässt sich nicht entscheiden, wo die Liste abgebrochen hat. Sie kann mit Anicet geschlossen haben; sie kann aber auch sehr wohl weiter geführt haben. Die zweite Behauptung anlangend, so stützt sich Lightfoot auf folgende Beobachtungen. a) Hegesipp fertigte seine Liste z. Z. Anicet's an; bis dahin aber reicht der von Epiphanius mitgetheilte Katalog, b) dieser Katalog nimmt auf die Entstehung der Haeresie Rücksicht; es steht aber fest, dass Hegesipp Successionen der Bischöfe zum Zweck der Vertheidigung der kirchlichen Lehre gegenüber den Haeresieen aufgestellt hat, c) der von Epiphanius mitgetheilte Katalog erscheint durch eine Bemerkung über den Bischof Clemens, resp. über den von ihm geschriebenen Brief, unterbrochen; auch Hegesipp hat im Zusammenhang mit der von ihm mitgetheilten Bischofsliste ausführlicher von Clemens gehandelt und seinen Brief angeführt, d) Epiphanius giebt an, dass er das, was er aus dem Brief des Clemens mitgetheilt, *ἔν τισιν ὑπομνηματισμοῖς* gefunden habe; Hegesipp's Werk aber führte den Namen *Ὑπομνήματα*, und Eusebius charakterisirt den Verfasser (h. e. IV, 8) also: *τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος*.

Das erste dieser Argumente ist oben bereits gewürdigt worden; es ist höchst zweifelhaft. Das zweite ist in der That ein starkes Argument. Hat Hegesipp eine römische Bischofsliste entworfen, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie einen solchen Context gehabt hat (Beziehung auf die Haeresie), wie der Katalog des Epiphanius ihn angiebt. Das dritte und vierte Argument aber scheint mir bei näherer Betrachtung nicht nur nicht beweiskräftig zu sein, sondern vielmehr gegen die These Lightfoot's, dass Epiphanius in den „Denkwürdigkeiten" Hegesipp's den römischen Katalog gefunden habe, zu sprechen. Allerdings nämlich hat sich Hegesipp in seinen „Denkwürdigkeiten" über den Clemensbrief verbreitet und daran das angeschlossen, was er über die korinthische und römische Gemeinde zu sagen hatte; aber erstlich sahen wir oben (S. 183 f.), dass Hegesipp, wenn er eine römische Bischofsliste verfasst hat, diese höchst wahrscheinlich nicht in den Denkwürdigkeiten veröffentlicht hat. Zweitens kommt die längere Unterbrechung der Bischofsliste bei Epiphanius augenscheinlich auf seine eigene Rechnung. In seinem Katalog fand er die Bemerkung, dass Clemens, obgleich er

erst als 3. Bischof nach den Aposteln angeführt war, Zeitgenosse der Apostel gewesen sei. Diese Bemerkung veranlasste ihn zu einem Excurs, um diesen scheinbaren Widerspruch durch die Annahme einer zeitweisen Resignation des Clemens auszugleichen. Drittens, innerhalb dieses Excurses bemerkt er, um die Wahrscheinlichkeit einer solchen Resignation zu erhärten, Clemens selbst gebe in einem seiner Briefe gewissen Leuten den Rath (cf. I Clem. 54): *ἀναχωρῶ, ἄπειμι, ἐνσταθήτω ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ*; er habe diese clementinischen Worte in einigen Commentarien [1]) gefunden (*εὕρομεν γὰρ ἔν τισιν ὑπομνηματισμοῖς τοῦτο ἐγκείμενον*). Hieraus folgt doch hinreichend deutlich, dass Epiphanius die clementinischen Worte nicht der Quelle entnommen hat, der er seinen Katalog und die Angabe über Marcellina verdankt, sondern einer anderen. Entweder also stammt der Katalog aus den Denkwürdigkeiten Hegesipp's, dann aber nicht das Citat, oder umgekehrt. Allein *ἔν τισι ὑπομνηματισμοῖς* bezeichnet vielleicht überhaupt nicht eine bestimmte originale Schrift, sondern florilegienartige Commentarien. Doch ist es um einer anderen Stelle willen, auf die Lightfoot mit Recht aufmerksam gemacht hat, allerdings wahrscheinlich, dass die *ὑπομνηματισμοί* wirklich die *ὑπομνήματα* des Hegesipp sind, die Epiphanius — wie es scheint als anonyme — in Händen gehabt hat. Haer. 29, 4 nämlich erzählt er von Jacobus dem Gerechten, dem Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde, und bemerkt dazu: *Οὕτω ἱστόρησαν πολλοὶ πρὸ ἡμῶν περὶ αὐτοῦ, Εὐσέβιός τε καὶ Κλήμης καὶ ἄλλοι. ἀλλὰ καὶ τὸ πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐξῆν αὐτῷ φέρειν, καθὼς οἱ προειρημένοι ἀξιόπιστοι ἄνδρες ἐν τοῖς ὑπ' αὐτῶν ὑπομνηματισμοῖς ἐμαρτύρησαν.* Hier ist zwar der Name Hegesipp's nicht genannt, aber das Wort *ὑπομνηματισμοί* ist gebraucht, und von Hegesipp wissen wir (aus den Excerpten des Eusebius), dass er zum Theil gerade das über Jacobus berichtet hat, was Epiphanius erzählt. [2]) Man hat also Grund zu der Vermuthung, wenn auch nicht wirkliche Sicherheit, dass das Citat des Epiphanius, den Clemensbrief betreffend, aus Hegesipp's Denkwürdigkeiten geflossen ist. Dann aber stammt der Katalog nicht aus ihnen. Dieses Ergebniss widerspricht der Annahme Lightfoot's, kommt ihr aber insofern auf einem anderen Wege entgegen, als eine gewisse, allerdings ganz abstracte Möglichkeit nun gewonnen ist, den Katalog

1) Oder — „in Commentarien unbestimmter Herkunft".

2) Das von Epiphanius auf Grund seiner Quellen Berichtete geht über das von Eusebius Excerpirte hinaus; man sucht es am besten bei Hegesipp, da es bei Eusebius sicher nicht, bei Clemens Alex. höchst wahrscheinlich nicht gestanden hat. Übrigens lässt es sich wahrscheinlich machen, dass Epiphanius auch h. 78 den Hegesipp benutzt hat.

doch dem Hegesipp — nur nicht seinen Hypomnematen — zuzuweisen. Diese Möglichkeit ist von Bedeutung; denn wir sahen oben, dass, wenn Hegesipp einen römischen Bischofskatalog angelegt hat, derselbe höchst wahrscheinlich nicht in seinen Hypomnematen zu suchen ist.

Das uns zugängliche Material reicht also nicht aus, um die Fragen zu entscheiden, ob Hegesipp eine römische Bischofsliste angefertigt hat und ob diese Bischofsliste mit der von Epiphanius h. 27, 6 benutzten identisch gewesen ist. Sehr starke Gründe sprechen dagegen. Allein unabhängig von der Entscheidung dieser Fragen steht es fest, dass die bei Epiphanius h. 27, 6 mitgetheilte Liste 1. mit der Notiz über die Ankunft der Karpokratianerin Marcellina in Rom enge zusammengehört, anders ausgedrückt — dass die ihm überlieferte römische Bischofsliste nicht nur Bischofsnamen, sondern auch Geschichte enthielt[1]), 2. dass sie beziffert war; denn wenn Epiphanius für die beiden ältesten römischen Bischöfe, Linus und Kletus, Amtsziffern in der Liste gefunden hat, so ist ohne Weiteres klar, dass auch die übrigen Episkopate beziffert waren, 3. dass sie nicht aus Irenäus geflossen ist; denn Irenäus theilt keine Amtsziffern für die Bischöfe mit, 4. dass sie römischen Ursprungs ist; denn Epiphanius hat — gedankenlos — die Worte abgeschrieben: *ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ' αὐτῶν* (von den Karpokratianern) *ἀπατηθεῖσα καὶ πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης, τοῦ κατὰ τὴν διαδοχὴν Πίου*, dass aber „*ἡμᾶς*" Rom bedeutet, folgt aus Iren. I, 25, 5: „Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius (Carpocratis) doctrinae, multos exterminavit"[2]), 5. dass sie bereits dem Irenäus bekannt gewesen ist; denn es liegt auf der Hand, dass die beiden eben angeführten Aussagen nicht unabhängig von einander sind. Kann nun Irenäus nicht die Quelle des Epiphanius gewesen sein (s. oben sub 3; ausserdem müsste Epiphanius das „Romam" in „*ἡμᾶς*" verwandelt haben; aber er lebte auf Cypern), so muss Irenäus dieselbe Quelle wie Epiphanius benutzt haben.

---

1) Man vgl. am Anfang und Ende der Liste das *ἐπὶ Ἀνικήτου*, vor allem aber, dass Epiphanius bei der zweiten Erwähnung Anicet's hinzufügt: *ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος*. Aber Anicet war vorher gar nicht in einem Katalog genannt, sondern nur als der Bischof, zu dessen Zeiten Marcellina nach Rom gekommen sei. Drückt sich nun Epiphanius trotzdem so aus, als habe er Anicet bereits „in einem Katalog" genannt, so folgt, dass die Erwähnung der Marcellina von ihm in einem Katalog römischer Bischöfe gefunden worden ist.

2) Das „*εἰς ἡμᾶς*" ist der Abfassung der Liste durch Hegesipp nicht günstig; denn er war kein Römer.

Durch diese Erkenntnisse sind wir in den Stand gesetzt, die Untersuchung dort wieder aufzunehmen, wo wir sie oben S. 171 unterbrochen haben.

E.

1. Aus der Untersuchung der Gleichzeitigkeiten der römischen und antiochenischen Bischöfe bei Eusebius, die bis Eleutherus und Maximinus reichten (S. 119), ergab sich, dass Julius Africanus eine bezifferte römische Bischofsliste besessen hat. Es ist aber weiter festgestellt, dass diese Liste identisch gewesen ist mit derjenigen, welche Hippolyt gebraucht hat.

2. Epiphanius hat h. 27, 6 eine alte römische Bischofsliste benutzt, die dieselben Namen [1]) in derselben Reihenfolge aufweist, wie die eben angeführte Liste, ferner ebenfalls Amtsjahre angiebt — die beiden einzigen mitgetheilten stimmen mit der Liste des Africanus und Hippolyt —, den römischen Ursprung an der Stirne trägt, und ausserdem eine Notiz enthält über einen Vorgang in der römischen Gemeinde zur Zeit des Anicet.

3. Eben diese Liste ist dem Irenäus bekannt gewesen; denn denselben Vorgang referirt auch er fast mit den nämlichen Worten und mit der chronologischen Bezeichnung „sub Aniceto“. Ausserdem stimmt die von ihm mitgetheilte römische Bischofsliste nicht nur Namen für Namen mit der des Epiphanius, sondern auch die von Epiphanius in seiner Liste vorgefundene Bemerkung zu Clemens: *σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου,* findet sich in der Liste des Irenäus ähnlich wieder: *ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς.*

4. Mithin gab es schon zur Zeit des Eleutherus — denn damals schrieb Irenäus — eine in Rom entstandene römische Bischofsliste, die die Amtsjahre der Bischöfe enthielt und aus Epiph. h. 27, 6, Irenäus, Julius Africanus (Eusebius) und Hippolyt (Catal. Liberianus) herzustellen ist. Die oben bis auf Calixt hinaufgeführte Liste muss also mindestens bis Eleutherus hinaufgeführt werden.

Aber es lässt sich noch mehr sagen. Die Liste führte nicht nur die Bischöfe mit Ordnungszahlen [2]) und Amtsjahren auf, sondern

1) Nur statt Anenkletus schreibt Epiphanius Kletus. Diese Variante findet sich auch sonst.

2) S. Iren. l. c.: *μετὰ τοῦτον τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων Κλήμης ... εἶθ' οὕτως ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων καθίσταται Ξύστος.* S. auch den römischen Anonymus bei Euseb. V, 28 (oben S. 168 sub Nr. 18), der den Victor ausdrücklich als 13. Bischof zählt. Es lässt sich auch sonst noch erweisen, dass die Ordnungszahlen eingefügt waren.

ie enthielt auch chronistische Bemerkungen. Für zwei Angaben st dies bereits nachgewiesen. Es fand sich bei Clemens eine solche Bemerkung, nämlich dass er ein directer Schüler der Apostel gewesen sei und im Namen der römischen Gemeinde einen Brief nach Korinth gerichtet habe, und ebenso bei Anicet, dass Marcellina nter ihm „zu uns" gekommen sei. Steht dies fest, so haben wir Grund anzunehmen, dass auch die übrigen alten Datirungen nach ömischen Bischöfen, die wir oben zusammengestellt, oder doch ein Theil von ihnen, aus der alten Urkunde geflossen sind. Wir chlossen oben den Abschnit C (S. 171) mit der Bemerkung, es nüssten die Angaben des Hegesippus, Irenäus, des Verfassers des Muratorischen Fragments, des Hippolytus, Tertullian, des Gewährsnanns des Epiphanius, endlich des Pseudotertullian darauf hin ıntersucht werden, ob sie mit einer alten Liste römischer Bischöfe n Zusammenhang gestanden haben. Über Hegesipp haben wir bereits ausführlich gehandelt. Was Irenäus anlangt, so ist ausser len beiden bereits festgestellten Stücken, die seinem Werke für lie Liste zu entnehmen sind, zunächst darauf hinzuweisen, dass er nnerhalb des Katalogs bei Telesphorus die Notiz bringt: *ὃς ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν*. Dies ist als dritte geschichtliche Angabe dem Katalog einzufügen. Aber auch seine chronologischen Angaben über Valentin, Cerdo und Marcion (Nr. 6. 7) müssen der Urkunde zugewiesen werden; denn sie folgen unmittelbar auf die römische Bischofsliste und sind in Bezug auf Valentin und Cerdo so genau, dass sie nur von einem Mitgliede der römischen Kirche herrühren können. Ferner ist es möglich, wenn es auch nicht sehr wahrscheinlich gemacht werden kann, dass auch die chronologischen Angaben über die Entstehung des Matthäus- und Marcus-Evangeliums (Nr. 1. 1b) auf die Urkunde zurückzuführen sind. Sie heben sich stark von den gleich folgenden Angaben über Lucas und Johannes ab und sind auf Petrus und Paulus datirt, welche nach der Tradition die römische Gemeinde begründet haben. Man beachte dabei, dass Irenäus hier sagt: *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν*, und dass er dort, wo er die alte Urkunde excerpirt, mit den Worten beginnt: *θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν*. Endlich ist es glaublich, dass der Besuch des Polykarp in Rom unter Anicet (Nr. 15) in der Urkunde stand. Die stereotype Form, in der Irenäus die Thatsachen erwähnt: *Πολύκαρπος ἐπὶ Ανικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ*, fällt erstlich in's Gewicht. Sodann ist zu beachten, dass die Erwähnung III, 3, 4 unmittelbar nach der Mittheilung der römischen Bischofsliste geschieht. Ferner scheint mir der formelle Parallelismus: „Unde et Marcellina quae Romam sub

Aniceto venit . . . multos exterminavit“ und *Πολύκαρπος ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ πολλοὺς ἀπὸ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν*, auffallend. Die Notiz über Marcellina gehört aber sicher der alten Urkunde an.[1])

Tertullian hat de praescr. 30 (Nr. 10) jedenfalls auch eine römische Quelle benutzt. Auch er kennt wahrscheinlich den Telesphorus als Confessor (s. oben S. 179) und weiss von Valentin's und Marcion's ältestem Verhältniss zur römischen Kirche etwas zu erzählen. Allein es stimmt nicht zu dem, was Irenäus berichtet. Augenscheinlich folgte Tertullian einer anderen römischen Quelle. Dies geht auch daraus hervor, dass er Clemens (de praescr. 32; s. oben S. 172), wie es scheint, als den ersten römischen Bischof anführt. Er hat also vielleicht ebenfalls ein Verzeichniss römischer Bischöfe gehabt mit angeschlossenen Fasten; aber es war nicht das des Irenäus, Africanus und Hippolyt; denn nicht nur war ihm Clemens der von Petrus ordinirte Bischof, sondern er brachte auch den Valentin und Marcion schon mit Telesphorus zusammen.

Da über den Gewährsmann bez. die Gewährsmänner des Epiphanius bereits gehandelt ist (S. 184 ff.), so erübrigen nur noch die Angaben des Pseudotertullian im Carmen adv. Marc. (Nr. 12). Auf den ersten Blick scheint Pseudotertullian die Probe auf unsere bisherigen Ausführungen zu liefern; denn er unterbricht die römische Bischofsliste, die er bringt, indem er bei Clemens, Telesphorus, Hyginus und Anicet die chronistischen Mittheilungen macht, die sich verstreut bei Irenäus finden, bei Pius aber diejenige, welche der Catal. Liberianus (Hippolyt) enthält. Hier also, so scheint es, ist die alte Urkunde selbst noch benutzt, und zwar vollständiger als von Irenäus und Hippolyt. Da Pseudotertullian mit Anicet schliesst, scheint auch der Beweis erbracht, dass die Urkunde bis zu diesem reichte, also unter Soter entstanden ist. Allein bei näherer Durchsicht erweist sich die Selbständigkeit Pseudotertullian's gegenüber Irenäus und dem Catal. Liberianus als zweifelhaft; er ist vielmehr wahrscheinlich von beiden abhängig und hat nicht aus der alten Urkunde selbst geschöpft. Die Annahme der Abhängigkeit vom Catal. Liberianus bez. Hippolyt liegt nahe, weil Pseudotertullian zwischen Anenkletus und Kletus unterscheidet. Die Abhängigkeit von Irenäus scheint aus der Wahrnehmung zu folgen, dass Irenäus in seiner Bischofsliste zufällig die Ordinalzahl „sextus“ genannt hat. Eben diese Ordinalzahl hebt auch Pseudo-

1) Natürlich hat Irenäus auch über die Urkunde hinaus Kenntniss von der Anwesenheit Polykarp's in Rom besessen.

tertullian hervor[1]), desgleichen, wie Irenäus, die Ordinalzahl für Hyginus. Ferner wird es auf einem naheliegenden Missverständniss des Textes des Irenäus beruhen, wenn Pseudotertullian schreibt (Vers 297): Sub quo (Aniceto) Marcion hic veniens. Somit wird Pseudotertullian aus der Zahl der selbständigen Zeugen für die alte römische Urkunde ausscheiden müssen; die Wahrscheinlichkeit ist nur gering, dass er sie direct benutzt hat.

Wir versuchen nun auf Grund der bisher gegebenen Nachweisungen die alte Urkunde, soweit es möglich, zu reconstruiren. Der Wortlaut der beigeschriebenen Thatsachen kann natürlich nur annähernd ermittelt werden. Auch das muss zweifelhaft bleiben, ob sie alle in einer Urkunde gestanden haben (die Bischofsliste kann in verschiedenen Exemplaren mit verschiedenen Zusätzen ausgestattet gewesen sein), und ob nicht die Urkunde andererseits noch mehr enthalten hat.

. . . *Πέτρος καὶ Παῦλος* (ann. 64) . . . .

α' ἐπίσκοπος Λῖνος ἔτη ιβ'.[2])

β' ἐπίσκοπος Ἀνέγκλητος ἔτη ιβ'.

γ' ἐπίσκοπος Κλήμης ἔτη θ', ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς. ἐπὶ τούτου στάσεως οὐκ ὀλίγης τοῖς ἐν Κορίνθῳ γενομένης ἀδελφοῖς ἐπέστειλεν ἡ ἐκκλησία γραφὴν τοῖς Κορινθίοις . . . .

δ' ἐπίσκοπος Εὐάρεστος ἔτη η'.

ε' ἐπίσκοπος Ἀλέξανδρος ἔτη ι'.

ς' ἐπίσκοπος Ξύστος ἔτη ι.'

ζ' ἐπίσκοπος Τελεσφόρος ἔτη ια' ὃς ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν.

η' ἐπίσκοπος Ὑγῖνος ἔτη δ', ἐπὶ τούτου Οὐαλεντῖνος ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου, καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου. Κέρδων, ὁ πρὸ Μαρκίωνος, καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου [ὃς ἦν ὄγδοος ἐπίσκοπος] εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας. διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικὸς [ἦλθεν εἰς ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον καὶ[3])] ἤκμασεν ἐπὶ Ἀνικήτου.

θ' ἐπίσκοπος Πῖος ἔτη ιε', ἐπὶ τούτου ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἑρμᾶς βίβλον ἔγραψε τὴν ἐντολὴν περιέχον, ἣν αὐτῷ προηγόρευσεν ὁ ἄγγελος ἐρχόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν σχήματι ποιμένος.

---

1) III, 282: „Sextus Alexander Sixto commendat ovile“. Bei Irenäus ist Sixtus der sechste; aber Irenäus wusste von Kletus neben Anenkletus nichts.

2) Möglicherweise mit dem Zusatz: *τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται.* Doch ist es wahrscheinlicher, dass diese Worte von Irenäus herrühren.

3) Diese Notiz hatte Epiphanius (h. 42, 1) aus dem Syntagma Hippolyt's, der seinerseits auf die römische Liste zurückgeht.

ι' ἐπίσκοπος Ἀνίκητος ἔτη ια', ἐπὶ τούτου Πολύκαρπος ὁ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας ἐπίσκοπος ἐπιδημήσας εἰς ἡμᾶς πολλοὺς ἀπὸ τῶν αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ .... ἐπὶ τούτου ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπὸ τῶν Καρποκρατιανῶν ἀπατηθεῖσα καὶ πολλοὺς ἐλυμήνατο ...

[ια' ἐπίσκοπος Σωτήρ ἔτη η']

[ιβ' ἐπίσκοπος Ἐλεύθερος ιε'].

Das Alter dieser hier reconstruirten Urkunde lässt sich noch etwas genauer bestimmen als durch die Beobachtung, dass Irenäus sie benutzt hat. Man hat nämlich zu beachten, dass Irenäus in seinem grossen Werk niemals Thatsachen über die Zeit Anicet's hinaus datirt und sich auch in Bezug auf die Verhältnisse der römischen Gemeinde nach Anicet nicht orientirt zeigt. Von Apelles und der späteren Entwickelung der marcionitischen Kirche scheint er gar nichts zu wissen; den Tatian datirt er nur unsicher. Dies erklärt sich sehr wohl, wenn die römische Urkunde, die er benutzte, mit der Zeit Anicet's abschloss, also unter Soter abgefasst war. Die Abfassung unter Soter wird aber auch deshalb wahrscheinlich, weil die Notiz über Marcellina in der alten Urkunde die Form hatte: ἦλθε εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα. Diese Worte lauten so, als gehörte die Ankunft der Marcellina der nächsten Vergangenheit an, sofern sie als ein allgemein bekanntes Ereigniss eingeführt wird. Demgemäss wird man es für wahrscheinlich halten dürfen, dass die alte Urkunde aus der Zeit des Bischofs Soter stammt, d. h. aus den Jahren 166/7—174/5 (166—174) und später fortgesetzt worden ist bis zum Tode des Eleutherus usw. Wäre sie von Hegesipp verfasst — was jedoch nahezu ausgeschlossen ist —, so wäre sie noch etwas früher anzusetzen.

Über die Glaubwürdigkeit der in der Urkunde für die Bischöfe gemachten Ansätze haben wir im Allgemeinen bereits oben gehandelt. Die zwei Hauptinstanzen gegen sie, 1. dass zur Zeit, als das Buch des Hirten entstand, noch keine monarchische Regierung in der römischen Kirche vorhanden war, 2. dass Tertullian den Valentin (und wohl auch den Marcion) mit dem Bischof Telesphorus zusammenstellt, über beide Eigenthümliches berichtet, und Clemens von Petrus ordinirt sein lässt, also eine andere Tradition verräth,[1]) — sind meines Erachtens nicht zu widerlegen. Die

1) Diese andere Tradition war noch am Ende des 4. Jahrhunderts nicht ausgestorben; s. Hieron. de vir. inl. 15: plerique Latinorum secundum post apostolum Petrum putant fuisse Clementem; sie liegt der pseudoclementinischen Litteratur zu Grunde und ist in Const. App. VI, 46 nachweisbar. Auch als zweiter Bischof wird Clemens gezählt.

Entstehungszeit unserer Urkunde um d. J. 170 z. Z. des Bischofs Soter scheint mir aber noch einer besonderen Beachtung werth. Wahrscheinlich ist sein Vorgänger Anicet der erste monarchische Bischof in Rom gewesen. Ist bereits nach seinem Tode unsere Urkunde abgefasst worden, so gehört sie in die Entstehungszeit des monarchischen Episkopats in Rom hinein oder vielmehr — sie schliesst diese Zeit ab. Nachdem der monarchische Episkopat im strengen Sinne des Wortes gewonnen war, musste sofort das Interesse entstehen, auch die Vergangenheit in seinem Lichte zu betrachten.[1]) Hieran seien einige allgemeinere Erwägungen geknüpft.

F.

Zunächst — mag es mit der Glaubwürdigkeit der ältesten römischen Bischofsliste wie immer sich verhalten — die Thatsache, dass um 170 in Rom eine solche aufgestellt worden ist, und dass man spätestens von da ab begonnen hat, nach römischen Bischöfen zu datiren, ist von höchstem Belang. Noch 50 Jahre später konnte Julius Africanus für Antiochien nur eine fragwürdige Bischofsliste ohne Amtsjahre erhalten; in Bezug auf die alexandrinischen Bischöfe vor Demetrius war er zwar besser gestellt, aber die Liste ist, wie sich zeigen wird, völlig uncontrolirbar. Dass man nach diesen Bischöfen datirt hätte, davon ist vollends nichts bekannt. Die besondere Bedeutung, die der römische Bischof schon frühe erlangt hat, tritt auch an diesem Punkte schlagend hervor. Clemens Alexandrinus datirte die grossen Haeretiker nach den Kaisern; in Rom, in Gallien, in Karthago datirte man sie zu derselben Zeit, ja schon früher, nach den römischen Bischöfen.[2])

Der monarchische Episkopat ist unseres Wissens zuerst in Kleinasien entstanden, keineswegs in Rom. Aber er hat in Rom seine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt. Die Ideen der Succession und Tradition, die ihn erst ausgestaltet haben, sind vornehmlich römische Ideen.[3]) *Ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς*

1) Merkwürdig, dass auch die Grundlegung des Homologumenenkanons in Rom ungefähr auf diese Zeit führt.

2) Nur eine Datirung nach römischen Kaisern und römischen Bischöfen ist mir aus ältester Zeit bekannt, die öfters angeführte Stelle Tertull. de praescr. 30.

3) Auf die schwierige Frage, ob sie adoptirte profan-römische Ideen sind, die jüngst von Tschirn (Ztschr. f. K. Gesch. XII S. 215 ff.) etwas zuversichtlich behandelt worden ist, brauche ich hier nicht einzugehen. Die Beobachtung, dass die innerkirchlichen Bewegungen diese Ideen mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgerufen zu haben scheinen, entscheidet noch nicht für ihren rein kirchlichen Ursprung. Andererseits sind die beigebrachten concreten Analogien aus der römischen Staatsverfassung und aus den sie leitenden Anschauungen nicht durchschlagend. Völlig negativ aber endeten meine Bemühungen, die Aufstellung

παραδόσεως ἡμῶν κανόνα ermahnt der römische Clemens bereit
am Ende des ersten Jahrhunderts [1]), und er hat schon damals di
berühmten Worte geschrieben: *Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν δι
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματο
τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότε
τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδω
καν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένο
ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* [2]) Nicht um die Fortsetzung de
universalen Apostelamtes handelt es sich hier — diese liegt noc
nicht im Gesichtskreis des Clemens, obschon Einige dies irrthüm
lich angenommen haben —, sondern um die apostolische Einsetzun
des Gemeindeamtes und um die apostolische Anordnung seine
regelmässigen Fortsetzung. Aber behauptete man schon am End
des 1. Jahrhunderts in Rom, dass die Einsetzung und regelmässig
Succession des Collegiums der Episkopen auf apostolischem Geset
beruhe, wie nahe musste es liegen, dieses Gesetz ausschliesslic
auf den einen Bischof zu beziehen, nachdem die Mehrzahl de
Episkopen in diesem Einen untergegangen war! Und musste sic
ferner nicht auch die Vorstellung von der Natur des bischöfliche
Amtes von selbst in eben dem Momente ändern, wo es sich zu
monarchischen entwickelt hatte und der vielköpfigen Haeresie gegen-
überstand, die von allen Seiten auf die Gemeinde eindrang? Wa
der Bischof naturgemäss „der Lehrer", als die freien Lehrer zurück-
traten und die Irrlehrer die Gemeinde beunruhigten, so war e
eben der Nachfolger der Apostel, weil der Hüter des apostolische
Erbes. Alle grossen Institutionen der sich zum Katholicismus ent-
wickelnden Christenheit sind aus äusseren Nöthigungen und „ver-
suchten Ideen" entstanden.

Aber wie ist der monarchische Episkopat in Rom entstanden?
Diese Frage bezeichnet an einer besonders wichtigen Stelle de
breiten Graben, der für uns die Urgeschichte der Kirche von de
späteren Zeit scheidet. Kein directes Zeugniss überbrückt ihn [3])

---

einer römischen Bischofsliste und die Datirungen nach Bischöfen irgendwie mi
dem römischen Sacralwesen der Kaiserzeit in Beziehung zu setzen. Der pontife
maximus und die pontifices, die Aufstellung des Kalenders, das geistliche Archiv
die archiva, commentarii, fasti und annales pontificum bieten sich leicht dar
aber man weiss von diesen Einrichtungen sehr wenig, und das Wenige pass
schlecht. Anders liegen die Dinge, wenn man die Entwickelung des römische
Episkopats im 3. und 4. Jahrhundert ins Auge fasst.

1) Ep. ad Cor. I, 7.

2) L. c. 44.

3) Wenig Licht gewähren auch die spärlichen Stellen, die von einem Strei
über die erste Stelle und von Eifersucht sprechen, s. den „Hirten". Merkwürdig
ist der 3. Johannesbrief, v. 9 f.

und es scheint, als seien wir genöthigt, durch „versuchte Ideen" unsererseits die Kluft auszufüllen.

Allein eben der Umstand, dass wir nirgendwo etwas von plötzlicher Umbildung des collegialen Amtes in ein monarchisches hören, giebt einen Fingerzeig in Bezug auf die Entstehung des monarchischen Episkopats. Dieser muss ebenso seine Vorstufe in der Urzeit gehabt haben wie die apostolische Schriftensammlung des neuen Testaments und die apostolische antignostische Glaubensregel. Eben diese Vorstufe muss der Entwickelung des Amtes zur Monarchie grosse Krisen und Erschütterungen erspart, ja sie bereits eingeleitet haben. Das Amt des Episkopen- und Diakonen-Collegiums war in Rom am Ende des 1. Jahrhunderts, mindestens primär, ein cultisches.[1] Justin, den christlichen Cultus in seiner ersten Apologie ungefähr 50 Jahre später schildernd, spricht bereits von dem Vorsteher des Gottesdienstes im Singular, von den betheiligten Diakonen aber im Plural.[2] Wir dürfen also mit Grund vermuthen, dass, als der Gottesdienst feste Formen erhielt und die alten Erbauer der Gemeinde (Propheten und Lehrer) wegstarben, einer der Episkopen mit der Leitung des Cultus betraut worden ist.[3] Der Cultus und das mit ihm verbundene Lehramt, wie sie sich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entwickelten, verlangten eine einzige verantwortliche und leitende Persönlichkeit.[4] Sie wurde der „Bischof" d. h. der „Aufseher." [5] Noch von einer anderen Seite her war gewiss seit Jahrzehnten eine Art von „Monarchie" gegeben. Jedes „Collegium" bedurfte für die äusseren Geschäfte eines Vorstehers (für die Correspondenz, den Verkehr mit Fremden usw.). Die Wandelung ist darin zu sehen, dass mehr und mehr alle Functionen, die inneren (cultisch-pädagogisch-administrativen) und die äusseren, in eine Hand kamen.[6] Das auffallendste Ergebniss dieser Wandelung,

---

1) Clem. Rom. ad Cor. I. 40 f.

2) C. 65—67.

3) Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 2. Aufl. S. 621 f., geht — wohl mit Recht — noch um einen Schritt weiter zurück: „Einen ersten unter den Episkopen hat es wohl von Anfang gegeben, seit die Vorsteher überhaupt ihre feste Stelle bekamen; es ist auch begreiflich, dass die Rechte desselben von selbst gewachsen sind."

4) Weizsäcker legt a. a. O. ausschliessliches Gewicht auf das Lehramt.

5) Entschieden ist damit freilich nicht, ob es nicht in einer grossen Stadt mehrere Leiter gegeben hat.

6) Die Bemerkung im Hirten des Hermas in Bezug auf einen Clemens (Vis. II, 4): *πέμψει Κλήμης εἰς τὰ ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται*, geht vielleicht auf den Presbyter-Bischof und würde in diesem Falle hierher gehören. Auch die Datirung des Hermas, Cerdo, Valentin und Marcion nach Hygin, Pius

die sich in Rom zwischen den Jahren 100 und 150 vollzogen hat war die Ausschliesslichkeit, mit der der alte Name „Bischof“, dei bisher an allen Gliedern des Collegiums gehaftet hatte, nur nocl dem Einen, dem Vorsteher des Gottesdienstes und Lehrer, gewährt wurde. Hier trat also eine offenbare Neuerung ein; die anderei mussten sich mit dem Namen „Älteste“ begnügen, den der Bischo übrigens auch führte. In einer anderen Richtung erscheint zu nächst kein Unterschied: nachdem der Gottesdienst in feste Formei gebracht war, recipirte die römische Kirche wenige Decennieı später den Begriff „sacerdos“. Es war das eine der folgenschwersteı Bereicherungen der Terminologie. Alle, die das Abendmahl segneı durften, wurden so genannt, also der Bischof und die von ihm be auftragten Presbyter. Aber schon Tertullian hat am Ende de: 2. Jahrhunderts den weiteren Fortschritt gewagt und den Bischo im Unterschied von den presbyteri-sacerdotes den „summus sacerdos“ genannt [1]), der doch in fataler Weise an den „summus Haruspex“ und „summus Caeninensis“ erinnern musste. So war auch au diesem Gebiete der Vorrang des Einen terminologisch festgestellt Etwas früher schon ist der Ausdruck „pater“ für den römischen Bischof nachweisbar. [2]) Der Vorgänger des also angeredeten Bischofs Soter, ferner ist um 170 bereits von einem griechischen Collegen mit „μακάριος“ titulirt worden. [3]) Fünfzig Jahre später hat Tertullian den römischen Bischof Kallist in grausamem Spott „pontifex maximus“ genannt. [4]) Er ahnte nicht, dass der Spott einst Wahrheit werden würde.

Es ist in den letzten Ausführungen mit wenigen Strichen nach den lückenhaften Zeugnissen, die wir besitzen, der Versuch ge macht, die allmähliche Entwickelung des monarchischen Episkopats zu schildern. Aber es bleiben doch Räthsel übrig, wenn wir zı der bezifferten römischen Bischofsliste aus der Zeit des Soter zurück kehren. Wie konnte man um 170 eine Bischofsliste für das ganze Jahrhundert aufstellen, das seit dem Tode des Paulus und Petrus

---

und Anicet, in der alten Urkunde (vgl. Irenäus) macht den Schluss nothwendig dass schon Hyginus und Pius in irgend einem Sinne die Spitzen des römischer Klerus zu ihrer Zeit gewesen sind, also etwa ἐπίσκοποι ἐπώνυμοι. Auch au die oben S. 164 mitgetheilte merkwürdige Stelle über Sixtus I. möchte mai sich gern berufen; aber die Notiz ist zu abgerissen.

1) De bapt. 17: Dandi baptismi habet ius summus sacerdos qui est episcopus. Man sieht, dass der Ausdruck noch ungewöhnlich war.

2) Brief der gallischen Confessoren an Eleutherus von Rom (Euseb., h. e V, 4: πάτερ Ἐλεύθερε).

3) Euseb., h. e. IV, 23. Über das „benedictus“ Tertullian's s. oben. Im Jahre 250 nennt ein römisches Schreiben den Cyprian „benedictus Papa“.

4) De pudic. 1; vgl. auch das Prädikat: „apostolicus“.

verlaufen war, und wie war es möglich, den Bischöfen sogar Amtsjahre zuzuweisen?

Ich vermag diese Räthsel nicht zu lösen; aber ich hoffe, etwas zu ihrer Lösung beitragen zu können.

1. Unzweifelhaft ist, dass der, welcher die Liste aufgestellt hat, von der Überzeugung ausging, die römische Gemeinde habe die apostolische Lehre stets treu bewahrt. Um den Nachweis der lückenlosen Überlieferung der Lehre in der Gemeinde war es ihm zu thun (vergl., wie Irenäus die Liste benützt). Dies zeigt sich darin besonders deutlich, dass er das Gemeindeschreiben nach Korinth[1]) und den Hirten des Hermas einerseits, das Auftreten und die Abweisung der Haeretiker andererseits erwähnt hat.

2. Um den Nachweis der Bewahrung des apostolischen Erbes zu führen, musste er zeigen, dass in der Gemeinde niemals ein Bruch mit der Vergangenheit erfolgt, sie niemals von fremden Eindringlingen abhängig geworden sei. Das beste Mittel, um dies zu erweisen, schien die Aufführung einer ununterbrochenen Reihe von Gemeindeleitern zu sein, deren Namen bekannt und hochgeschätzt waren. Dass er die römischen Bischöfe für Nachfolger des Petrus und Paulus oder gar des Petrus allein gehalten hat (im strengen Sinne), lässt sich nicht erkennen, erscheint vielmehr durch die Anlage der Liste eher ausgeschlossen.

3. Einen „Vorsteher" im Gottesdienst, also auch in der Lehre, resp. einen Vorsteher für die äusseren Geschäfte hat es mindestens 40—50 Jahre vor Soter bereits gegeben. Die hervorragende Stellung des Vorstehers hat auch Tertullian, der eine von Irenäus unabhängige Tradition repräsentirt, für die Zeit, da Valentin nach Rom kam, bezeugt. Die Namen Pius, Hyginus, Telesphorus für römische Gemeindevorsteher stehen mithin fest, und die Zeit ihrer Wirksamkeit wird in der Urkunde annähernd richtig angegeben sein. Aber, wie früher bereits gezeigt worden, sie können noch nicht Bischöfe in demselben Sinne, wie Soter und Anicet, gewesen sein. Sie werden (s. o.) z. Th. auch gleichzeitig die Gemeinde geleitet haben; sie mögen in verschiedenen Stadttheilen functionirt haben — wir wissen darüber nichts Sicheres.[2]) Nur das dürfen wir sagen: jene drei

---

1) Dieses Schreiben nicht als Schreiben des Clemens, sondern der Gemeinde.

2) Im 16. Cap. des paulinischen Römerbriefes, dessen Abtrennung vom Briefe m. E. nicht gerechtfertigt ist, werden für Rom mehrere christliche Kreise unterschieden und einer ausdrücklich als „Ecclesia im Hause der Prisca und des Aquila" bezeichnet. Andererseits erscheint die Gemeinde nach dem Briefe doch als eine Einheit. Diesem Zustande wird in späterer Zeit eine Regierung der Gemeinde durch ein einheitliches Collegium entsprochen haben, in welchem die die einzelnen Kreise gottesdienstlich leitenden Episkopen Sitz und Stimme ge-

Männer waren nicht nur Mitglieder des leitenden Collegiums wie andere auch, sondern sie waren Cultusleiter und Lehrer. Primi inter pares mögen sie successive schon gewesen sein; aber eine strenge Succession kann noch nicht stattgefunden haben. Sie wird durch den Hirten des Hermas und durch das, was Tertullian über Telesphorus-Valentin bemerkt, ausgeschlossen. Das Arrangement des Verfassers besteht also wahrscheinlich bereits darin, dass er jene drei in strenge Succession gesetzt hat. Indem er von ihnen aus rückwärts schritt, hat er aus den an sich zuverlässigen Erinnerungen der römischen Gemeinde die Liste „Linus, Anenkletus, Clemens, Euarestus, Alexander, Sixtus" construirt. Clemens bezeugt uns durch seinen Brief, dass er selbst monarchischer Bischof nicht gewesen ist, und dass er diese Institution überhaupt noch nicht gekannt hat. Euarestus, Alexander, Sixtus werden durch den Hirten als monarchische Bischöfe im strengen Sinne ausgeschlossen. Aber woher stammen die Zahlen? Lightfoot giebt selbst die beiden ersten Zahlen (für Linus und Kletus) preis (12 + 12); sie sollten ein Vierteljahrhundert, so gut es ging, überbrücken. Ich weiss in Bezug auf den Ursprung der Zahlen vom Tode des Petrus (64) bis zum Antritt des Telesphorus, resp. des Anicet nichts zu sagen und meine, wir müssen uns hier beim Nicht-Wissen be-

---

habt haben. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass in den verschiedenen Stadttheilen je ein Episkope mit zugeordneten Diakonen in einer gewissen Selbständigkeit fungirt hat. In Angelegenheiten, die die ganze Gemeinde berührten, traten sie dann zu gemeinsamen Berathungen zusammen. Diese Annahme wird durch den bekannten Bericht Justin's (Apol. I, 67) keineswegs ausgeschlossen; denn die Worte fordern nicht die abenteuerliche Erklärung, dass alle Christen Roms und seiner Umgebung in einem Raum zusammenkommen, sondern besagen, dass jeder Christ am Sonntag zu der gottesdienstlichen Versammlung kommt, zu der er gehört. Auch aus dem Briefe des Irenäus (Euseb., h. e. V, 24, 17) lässt sich nicht ableiten, dass es in Rom nur eine Cultusstätte, sondern höchstens, dass es eine hervorragende gegeben hat. Eine Mehrheit gottesdienstlicher Versammlungsplätze in Rom folgt aus den echten Acten des Justin (c. 4). Auf die Frage des Stadtpraefecten Rusticus: *εἰπέ, ποῦ συνέρχεσθε ἢ εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου*, erwidert Justin: *ἐγὼ ἐπάνω μένω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοθίνου βαλανείου καὶ παρὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦτον — ἐπεδήμησα δὲ τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον — (καὶ) οὐ γινώσκω ἄλλην τινὰ συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκείνου.* Als Justin diese Worte sprach, hatte die Gemeinde bereits einen Bischof, und die Leiter der einzelnen gottesdienstlichen Versammlungen mussten sich mit dem Namen „Presbyter" begnügen und erschienen als die vom Bischof Beauftragten. Aber wenn sie sich in früherer Zeit gleich gestanden hatten, so war es für Jemanden, der um 170 eine Liste der monarchischen Bischöfe anlegen wollte, fast unvermeidlich, bei seiner Auswahl auch Bischöfe nach einander aufzuführen, die theilweise neben einander gewirkt hatten.

scheiden. Die Personen, welche der Verf. aufgeführt hat, sind gewiss sämmtlich hervorragende Männer unter den römischen Vorstehern gewesen, und auch die Zeit, die er ihnen angewiesen hat, wird ungefähr mit der Zeit ihrer kirchlichen Thätigkeit stimmen, wie das in Bezug auf Clemens offenbar ist. Mehr lässt sich nicht sagen. Gewiss aber ist, dass die Succession der Zahlen und die pünktliche Ausfüllung des Jahrhunderts vom Tode der Apostel bis zum Antritt Soter's ein Arrangement ist, im heissen Kampf mit der Haeresie unternommen, nicht ohne geschichtliche Kunde ausgeführt, aber im Einzelnen doch so unzuverlässig, wie der Grundgedanke es ist — die ununterbrochene Succession monarchischer römischer Bischöfe von Linus an. Dagegen stehen wir von Anicet an bis Urban auf festem Boden. Sehr bemerkenswerth ist es endlich, dass der, der unter Soter die Urliste entwarf, das Todesjahr des Petrus als das Jahr 64 bezeugt; denn von diesem Jahr an, wie wir gezeigt haben, geht die Zahlenrechnung.

Wie ist es denkbar, dass ein so kühnes Unternehmen, die Vergangenheit zu übermalen, Glauben gefunden und sich durchgesetzt hat? In dieser Frage wiederholt sich nur das alte Problem, welches der Historiker überall antrifft: wie kann sich überhaupt eine künstliche Tradition in Bezug auf die nächste Vergangenheit einbürgern, da doch stets am Anfang noch Zeugen vorhanden sind, die es besser wissen müssen? Die Antwort lautet, dass die Bedingungen für die Einbürgerung künstlicher Traditionen überall da gegeben sind, wo 1. das forum publicum sich ändert, 2. die Stimmungen, Ideale und Ziele neue werden, 3. die Situation es erfordert, das Neue unter den Schutz des Alterthums zu stellen, und 4. die neuen Gedanken und Institutionen wirklich irgendwie an die alten, als seien sie mit ihnen identisch, angeknüpft werden können. Alle diese Bedingungen treffen für die Zeit von 150 bis 190 in Bezug auf die Kirche zu. 1. Das forum publicum, welches früher die Gemeinde selbst war, wird der Klerus, 2. aus den alten zum Theil naiv-religiösen, eschatologischen und enthusiastischen Stimmungen und Idealen tritt das Ideal der rechten Lehre beherrschend hervor, und auch die Stellung der Gemeinden zur Welt wird allmählich eine andere, 3. der Kampf mit der vielköpfigen Haeresie hatte nur Aussicht auf Erfolg, wenn man den eigenen Besitz als die apostolische Überlieferung darthun konnte, 4. die kurzen Bekenntnissformeln der alten Zeit konnten als Basis und Compendium der neuen Lehre, die längst begonnenen Schriftensammlungen als das immer vorhandene Neue Testament, die alten, hier und da gewagten Logosspeculationen als apostolische Zeugnisse für die neu zu bildende Christologie gelten. In derselben Weise muss das aus-

gezeichnete Wirken der Episkopen in der Zeit von 90 bis 160/170 und die hohe Bedeutung, die diese Vorsteher damals schon in den Augen der Gemeinden gewonnen hatten, die Möglichkeit geboten haben, sie nachträglich mit Prädicaten und Rechten auszustatten, die sie im Leben noch nicht besessen hatten — ohne dass man in weiten Kreisen das Hysteron-Proteron empfand. Die Legende vom uralten, von den Aposteln eingesetzten Episkopat ist ein Beweis, dass die alten Episkopen wirklich die Hirten der Gemeinden gewesen sind, bevor sie noch monarchische oder gar apostolische Rechte besassen. Die fingirten Bischofslisten zeigen also zunächst nicht die „Herrschsucht" des Klerus, sondern sie zeigen, dass die Leiter der Gemeinden in ältester Zeit ihre Pflicht gethan haben, ja mehr als ihre Pflicht. Die Legende, indem sie sich ohne erheblichen Widerspruch durchsetzte, krönte den Stand in der Kirche, der am meisten gearbeitet hatte, und sie krönte zuerst die Bischöfe, die ihre Sorge weit über die Grenzen der eigenen Gemeinde ausgedehnt hatten — die römischen Bischöfe.

Muss die volle Historicität der Liste von Petrus bis Pius in Abrede gestellt werden, so verdient sie doch bereits in den Episkopaten, die zwischen Pius und Pontian liegen (Anicet, Soter, Eleutherus, Victor, Zephyrin, Calixt, Urban) allen Glauben. Gewiss ist sie Episkopat für Episkopat weitergeführt worden. Soweit wir ihre Zahlen controliren können — was freilich nicht bis aufs Jahr möglich ist —, sind Einwendungen schlechterdings nicht zu erheben. Ich vermag hier die Untersuchung nicht weiter zu führen, als sie von Anderen schon geführt ist, und muss mich daher damit begnügen, vom festen Datum für die Resignation des Pontian rückwärts zu rechnen (28. Sept. 235, darnach Tag seines Antritts: 21. Juli 230) und die bereits oben S. 158 abstrahirten Daten zu wiederholen:

Anicet 155 (154. 156).
Soter 166 (165. 167).
Eleutherus 174 (173. 175).
Victor 189 (188. 190).
Zephyrin 198 (199).
Calixt 217/8.
Urban 222.

Es erübrigt noch, die Liste von Petrus bis Calixt nach den Amtszeiten und nach den von Africanus (s. S. 124 ff.) gegebenen Kaisergleichzeitigkeiten zu vergleichen:

Petrus † 64 [Petrus Claudius II = 42/3, † Nero XIV = 67/8]

Antritt:	(Linus 64)	[Linus Nero XIV = 67/8]
„	(Anenkletus 76)	Anenkletus Titus II = 80/1
„	(Clemens 88)	Clemens Domitian XII = 92/3
„	(Euarestus 97)	Euarestus Traian. III (II) = 100/1 99/100
„	(Alexander 105)	Alexander Traian. XII = 109/10
„	(Sixtus 115)	Sixtus Hadrian. III = 119/20
„	(Telesphorus 125)	Telesphorus Hadrian. XII = 128/9
„	(Hyginus 136)	Hyginus Pius I = 138/9
„	(Pius 140)	Pius Pius V = 142/3
„	Anicet 155 (154. 156)	Anicet Pius XX 157/8
„	Soter 166 (165. 167)	Soter Aurel. IX = 169/70
„	Eleutherus 174 (173. 175)	Eleutherus Aurel. XVII = 177/8
„	Victor 189 (188. 190)	Victor Commod. X = 189/90
„	Zephyrinus 198 (199)	Zephyrinus Sever. IX = 201/2
„	Calixt 217/8	Calixt Elagab. I = 218

Der hier vorliegende Thatbestand ist folgender: die Amtszeiten-Liste führt, wie schon oben bemerkt worden ist, von 217/8 pünktlich auf d. J. 64 als Todesjahr des Petrus zurück; dagegen die Kaisergleichzeitigkeiten-Liste auf d. J. 67 als Todesjahr des Petrus. Da diese Kaisergleichzeitigkeiten von Africanus stammen, so ist doch sehr wahrscheinlich — Eusebius freilich hat weder in der Chronik noch in der KGesch. dies betont, wohl aber Hieronymus —, dass bereits Africanus den Ausgangspunkt der Liste beim Jahr 67 als Todesjahr des Petrus genommen hat. Hat er das gethan, so gehört doch wohl die Angabe „Claudius II" für die Ankunft des Petrus in Rom ihm an (was ich oben zweifelhaft gelassen habe); denn die Bestimmung des Todesjahrs des Petrus auf d. J. 67 ist nicht anders zu erklären, als durch die Berechnung, die 12 Jünger seien 12 Jahre nach der Auferstehung in Jerusalem geblieben, und dann sei Petrus 25 JJ. in Rom gewesen (30 + 12 + 25 = 67). Dass aber die ursprüngliche Aufstellung einer Bischofsliste in Rom n i c h t das Jahr 67 als Todesjahr des Petrus und somit n i c h t einen 25 jährigen Aufenthalt desselben in Rom vorausgesetzt hat, scheint mir aus ihren Zahlen und aus den Schwierigkeiten, die Africanus gehabt hat, diese Zahlen bis zu dem Endpunkt 218 zu vertheilen, offenbar zu sein. Bestätigt aber wird das durch Irenäus, der offenbar Petrus weder als römischen Bischof zählt, noch einen 25 jährigen Aufenthalt desselben in Rom kennt. Also ist die Tendenzlegende, Petrus sei 25 Jahre in Rom gewesen (und demgemäss i. J. 67 gestorben), in Rom unter Victor oder Zephyrin aufgekommen. Sie bedeutet die z w e i t e Stufe in der Bildung der römischen Bischofs-

legende nach der Aufstellung der Bischofsliste unter Soter.[1]) Die dritte Stufe ist durch die Fabeleien über die ältesten römischen Bischöfe im Liber Pontificalis bezeichnet und die vierte durch Pseudoisidor. Die römischen Kaisergleichzeitigkeiten des Africanus haben also neben den Amtszeiten nicht nur keinen selbständigen Werth — das sahen wir schon oben —, sondern sie sind auch, relativ beurtheilt, falsch, da die meisten unter ihnen um 3—4 JJ. zu weit hinuntergehen.

6) Chronologie der alexandrinischen Bischöfe.

Ich habe oben S. 124 ff. festgestellt, in welcher Form Julius Africanus die alexandrinische Liste gegeben hat (Kaisergleichzeitigkeiten), und dass er bereits dieselbe Liste (bis zum Antritt des Demetrius) vorgefunden hat, die Eusebius, um 6 Episkopate vermehrt, mittheilt. Diese Liste habe ich S. 138 f. hergestellt. Da Africanus seine Kaisergleichzeitigkeiten nach ihr ermittelt hat, so sind diese für uns ohne Werth. Die Liste lautete: Anianus 22 JJ., Abilius 13, Cerdo 11, Primus 12, Justus 11, Eumenes 13, Marcus 10, Celadion 14, Agrippinus 12, Julianus 10, Demetrius 43, Heraklas 16, Dionysius 17, Maximus 18, Theonas 19, Petrus 12. Dass die sechs letzten Regierungszeiten mindestens annähernd richtig überliefert sind, unterliegt wohl keinem Bedenken. Sie lassen sich auch z. Th. controliren. Es stehen uns dafür sofort folgende Hülfsmittel zu Gebote: 1) Von Eutychius und im Synaxarium des Kopten wird gesagt, (s. o. S. 107), dass Demetrius und Victor v. Rom gleichzeitig gewesen seien; also ist Demetrius bereits innerhalb der JJ. 189—199 Bischof gewesen. 2) Nach Euseb's KGesch. siedelte Origenes im 10. Jahr des Alexander nach Cäsarea über, *οὐκ εἰς μακρόν* starb Demetrius und wurde Heraklas Bischof. 3) Nach derselben Quelle wurde Dionysius von Alexandrien im 3. Jahr des Philippus, Maximus von Alexandrien im 12. Jahr des Gallienus Bischof. 4) Nach Euseb's KGesch. (VII, 30) ist das Schreiben der grossen antiochenischen Synode (gegen Paul von Samosata) bereits an Maximus gerichtet gewesen (die Urkunde selbst liegt bei Euseb vor); von Dionysius Alex. aber heisst es, dass er zu einer der Synoden (die erste ist augenscheinlich gemeint) geladen worden ist, die in Antiochien gegen Paul gehalten wurde, sich aber mit seinem Alter entschuldigte (VII, 27) und während des Streits starb (VII, 28). 5) Nach Hieronymus' Chronik ist Petrus von Alexandrien im 9. Jahr der Verfolgung gestorben, und nach Euseb's KGesch. VII, 33 ist er vor der Verfolgung nicht ganz 3,

1) Dass sie ein Erzeugniss des Africanus ist, ist doch ganz unwahrscheinlich.

nach derselben also 9 JJ. Bischof gewesen. (Nach der Chronik des Eusebius [s. o. S. 140 ff.] fallen die Antritte des Heraklas Alexander VIII (IX), Dionysius Philippus IV, Maximus Gallienus XI, Theonas Probus VI, Petrus Dioclet. XIX).

Gehen wir nun vom Tode des Petrus (wahrscheinlich Nov.) 311 aus, so folgt nach der alexandrinischen Liste:

Petrus 300 (Sommer)—311.	Dionysius 246/7—263/4.
Theonas 281/2—300.	Heraklas 230/1—246/7.
Maximus 263/4—281/2.	Demetrius 187/8—230/1.

Durch die Abrundung der Zahlen auf ganze Jahre sind voraussichtlich hier gewisse Fehler vorhanden. Es fragt sich, wie gross dieselben sind. Die Control-Angabe über die Gleichzeitigkeit des Demetrius und Victor, obgleich sie den Ansatz für Demetrius im Allgemeinen bestätigt, führt uns nicht weiter. Dagegen sind die vier Ansätze sub 2), 3) u. 4) in Euseb's KGesch. sehr werthvoll; denn Eusebius bringt sonst in diesen Abschnitten seiner KGesch. keine bestimmten Kaiserjahre. Daher haben die hier gebotenen doppelten Anspruch auf besondere Beachtung und haben das Präjudiz vor denen in der Chronik für sich, mit denen sie nicht ganz zusammenstimmen.

KGesch.	Chronik
Heraklas: bald nach Alexander X = 231/2	Alexander VIII (IX) = 229/30 (230/1).
Dionysius: Philippus III = 246/7	Philippus IV = 247/8
Maximus: Gallienus XII = 264/5 [1]	Gallienus XI = 263/4

Vergleichen wir diese Ansätze mit den oben berechneten, so kommen sie sich sehr nahe; aber es finden sich kleine Differenzen, die womöglich zu beseitigen sind.

Was zunächst den Antritt des Heraklas betrifft, so waltet auch noch der Unterschied zwischen der Chronik und der KGesch., dass jene den Amtsantritt des Heraklas zwei JJ. vor des Origenes Exodus nach Cäsarea setzt, während die KGesch. ihn gleich nach dem Exodus erfolgen lässt. Man muss hier der KGesch. Glauben schenken, da sie sich (VI, 26) ganz präcis ausdrückt: *ἔτος δ' ἦν τοῦτο δέκατον τῆς δηλουμένης ἡγεμονίας, καθ' ὃ τὴν ἀπ' Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισάρειαν ὁ Ὠριγένης ποιησάμενος, Ἡρακλᾷ τὸ τῆς κατηχήσεως τῶν αὐτόθι διδασκάλιον καταλείπει. οὐκ εἰς μακρὸν δὲ καὶ Δημήτριος ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος τελευτᾷ,*

1) Valerian und Gallienus waren nachweisbar schon am 22. Octob. 253 Kaiser.

ἐφ' ὅλοις ἔτεσι τρισὶ καὶ τεσσαράκοντα τῇ λειτουργίᾳ διαρκέσας· διαδέχεται δ' αὐτὸν ὁ Ἡρακλᾶς. Origenes ist also zwischen März 231 u. 232 nach Cäsarea übergesiedelt, und Heraklas ist 231/2 Bischof geworden. Läge ein ganzes Jahr oder mehr zwischen der Übersiedelung und dem Antritt des Heraklas, so hätte das Eusebius gesagt. Demgemäss ist der Amtsantritt des Demetrius 188/9 anzusetzen. Jener Ansatz wird einigermassen bestätigt durch Euseb., h. e. VI, 23, 3 f. Dies ist nämlich eine der sehr seltenen Stellen (s. o. S. 8. 14), wo sich *καθ' οὓς* in der KGesch. Euseb's nicht auf Kaiser, sondern auf Bischöfe bezieht. In solchen Fällen liegt eine Quelle bei Eusebius vor. Er schreibt: *Οὐρβανὸν ἐπισκοπεύοντα τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ἔτεσιν ὀκτὼ διαδέχεται Ποντιανός, τῆς δ' Ἀντιοχέων μετὰ Φίλητον Ζεβῖνος, καθ' οὓς Ὠριγένης ἐπειγούσης χρείας ἐκκλησιαστικῶν ἕνεκα πραγμάτων ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στειλάμενος τὴν διὰ Παλαιστίνης πρεσβυτερίου χειροθεσίαν ἐν Καισαρείᾳ πρὸς τῶν τῇδε ἐπισκόπων ἀναλαμβάνει.* Nicht vor dem J. 230/1 also hat Origenes seine Reise nach Griechenland angetreten, wenn sie unter Pontian erfolgt ist (von Zebinus sehe ich ab, da wir seine Chronologie noch nicht kennen). Dass sie unter diesem erfolgt ist, ist als positive Nachricht anzunehmen. Wie es sich also auch immer mit der Reise nach Griechenland zu der definitiven Übersiedelung nach Cäsarea verhalten mag — das Jahr 229 und die erste Hälfte von 230 ist für die Übersiedelung jedenfalls ausgeschlossen, und nichts spricht dagegen, dass sie, wie die KGesch. angiebt, März 231/2 erfolgt ist, Heraklas also entweder noch 231 oder Anfang 232 Bischof geworden ist. Für den Tod des Heraklas und den Amtsantritt des Dionysius ist damit (da Heraklas 16 JJ. regiert hat) das Jahr 247/8 gegeben.[1]) So berechnet die Chronik. Allein die ausdrückliche Angabe des Euseb in der KGesch. „Philippus III" = 246/7 lässt sich auch noch halten, und sie ist deshalb zu bevorzugen. Dionysius ist demnach wahrscheinlich i. J. 247 Bischof geworden. Dass er es noch einige Zeit nach d. J. 259/60 war (Dionysius, Bischof von Rom, wurde es am 22. Juli 259), steht aus seiner Correspondenz mit seinem römischen Namensvetter fest. Dass er es im J. 268 nicht mehr war, folgt aus dem Synodalschreiben der letzten antiochenischen Synode gegen Paul (diese Synode kann spätestens i. d. J. 268 fallen; denn ihr Schreiben richtet sich an Dionysius von Rom u. Maximus von Alexandrien; Dio-

1) Dass Heraklas nicht mehr die Verfolgung des Decius erlebt hat, steht nach Euseb., h. e. VI, 40 fest. Da er nach VI, 3, 2 der zweite Schüler des Origenes gewesen ist, ist er schwerlich später geboren als dieser; denn Origenes fing als Jüngling zu lehren an (im 18. Jahr, s. VI, 3, 3).

nysius v. Rom aber ist am 26. Dec. 268 gestorben). Dionysius von Alexandrien ist demnach sicher zwischen 260 und 268 gestorben; aber er hat auch noch das Toleranzedict des Gallienus in seiner Anwendung auf Ägypten erlebt (das Edict ist an ihn gerichtet, h. e. VII, 13) u. darnach (VII, 23) also geschrieben: *καί μοι πάλιν τὰς ἡμέρας τῶν βασιλικῶν ἐτῶν ἔπεισι σκοπεῖν. ὁρῶ γὰρ ὡς ὀνομασθέντες μὲν οἱ ἀσεβέστατοι μετ' οὐ πολὺ γεγόνασιν ἀνώνυμοι, ὁ δὲ ὁσιώτερος καὶ φιλοθεώτερος ὑπερβὰς τὴν ἑπταετηρίδα, νῦν ἐνιαυτὸν ἔνατον διανύει, ἐν ᾧ ἡμεῖς ἑορτάσωμεν.* Das 9. Jahr des Gallienus ist das Jahr 261/2. Also ist Dionysius sicher zwischen 262 u. 268 gestorben. Dies lässt sich ohne Rücksicht auf die ihm in der Liste zugewiesenen Amtsjahre feststellen. Diese (17) führen aber auf das J. 263/4 (eine Möglichkeit besteht für 265). Das entspricht fast genau dem Ansatze des Eusebius in der KGesch., Dionysius sei im 12. Jahr des Gallienus gestorben; denn das ist das Jahr 264/5. Somit war die Synode gegen Paul, zu der er eingeladen wurde, die erste und nicht die letzte. Da der Amtsantritt des Petrus in der Mitte des J. 300 feststeht, so haben wir für die beiden noch übrigen Episkopate des Maximus u. Theonas 36 (resp. 35) JJ. zur Verfügung. Die Liste giebt ihnen aber zusammen 37 JJ. Hieraus wird das J. 264 für das Todesjahr des Dionysius noch einmal wahrscheinlich. Maximus ist nach 18jähriger Regierung im J. 282 (oder 281) gestorben. Hiernach ist die alexandrinische Liste in ihrer zweiten kürzeren Hälfte also zu gestalten:

Demetrius 188/9 [1])—231 (vielleicht 232).
Heraklas 231 (232)—247 (vielleicht 248).
Dionysius 247 (248)—264 (vielleicht 265).
Maximus 264 (265)—282 oder 281.
Theonas 282 (oder 281)—300 Sommer.
Petrus 300 Sommer—(Nov.) 311.

Mit der wünschenswerthen Helligkeit, in der diese 6 letzten alexandrinischen Episkopate uns somit erscheinen, contrastirt das völlige Dunkel, welches über den 10 ersten liegt, in traurigster Weise. Auch die Kaisergleichzeitigkeiten des Julius Africanus und die Zuordnungen zu römischen Bischöfen, die Eusebius in der KGesch. vorgenommen hat, helfen uns gar nichts. Es fehlt schlechterdings jede begleitende Tradition. Von einer

---

1) Das *νεωστί* des Eusebius (h. e. VI, 2, 2) in dem Satze: *Δέκατον μὲν γὰρ ἐπεῖχε Σεβῆρος τῆς βασιλείας ἔτος* (als die Verfolgung ausbrach), *ἡγεῖτο δὲ Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς λοιπῆς Αἰγύπτου Λαῖτος, τῶν δὲ αὐτόθι παροικιῶν τὴν ἐπισκοπὴν νεωστὶ τότε μετὰ Ἰουλιανὸν Δημήτριος ὑπειλήφει*, ist somit nicht richtig. Demetrius war schon 14 Jahre Bischof.

solchen kann im Ernste nicht die Rede sein, wenn es im koptischen Synaxarium (s. o. S. 96) heisst, dass „Marcus" (der 7. Bischof von Alexandrien) „100 JJ. nach der Himmelfahrt und 10 JJ. nach der zweiten Zerstörung von Jerusalem Bischof geworden sei und 9 JJ. und einen Bruchtheil regiert habe". Erstlich ist die Angabe widerspruchsvoll; zweitens ist es nicht unmöglich, dass eine Verwechselung mit Marcus, Bischof von Jerusalem, vorliegt; drittens ist auf eine so späte Angabe überhaupt kein Verlass, wenn nicht besondere Umstände für sie sprechen.[1]) Auch die Angabe im Chronographeion (s. o. S. 96), dass der Episkopat in Alexandrien im 7. Jahr Nero's begonnen habe, ist natürlich werthlos; er ist einfach aus der überlieferten Liste der Amtsjahre abstrahirt resp. aus Euseb's Chronik abgeschrieben. Zählt man nämlich die Jahre der 10 ersten Bischöfe zusammen (bis zum Amtsantritt des Demetrius), so erhält man 128 JJ. Zieht man diese vom J. 189 als dem Antrittsjahr des Demetrius ab, so ergiebt sich das Jahr 61 = Nero VII/VIII, und Nero VII hat auch der Armenier für den Amtsantritt des Anianus (Hieron. Nero VIII; ebenso die KGesch.). Das Chronographeion irrt nur, wenn es schreibt: *ζ ἔτει Νέρωνος οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἀρχὴν ἔλαβον, ὧν πρῶτος Μάρκος*; vielmehr führt die Rechnung auf den Antritt des Anianus. Also hat der Verfasser des Chronographeion die Berechnung übernommen, aber nicht selbst nachgerechnet. Das Einzige, was sich zum Lob der Liste sagen lässt, ist, dass sie nicht den Petrusschüler Marcus als den ersten Bischof gezählt hat. Julius Africanus, der uns zuerst die Liste vorführt, hat den Anianus den ersten Bischof von Alexandrien genannt. Dass Julius Africanus nicht selbst der Verfasser der Liste ist, habe ich oben bewiesen. Hätte er keine Zeitangaben über die älteren alexandrinischen Bischöfe besessen, so hätte er sie so behandeln müssen, wie er die antiochenischen behandelt hat. Das hat er nicht gethan; also waren ihm Zahlen überliefert. Auf eine verlockende Hypothese, diese Zahlen zu erklären, habe ich oben (S. 138 f.) hingewiesen; aber ich habe zugleich bemerkt, dass ich sie nicht mehr empfehle. Wir können in Bezug auf den Ursprung und Werth der Angaben über die 10 ersten alexandrinischen Bischöfe und ihre Amtszahlen nur sagen: „ignoramus", wahrscheinlich auch „ignorabimus". Der einzige bittere Trost, den wir bei solchem Bekenntniss haben, ist, dass wir nicht nur von den Bischöfen Alexandriens, sondern auch von der KGe-

1) Nicht minder unbrauchbar ist die andere Angabe des Synaxariums, Sabellius (= Abilius) habe sein Amt 35 JJ. nach der Himmelfahrt im 5. Jahr Domitian's angetreten(!). Das 5. Jahr Domitian's stammt aus Euseb's Chronik (Arm.: Domit. III, Hieron.: Domitian IV, so auch die KGesch.).

schichte Alexandriens vor Demetrius fast nichts wissen: in ein chronologisches Fachwerk von alexandrinischen Episkopaten des 2. Jahrhunderts — wenn wir es besässen — könnten wir nur sehr Weniges einstellen. [1])

---

1) Eine Aussicht, die Abfassung der alexandrinischen Bischofsliste 40—50 Jahre über Africanus hinaufführen zu können, scheint sich zu eröffnen durch Malalas. Dieser Chronograph citirt nämlich an neun Stellen den „sehr weisen Chronographen Theophilus" (ed. Dindorf): p. 29, 4 für das Schicksal der Jo, p. 59, 17 für die späteren ägyptischen Könige, p. 85, 9 für Demokrit, p. 157, 20 für Cyrus und Krösus, p. 195, 20 für eine Berechnung der JJ. von Adam bis Alexander den Grossen, p. 220, 17 für Kleopatra, p. 228, 18 für das Datum der Geburt Christi nach Jahren Adams, p. 252, 16 für Simon Magus, Petrus, Euodius, Ignatius, Marcus Ap., Anianus (jedoch scheinen nur folgende Worte auf Theophilus zurückgeführt zu werden: *συνέβη δὲ ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις τελευτῆσαι καὶ Μάρκον τὸν ἀπόστολον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ μεγάλῃ, ἐπίσκοπον καὶ πατριάρχην· καὶ παρέλαβε τὴν ἐπισκοπὴν παρ' αὐτοῦ Ἀνιανός, μαθητὴς αὐτοῦ, καθὼς ὁ σοφὸς Θεόφιλος ὁ χρονογράφος συνεγράψατο*), p. 428, 13 sq. endlich für die zwischen Adam und Justinian verflossenen Jahre. An 7. u. 9. Stelle sind neben Theophilus die Chronographen Clemens und Timotheus genannt. Die zweimalige Zusammenstellung mit Jenem, dem Alexandriner (p. 228, 18 u. 428, 13) legt es nahe, dass Theophilus Antiochenus gemeint ist; aber mindestens ebenso möglich ist, dass Malalas, der häufig gefälschten Berichten folgt und die verworrensten Mittheilungen macht, einen anderen Schriftsteller, und zwar einen sehr viel späteren meint resp. mit dem Antiochener verwechselt. (So Dindorf, l. c. p. L sq. Das dort mitgetheilte Fragment aus der Schrift eines Hesychius, in welchem die *θεοφιλέστατοι χρονογράφοι* Clemens, Theophilus, Timotheus genannt werden, ist aus Malalas abstrahirt.) Wäre der Theophilus der antiochenische Bischof, so würde er Marcus als Stifter, Anianus als 1. Bischof der alexandrinischen Gemeinde bezeichnen und bezeugte somit die alexandrinische Bischofsliste. Allein so wie die Worte lauten — in ihnen wird Marcus selbst als „Bischof und Patriarch" bezeichnet —, können sie unmöglich von Theophilus herrühren. Auch die Berechnungen der Zeiten nach Jahren Adams sind auffallend, um von der Rechnung bis Justinian zu schweigen. Waltet also auch bei Malalas eine Erinnerung an den alten Chronographen Theophilus, resp. an dessen Werk *περὶ ἱστοριῶν*, so lässt sich doch nicht mehr sagen, was diesem Werk entstammt. Zahn (Forschungen II S. 6) urtheilt ähnlich, meint aber, der Theophilus des Malalas sei höchst wahrscheinlich der antiochenische, und verweist darauf, dass auch das Chronic. pasch. (ed. Bonn. p. 75) den Theophilus in Bezug auf Solches citire, was in den BB. ad Autol. nicht steht, und zwar in Bezug auf Sagen, die an Antiochien geknüpft sind. — Eine Chronologie der Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule würde, wenn sie pünktlich aufgestellt werden könnte, die Chronologie der alexandrinischen Bischöfe stützen können. Allein wir besitzen nur eine, aus Philippus Sidetes' „Christlicher Geschichte" [nicht aus dem 24. Buch, sondern aus einem nicht näher zu bestimmenden Buch dieses Werkes, s de Boor, Ztschr. f. KGesch. Bd. VI S. 487, Texte u. Unters. IV H. 2 S. 167. 184] geschöpfte, in dem Cod. Barocc. 142 erhaltene, von Dodwell (Dissertat. in Iren. App. 488) veröffentlichte Notiz über die Reihenfolge der Lehrer, und diese ist unzuverlässig, da sie mit Athenagoras beginnt und den Pantänus nach Clemens stellt.

7) Chronologie der antiochenischen Bischöfe.

A) Die erste Hälfte der Liste bis Philetus.

Es ist oben S. 119 ff. 124 ff. bewiesen worden: 1) dass Africanus nur eine Namenliste der antiochenischen Bischöfe bis Maximinus ohne Zahlenangaben besessen hat, 2) dass er diese nach folgendem Schema an die römischen Bischöfe und ihre Kaisergleichzeitigkeiten einfach angereiht hat:

Claud. 2/3: Petrus = Euodius
Nero 14: Linus = Ignatius
[Traian.]? [Tod des Ignatius; Heron]
Traian. 12: Alexander
Hadrian. 12: Telesphorus = Cornelius
Pius 5: Pius = Eros
Aurel. 5: Soter = Theophilus
Aurel. 17: Eleutherus = Maximinus.

Bevor wir weiter gehen, ist zu ermitteln, was über den Amtsantritt des Heron resp. den Tod des Ignatius bei Africanus gestanden hat. Das Datum, welches in der Chronik steht, durchbricht den Schematismus der Liste, indem Heron nicht einem römischen Bischof gleichgestellt ist. Hat Eusebius selbst den Durchbruch vorgenommen, oder fand er ihn bereits bei Africanus? Nur das Erstere scheint mir wahrscheinlich zu sein. Hätte nämlich Africanus bereits das Schema durchbrochen und dem Tod des Ignatius (damit dem Antritt des Heron) ein bestimmtes Datum gegeben, so würde schwerlich in Euseb's Chronik der Tod des Ignatius so vermerkt sein, wie wir ihn dort vermerkt lesen. Er bildet nämlich gar keine eigene Eintragung, sondern in einem längeren Excurs über die trajanische Verfolgung, der nicht an ein bestimmtes Datum angeknüpft, sondern lediglich sub Traiano gestellt ist, wird nach dem Martyrium des Simeon von Jerusalem und vor Erwähnung des Pliniusbriefs Ignatius als Opfer der Verfolgung vermerkt. Das ist die Weise des Eusebius. So hat er es auch bei Hadrian gemacht, wo er in einer zusammenfassenden Erörterung Quadratus, Aristides und den Brief an Fundanus ohne bestimmtes Datum sub Hadriano gestellt hat, und ebenso bei M. Aurel, wo er ebenfalls ohne bestimmtes Datum das Martyrium des Polykarp und der Lugdunenser in einer Eintragung zusammengestellt hat. Wir haben also keine Gewähr, in der Eintragung des Martyriums des Ignatius sub Traiano — mehr sagt die Chronik nicht — bei Eusebius eine Überlieferung des Africanus zu erkennen. Ja man wird noch einen

Schritt weiter gehen dürfen. Hätte Eusebius den Amtsantritt des Heron (und damit den Märtyrertod des Ignatius) bei Africanus zu irgend einem trajanischen Datum vorgefunden, so hätte er es nicht nöthig gehabt, in seiner Chronik bei Heron seine bisherige Weise, die antiochenischen Bischöfe in besonderen Eintragungen anzumerken, aufzugeben und sich damit zu begnügen, innerhalb eines Excurses über die trajanische Verfolgung den Amtsantritt des Heron anzumerken. Das weist doch deutlich darauf hin, dass er in seiner Quelle hier eine Angabe fand, die er zu controliren vermochte und als falsch beurtheilte. Also ist es sehr wahrscheinlich, dass Africanus den Amtsantritt des Heron nicht unter Trajan gestellt hat, sondern den kunstlosen Schematismus seiner römisch-antiochenischen Liste einfach beibehalten hat (unbekümmert um den Tod des Ignatius), so dass Heron neben Anenkletus oder Clemens zu stehen kam. Da nun Eusebius zu wissen glaubte, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden, so musste er diese Gleichzeitigkeit sprengen, war aber gewissenhaft genug, nicht ein bestimmtes Jahr Trajan's anzugeben, sondern begnügte sich damit, bei der trajanischen Verfolgung zu bemerken, dass Ignatius einer ihrer Märtyrer geworden sei. Haben wir so richtig erklärt, so lässt sich die Überlieferung über die Zeit des Märtyrertodes des Ignatius nicht über die Zeit des Eusebius hinaufführen, wenigstens nicht mit Sicherheit, man müsste denn in der Angabe des Origenes (hom. 6 in Luc.): *καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται — τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχεσάμενον*, eine Bestätigung der Zeitangabe Euseb's erblicken, was allerdings möglich ist, indess doch nicht entschieden werden kann. Alle anderen „Zeugnisse" über die Zeit des Todes des Ignatius sind von Eusebius, resp. von den nacheusebianischen werthlosen Märtyreracten abhängig.

Nach diesem Excurs kehren wir zur antiochenischen Liste zurück. Hat Africanus nur Namen besessen und diese Namen ganz schematisch der Succession der römischen Bischöfe angeschlossen, so folgt, 3) dass die Kaisergleichzeitigkeiten für die antiochenischen Bischöfe ohne jeden Werth sind (die Ansätze in den nacheusebianischen Listen der antiochenischen Bischöfe sind aber erst recht ohne Werth, weil man die Amtszeiten hier einfach aus Euseb's Chronik abstrahirt hat, s. oben S. 105 ff.); 4) dagegen sind die Angaben des Africanus für die drei dem Maximinus folgenden Bischöfe werthvoll, erstlich, weil sie nicht mehr zu römischen Bischöfen gesetzt sind, zweitens, weil diese Bischöfe bereits der Zeit des Africanus ganz nahe stehen (Commod. 11: Serapion; Caracalla 1:

Asclepiades; Macrin. 1: Philetus); 5) ergiebt sich, dass Eusebius in der Chronik die Ansätze des Africanus — mit Ausnahme des Ansatzes für den Tod des Ignatius — einfach übernommen, daneben aber eine Liste mit den Amtszeiten der antiochenischen Bischöfe — mindestens für diesen Theil — nicht besessen hat, da er Amtszeiten nicht nennt (während er das bei den römischen und alexandrinischen Bischöfen thut); 6) ist darauf aufmerksam zu machen, dass Eusebius in der KGesch. die ganze antiochenische Erbschaft des Africanus über Bord geworfen hat, einschliesslich der drei Kaiserjahre für Serapion, Asclepiades, Philetus, indessen doch bekundet hat, dass er diesen drei letzten Ansätzen nicht ebenso misstraute, wie den vorhergehenden. Was lässt sich nun über die 10 ersten antiochenischen Bischöfe ermitteln? 1) Zur Zeit des Origenes hat eine Überlieferung bestanden, dass der zweite antiochenische Bischof Ignatius in Rom in einer Verfolgungszeit den wilden Thieren vorgeworfen worden sei; Eusebius berichtet uns, dass das unter Trajan geschehen sei, was vielleicht schon dem Origenes bekannt gewesen ist. Die Angabe lässt sich aus äusseren Zeugnissen nicht weiter controliren (über die Controle aus den Briefen s. später), 2) bei Africanus zuerst taucht eine antiochenische Bischofsliste (Anfang: Euodius, Ignatius, Heron, Cornelius, Eros) auf, die wohl auch dem Origenes bekannt war. Von den vier Bischöfen Euodius, Heron, Cornelius, Eros wissen wir nichts (Fabeln über die Schriftstellerei des Euodius dürfen unberücksichtigt bleiben) [1], von den folgenden fünf Bischöfen, die Africanus genannt hat, bringt die Geschichte einige Kunde.

Wir besitzen hier folgendes chronologische Material:

a) die drei Ansätze des Africanus für Serapion = Commod. 11, Asklepiades = Caracalla 1, Philetus = Macrinus 1.

b) die Angabe in dem Werk des antiochenischen Bischofs [2] Theo-

---

1) Zu dem, was ich Lit.-Gesch. I S. 781 über Euodius' angebliche Schriftstellerei bemerkt habe, füge noch hinzu, dass eine koptische Erzählung Assumpt. Virginis dem Euodius beigelegt wird (s. James, Texts & Stud. II, 2 p. 58; Révillout, Apocr. copt. de N. T. p. 75—112), und dass in der Historia Heraclii Imper. des Armeniers Sebêos (7. Jahrh.) gesagt wird, dass Euodius von Antiochien Petrus selbst sei (russisch von Patkanian, s. PP. Apost. Opp. edid. Gebhardt etc. I, 2 p. 101). — Natürlich ist auch der Angabe in den App. Constit. VII, 46: *Ἀντιοχείας* [ἐχειροτονήθη ἐπίσκοπος] *Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου*, ein Gewicht ebenso wenig beizulegen, wie der Mittheilung des Hieronymus (und nach ihm Anderer) i. d. Chronik z. J. 2114, Ignatius sei mit Papias und Polykarp ein Schüler des Johannes gewesen.

2) Ich setze hier die Identität des Bischofs von Antiochien und des Schriftstellers Theophilus voraus. Das Hauptargument, das man früher gegen die

philus ad Autol. III, 27. 28, Marc Aurel habe 19 JJ. 10 Tage regiert; also schrieb Theophilus unter Commodus, und zwar nicht sofort nach dem Tode des Marcus; denn er benutzte bereits (l. c. c. 27) eine Chronographie des Chryseros, die bis zum Tode des Marcus reichte, indessen auch nicht allzulange nachher; denn er hält es nicht für nothwendig, die Regierungsjahre des Commodus anzugeben. Für die Zeit des Theophilus lässt sich daraus, dass er auch gegen Marcion und Hermogenes geschrieben hat, nichts schliessen, wohl aber daraus, dass er im Passahstreit und in den montanistischen Händeln nicht erwähnt wird. Jedenfalls lebte er noch im 2. Jahr des Commodus (März 181—182).

c) die Angabe bei Eutychius und im Synaxarium der Kopten, dass Demetrius in der Osterfrage an Maximus von Antiochien und Victor von Rom geschrieben habe (s. o.)[1]. Hier ist natürlich Maximinus gemeint. Demetrius ist (s. o. S. 205) 188/9 Bischof geworden, Victor regierte von 189 (188. 190) bis 198 (199). Also war Maximin in dem Decennium zwischen 188/190—198/199 antiochenischer Bischof und kann es nicht vor Commod. 2 geworden sein. Nun aber setzt Africanus den Antritt des Serapion = Commod. 11 = März 190/1, und Eusebius repetirt das in seiner Weise in der KGesch., sofern er (s. o. S. 128) mit „κατέχει λόγος“ Serapion unter Commodus antreten lässt, ferner ihn als Zeitgenossen des Demetrius und Victor erklärt, endlich ihn als Schriftsteller unter Septimius Severus bezeichnet. Gegen den Ansatz, dass Serapion März 190/1 Bischof geworden, lässt sich nichts einwenden. Es folgt dann aber, dass Maximinus höchstens neun Jahre Bischof gewesen ist; denn er kann nicht vor März 181/2 Bischof geworden sein. Für den brieflichen Verkehr des Maximin mit Demetrius und Victor bleibt Raum genug, nämlich die JJ. 188/9—190/1.

d) Für die Amtszeit des Serapion stehen uns mehrere Notizen zu Gebote: 1) die allgemeine Angabe, dass er unter Septimius Severus gehört, 2) — aus seinem Brief an Domninus (Euseb., h. e. VI, 12) — dass er die septimianische Verfolgung (202/3) erlebt hat, 3) l. c. und V, 19, dass er sich an den montanistischen

Identität geltend gemacht hat, dass die Regierungszeit des Bischofs, wie sie Euseb's Chronik giebt, mit der Zeit des Schriftstellers nicht stimmt, fällt weg, [illegible] die Jahre der Chronik hier werthlos sind.

1) Zur Sicherstellung dieser Nachricht vgl. das Bruchstück eines Berichts [illegible] palästinensischen Bischöfe in der Osterfrage (Euseb., h. e. V, 25): *Τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι . . . [illegible]ιμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἥπερ καὶ [illegible] παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.*

Händeln betheiligt und nach dem Tode des Apollinaris von Hierapolis geschrieben hat, 4) dass er ein Zeitgenosse des römischen Bischofs Zephyrin war (das folgt aus der Angabe in der Doctrina Addaei ed. Phillips p. 50), 5) bei Euseb., h. e. VI, 11, 4 f. heisst es: *Τῆς δὲ κατ' Ἀντιόχειαν ἐκκλησίας Σαραπίωνος ἀναπαυσαμένου* (Eusebius steht bei der Regierungszeit des Caracalla) *διαδέχεται Ἀσκληπιάδης, ἐν ταῖς κατὰ τὸν διωγμὸν ὁμολογίαις* (also in der septimianischen Verfolgung) *διαπρέψας καὶ αὐτός* (scil. wie Alexander v. Jerus.). *Μέμνηται καὶ τῆς τούτου καταστάσεως Ἀλέξανδρος Ἀντιοχεῦσι γράφων ὧδε· Ἀλέξανδρος, δοῦλος καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῇ μακαρίᾳ ἐκκλησίᾳ Ἀντιοχέων ἐν κυρίῳ χαίρειν. Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος ἐποίησε κατὰ τὸν καιρὸν τῆς εἱρκτῆς, πυθομένῳ μοι τῆς ἁγίας ὑμῶν τῶν Ἀντιοχέων ἐκκλησίας κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν Ἀσκληπιάδην τὸν ἐπιτηδειότατον κατ' ἀξίαν τὴν πίστιν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγκεχειρισμένον.* In meiner Schrift „Die Zeit des Ignatius" S. 14 habe ich geglaubt, mit dieser zuverlässigen Mittheilung, dass Alexander im Gefängniss den Amtsantritt des Asklepiades erlebt habe, sei die Angabe in der eusebianischen Chronik (d. h. Africanus), Asklepiades sei im 1. Jahr Caracalla's Bischof geworden, unvereinbar, weil die Confessio des Alexander von Jerusalem in der Chronik zum ann. 2219 angemerkt sei, Alexander mithin 9 Jahre im Gefängnisse gelegen haben müsse (nach Hieronymus 7 Jahre). Allein es liegt doch kein Grund vor, zu bezweifeln, dass Alexander mehrere Jahre im Gefängniss zugebracht hat; auch erklärt sich (s. später) seine eigenthümliche Geschichte besser, wenn man eine lange Gefängnisshaft annimmt. Also ist die Angabe, der Confessor Asklepiades sei im 1. Jahr des Caracalla = Febr. 211/12 Bischof geworden, nicht zu beanstanden.

e) Der Amtsantritt des Philetus steht in der Chronik (Armen.) bei Caracalla 6, (Hieron.) Macrin. 1. Da ihn Eusebius in der KGesch. nicht bei Caracalla, sondern bei Macrin, Elagabal und Alexander erwähnt, so ist Macrin 1 = 217/8 als Datum der Chronik (des Africanus) festzuhalten. Controliren lässt es sich nicht weiter, aber es zu beanstanden liegt kein Grund vor.

Wir können demnach die erste Hälfte der antiochenischen Liste also feststellen:

(Euodius)
Ignatius (nach einer im Anfang des 4., vielleicht des 3. Jahrh. nachweisbaren Tradition unter Trajan Märtyrer).
(Hero)
(Cornelius)

(Eros)
Theophilus, † nicht vor März 181/2.
Maximinus, † März 190/1.
Serapion wurde Bischof i. J. 190/1.
Asklepiades wurde Bischof 211/2.
Philetus wurde Bischof 217/8.

B) Die zweite Hälfte der Liste bis Cyrillus.

Für die Amtsantritte der nun folgenden 9 Bischöfe hatte Eusebius nicht mehr die Chronik des Africanus zur Verfügung. Eine Liste mit Amtsjahren besass er aber auch nicht; denn in der Chronik nennt er keine (ebensowenig in der KGesch.). Seine Angaben beruhen daher auf schriftlichen Quellen, resp. eigenen Studien und Ansätzen. Wir haben sie oben (S. 140 ff.) zusammengestellt. Sie lauten:

Alexander 7: Zebinus (in der KGesch.: Alexander).
(fehlt): Babylas (in der KGesch.: Gordian).
Decius 1: Fabius (in der KGesch.: Decius).
Gall. et Volus. 2: Demetrianus (in der KGesch.: z. Z. des römischen Cornelius, also unter Gallus).
Valerian et Gallien. 7: Paulus (in der KGesch.: Gallienus).
„ „ „ 13 (14): Domnus (in der KGesch.: Absetzung Paul's unter Aurelian).
Aurelian 1: Timäus (in der KGesch.: in der Zeit von Aurelian bis Diocletian).
Probus 4: Cyrillus (in der KGesch.: in der Zeit von Aurelian bis Diocletian).
Diocletian 18: Tyrannus (in der KGesch.: Diocletian).

Euseb's Kaisergleichzeitigkeiten in der 2. Hälfte der römischen und alexandrinischen Liste (in der Chronik) sind an sich werthlos; sie sind, wie wir gesehen haben, nach den überlieferten Amtsjahren wenig zuverlässig von ihm gemacht und in der KGesch. preisgegeben. Aber wir konnten sie entbehren, da wir eben die Amtsjahre selbst besitzen und ausserdem historisches Material zur Controle. In einer sehr viel ungünstigeren Lage sind wir dagegen bei den antiochenischen Bischöfen. Auf die Jahre der Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik dürfen wir uns nicht verlassen, da sie in der KGesch. sämmtlich fehlen : sie könnten zuverlässig sein — die Weglassung in der KGesch. spricht noch nicht sicher dagegen —, aber ob sie es sind, ist fraglich. Nun besitzen wir in den jüngeren antiochenischen Bischofslisten eine Angabe über die Amtsjahre, die, wie oben (S. 105 ff.) gezeigt worden ist, nur in ihrem ersten Drittel

aus Euseb's Chronik abstrahirt ist, dann aber ganz selbständig verläuft [1]):

Serapion 25 JJ., Asklepiades 9, Philetus 8 (10), Zebinus 6, Babylas 13, Fabius 9, Demetrianus 4, Paulus 8, Domnus 3, Timäus 3, Cyrillus 15.

Allein ein Vorurtheil gegen die Glaubwürdigkeit dieser Liste ergiebt sich schon daraus, dass dem Serapion 25, dem Asklepiades 9 JJ. gegeben sind; denn, wie wir oben festgestellt haben, Serapion regierte c. 21 JJ. und Asklepiades c. 6 JJ. Doch spricht andererseits für die erste Hälfte der Liste, dass sie zwischen den Antritt des Serapion und den Tod des Babylas 61—63 Jahre ansetzt. Babylas ist im J. 250 nach glaubwürdiger Überlieferung gestorben, Serapion ist 190/1 Bischof geworden. Das ergiebt eine Differenz von 60 Jahren, stimmt also ungefähr.

Jedenfalls müssen wir uns vor allem zuvor nach zuverlässigem geschichtlichem Material umsehen, bevor wir über die Glaubwürdigkeit der Amtsjahre und Kaisergleichzeitigkeiten etwas zu ermitteln versuchen.

In Bezug auf Zebinus haben wir nur die bereits in einem anderen Zusammenhang besprochene Angabe bei Euseb., h. e. VI, 23, 4, dass Origenes zur Zeit dieses Bischofs und des Bischofs Pontian von Rom die Presbyterweihe empfing, d. h. nicht vor Juli 230, in welchem Pontian Bischof wurde, und nicht nach März 231/2, in welchem Jahre Origenes definitiv nach Cäsarea übersiedelte. Im J. 230/1 ist daher Philetus spätestens gestorben; er kann natürlich auch schon früher gestorben sein.[2]) Die Angabe in der KGesch., nach der Zebinus unter Alexander Severus Bischof geworden ist, die genauere der Chronik, dass dies im 7. Jahr Alexanders geschehen sei = 228/9, sind nicht zu beanstanden, aber auch nicht zu controliren.

Dass Babylas unter Decius Märtyrer geworden ist, steht fest (Euseb., h. e. VI, 39 und Zeugnisse des 4. Jahrh.); ebensowenig ist zu beanstanden, dass er der Bischof gewesen ist, der in der von Euseb., h. e. VI, 34 berichteten Geschichte (mit dem Kaiser Philippus Arabs) die Hauptrolle gespielt hat, mag es sich mit dieser Geschichte

---

1) Nur die Gesammtziffer der Episkopate von Serapion bis Babylas ist ungefähr dieselbe.

2) Man vgl. das merkwürdige Stück Hieron. de vir. inl. 64: „Geminus, Antiochenae ecclesiae presbyter, pauca ingenii sui monumenta composuit, florens sub Alexandro principe et episcopo urbis suae Zebenno, eo vel maxime tempore, quo Heraclas Alexandrinae ecclesiae pontifex ordinatus est". Einen selbständigen Werth für die Zeit des Zebinus hat dies nicht; vgl. Hieronymus' Chronik z. den ann. 2244—2247.

wie immer verhalten (so schon Leontius von Antiochien c. 350, cf. Chron. pasch. p. 503 sq.). Über die Zeit seines Antrittes sagt die Chronik nichts (darf diese Zurückhaltung für ein gutes Zeichen in Bezug auf die Glaubwürdigkeit der anderen antiochenischen Nachrichten betrachtet werden, oder fehlt die Bemerkung über Babylas' Antritt zufällig?); die KGesch. setzt ihn unter Gordian, d. h. 238—244. Die 13 Jahre der jüngeren Liste könnten also ungefähr zutreffen; doch ist kein Verlass auf sie.

Fabius ist 250 angetreten. Die Zeit seines Todes kann aus zuverlässigen Angaben ermittelt werden, 1) dass er z. Z. des römischen Cornelius gelebt hat (dieser hat an ihn geschrieben, s. Euseb., h. e. VI, 43, 3 f.), 2) dass ihn Cornelius überlebt hat (dies folgt aus zwei Briefen des alexandrinischen Dionysius; in dem einen, bei Euseb., VI, 46, 3 f. berichtet Dionysius an Cornelius u. A., dass Fabius gestorben sei; in dem andern, Euseb. VII, 5, 1 f., theilt er dem römischen Stephanus den Ausfall einer antiochenischen Synode mit, bei welcher nicht mehr Fabius, sondern sein Nachfolger Demetrianus zugegen gewesen ist), dass er also vor Juni 253 gestorben ist. Hierzu kommt die Angabe im Chron. pasch., Fabius habe 3 JJ. regiert; diese Angabe stimmt nicht mit der Zahl der jüngeren Liste (9), kann aber aus Euseb's Chronik abstrahirt sein. Dass Fabius unmittelbar vor der grossen antiochenischen Synode gestorben ist, geht aus Euseb. VI, 46 vgl. mit VII, 5 hervor; denn Demetrianus hat zu der Synode noch nicht eingeladen (es war also Sedisvacanz), ihr aber präsidirt. Somit ist der Ansatz in Euseb's Chronik: Demetrianus Bischof Gallo et Volusiano 2, genau richtig = 252/3 (wohl Anfang 253); die 9 Jahre der jüngeren Liste sind also ganz falsch.

Was das Todesjahr des Demetrianus und den Antritt des Paul von Samosata betrifft (i. J. 255 Einnahme Antiochiens durch Sapores, 260 kam die Stadt in die Gewalt von Palmyra, seit 264 ist Odenath unumschränkter Herr des Ostens, ermordet i. J. 267), so lässt sich die Angabe des Euseb., Paulus sei unter Gallienus resp. im 7. Jahr desselben (Herbst 259/60) Bischof geworden, nicht controliren. In der KGesch. stellt Eusebius seinen Antritt unmittelbar nach dem des römischen Dionysius (22. Juli 259) und kurz vor den des alexandrinischen Maximus (264); allein diese Anordnungen in der KGesch. sind nicht von Werth. Dagegen ist es vielleicht wichtig, dass die jüngere Liste dem Paulus 8 Regierungsjahre zuweist. Wir werden nämlich sofort sehen, dass Paul nicht später als im J. 268 abgesetzt worden ist; die 8 JJ. führen von 268 auf das J. 260.

Dass die antiochenische Synode, auf der Paul abgesetzt wurde, nicht später als i. J. 268 stattgefunden hat, folgt, wie wir oben S. 204 f. gesehen haben, aus der Thatsache, dass ihr Synodalschreiben

an Dionysius von Rom gerichtet ist, der am 27. Dec. 268 gestorben ist. Nun wissen wir aber auch, dass Dionysius von Alexandrien im 12. J. des Gallienus = 264/5 (s. o. S. 205) gestorben ist, und dass er zu einer, schwerlich der letzten, wahrscheinlicher der ersten antiochenischen Synode gegen Paul eingeladen ist, aber aus Schwäche nicht mehr erscheinen konnte. Somit fällt diese erste Synode wahrscheinlich in das J. 263 oder 264. Die letzte kann nicht später fallen als 268; sie kann aber auch auf (266 oder) 267 angesetzt werden (dass es mehrere Synoden waren, sagt Euseb., h. e. VII, 28).[1] Die Chronik setzt die Absetzung des Paul in das 13. oder 14. Jahr des Gallienus (s. o. S. 213; das Jahr 14 wird vorzuziehen sein), d. h. ann. 14 = 266/7. Gegen diesen Ansatz spricht die bekannte Mittheilung in der KGesch., erst Aurelian habe Paul aus dem Kirchenhaus entfernt, nicht (Euseb., h. e. VII, 30); denn die KGesch. berichtet auch, dass „Paul auf keine Weise die bischöfliche Wohnung habe räumen wollen". Dass diese obstinate Haltung von Paul durch mehrere Jahre hingezogen wurde, ist um so glaublicher, als wir wissen, dass sich Zenobia, die Patronin Paul's, bis zum J. 272 in Antiochien hielt, in welchem Jahre die Eroberung der Stadt durch Aurelian erfolgte. Aurelian ist augenscheinlich persönlich in Antiochien von der dortigen orthodoxen und römerfreundlichen Gemeinde angegangen worden. Es ist also auch hier das Kaiserjahr der Chronik nicht zu beanstanden, wenn auch eine Gewähr für dasselbe nicht zu übernehmen ist. Die Angabe der jüngeren Liste, Paul habe 8 Jahre regiert, ist dann doch nicht ganz genau, da er vielmehr höchstens 7 JJ. Bischof gewesen wäre[2]; sie ist aber zu halten, wenn man mit der Absetzung Paul's bis 268 geht. Die Absetzung Pauls 267 oder 268 und seine Removirung im J. 272 haben schwere Krisen zur Folge gehabt. Das lernt man aus dem Brief des Alexander von Alexandrien (Theodoret, h. e. I, 3), wo mitgetheilt ist, dass dem Paulus in Antiochien Lucian (als Lehrer) gefolgt sei, und dass dieser während dreier Episkopate (Domnus, Timäus und Cyrillus) in der Trennung von der grossen Kirche verharrte, also erst unter Tyrannus sich versöhnte.

Die Todesjahre des Domnus und Timäus lassen sich nicht controliren. Ist Domnus wirklich schon im ersten Jahr Aurelian's

---

1) Barhebräus setzt im Chronicon 4 JJ. zwischen die erste und die letzte Synode gegen Paul. Diese Angabe findet sich bei Eusebius nicht und kann sehr wohl zuverlässig sein.

2) Das Synodalschreiben der letzten antiochenischen Synode gegen Paul bringt uns auch (VII, 30, 17) die sichere Bestätigung, dass sich Demetrianus, Paulus, Domnus im Bisthum gefolgt sind, und bemerkt ausserdem, dass Domnus der Sohn des Demetrianus gewesen ist.

gestorben (270/1), wie die Chronik sagt, so hat er die Removirung des Paul aus dem Kirchenhause nicht erlebt und höchstens 5, vielleicht nur 3 JJ. regiert. Merkwürdig ist, dass die jüngere Liste ihm wirklich 3 JJ. giebt. Das Todesjahr des Timäus (Antritt des Cyrillus) setzt die Chronik = Probus 4 = 279/80 und giebt ihm somit 9 Regierungsjahre; die jüngere Liste giebt ihm 3; sie giebt seinem Nachfolger Cyrillus 15, kommt also mit dem Ende der Regierung des Cyrill nur bis zum J. 288/9, während wir gleich sehen werden, dass Cyrill bis 303 regiert hat. Damit ist die Unbrauchbarkeit der Zahlen der jüngeren Liste bei diesen Episkopaten offenbar.

Von Cyrill sagt die Chronik, er sei im 18. Jahr Diocletian's = Sept. 301/2 von seinem Nachfolger Tyrannus abgelöst worden, und nach Euseb's KGesch. hat dieser die Schreckensherrschaft des Maximinus Daza erlebt. Dass Cyrill Märtyrer geworden sei, sagt Eusebius nicht; aber wie schweigsam ist er überhaupt für die JJ. 270—303, und wie beredt ist sein Schweigen auf der Folie dessen, was er h. e. VIII, 1 sagt! In der Passio sanctorum quattuor coronatorum wird aber erzählt, dass die vier Steinmetze in Pannonien, welche heimlich Christen waren, einen Simplicius gewonnen hatten, der nach der Taufe begehrte. „Et coeperunt quaerere sacerdotem et invenerunt episcopum in custodia religatum nomine Cyrillum de Antiochia adductum, pro nomine Christum vinctum, qui iam multis verberibus fuerat maceratus per annos tres. Ad quem venientes noctu ... quem invenerunt in catenis constrictum cum aliis multis confessoribus, et ingressi ad b. Cyrillum miserunt se ad pedes eius et rogaverunt ut baptizaret Simplicium." Das Folgende ist in diesem Zusammenhang nicht weiter interessant, nur der Schluss ist wieder wichtig: Die christlichen Steinmetze starben den Märtyrertod am 8. Nov., „sanctus vero Cyrillus episcopus hoc audiens dum esset in carcere, afflixit se et transivit ad dominum". Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, dass das Martyrium der Steinmetze nicht schon auf das J. 294 datirt werden darf. Hunziker (bei Büdinger, Unters. z. röm. Kaisergesch. Bd. II S. 149. 263. Bd. III, S. 3—11) und Mason (The persecution of Dioclet. 1876 p. 259—271) sind unabhängig von einander übereingekommen, dass die Passio derselben in das J. 306 zu verlegen ist. Dagegen hat sich auch bisher kein Widerspruch erhoben. Dem Ansatz liegt die Hypothese zu Grunde, dass der antiochenische Bischof Cyrillus in Folge des 2. diocletianischen Edicts v. J. 303 (März?) ad metalla verurtheilt worden sei. Diese Hypothese ist in hohem Grade wahrscheinlich (von Eusebius' Ansatz 301/2 differirt sie nur um ein Jahr), und Hunziker und Mason haben gezeigt, dass die in der Passio geschilderte Situation vortrefflich zu dem vorausgesetzten Datum

stimmt. Man mag nun über Alter und Glaubwürdigkeit der merkwürdigen Märtyreracte urtheilen, wie man will — die Notiz über Cyrill wird sicherlich zu dem Zuverlässigsten gehören, was sie enthält. Mithin darf als sehr wahrscheinlich gelten, dass Cyrill im Frühjahr 303 (Diocletian 19) nach Pannonien in die kaiserlichen Bergwerke deportirt worden und dort nach mehr als dreijährigem Aufenthalt gegen Ende des J. 306 als Confessor gestorben ist.

Die Kaisergleichzeitigkeiten des Eusebius in der Chronik für die zweite Hälfte der antiochenischen Bischöfe haben sich, soweit wir sie zu controliren vermögen, als glaubwürdig herausgestellt. Ich stelle nun das, was über diese Bischöfe ermittelt worden ist, zusammen. In Klammern setze ich den Ansatz in Euseb's Chronik hinzu.

Zebinus wurde spätestens Bischof 230/1 [Euseb: 228/9].
Babylas wurde Bischof 238—244 [Euseb: . . . .], † als Märtyrer 250.
Fabius wurde Bischof 250 [Euseb: 250], stirbt 253 Anfang (resp. 252 Ende).
Demetrianus wurde Bischof 253 Anfang oder 252 Ende [Euseb: 252/3].
Paulus wurde Bischof vielleicht um 260 [Euseb: 259/60], wurde abgesetzt spätestens 268, offen bleibt 267, nicht unmöglich ist 266, removirt 272.
Domnus wurde Bischof 267 oder 268, nicht unmöglich 266 [Euseb: 266/7].
Timaeus wurde Bischof . . . . [Euseb: 270/1].
Cyrillus wurde Bischof . . . . [Euseb: 279/80], nach Pannonien verbannt 303, † 306.
Tyrannus wurde Bischof, wenn er dem Cyrill sofort folgte, 303 [Euseb: 301/2].

8) Chronologie der jerusalemischen Bischöfe.

Über die erste, grosse Hälfte der jerusalemischen Bischöfe von Jacobus bis zum Amtsantritt des Alexander haben wir bereits oben S. 129 ff. ausführlich gehandelt. Wir haben gesehen, dass Eusebius 1) ein Namensverzeichniss der juden- und heidenchristlichen Bischöfe Jerusalems aus Jerusalem besass, welches Amtszeiten nicht enthielt, wohl aber die Bemerkung, dass bis zur Zerstörung Jerusalems im 18. Jahr Hadrian's 15 judenchristliche Bischöfe gewesen seien, und dass Marcus (19. Jahr Hadrian's = 135/6) der erste heidenchristliche Bischof gewesen sei, ferner dass es von Marcus bis Narcissus (incl.) 15 heidenchristliche Bischöfe waren. 2) Unab-

hängig von dieser Liste[1]) war dem Eusebius (aus Hegesipp und wohl auch aus Africanus) bekannt, dass der 2. jerusalemische Bischof Simeon nach der 1. Zerstörung Jerusalems zum Bischof gewählt und unter dem Proconsul Syriens Atticus (vielleicht = Sextus Attius Suburanus, Consul. im J. 104) Märtyrer geworden sei. 3) Ebenfalls unabhängig von der Liste war ihm, wie schon dem Clemens Alex. bekannt, dass Jacobus gleich nach der Himmelfahrt zum ersten Bischof von Jerusalem gewählt worden sei. 4) Aus Josephus wusste er, dass Jacobus nach dem Fortgang des Festus und vor Ankunft des Albinus gesteinigt worden ist (also wahrscheinlich i. J. 61, s. u.). 5) Mit „*λόγος κατέχει*" referirt er über eine Tradition, die jerusalemischen Bischöfe seien *κομιδῇ βραχύβιοι* gewesen. 6) Aus den Urkunden über den Osterstreit wusste er, dass Narcissus damals Bischof war und unter Commodus sein Amt angetreten hat. 7) Aus einer *παράδοσις τῶν κατὰ διαδοχὴν ἀδελφῶν* (in Jerusalem) und aus den Briefen des Alexander (resp. auch aus der jerusalemischen Bischofsliste) war er über Vorgänge unter dem Episkopat des Narcissus unterrichtet, wusste, warum derselbe sein Amt niedergelegt hatte, ferner dass ihm Dius (dieser nur kurz regierend), Germanion und Gordius gefolgt seien, dass dann Narcissus plötzlich „unter letzterem" wieder aufgetreten und — Gordius verschwindet in der Versenkung — wieder zum Bischof erhoben worden sei (unter Caracalla resp. in dessen 2. Jahr), indem ihm Alexander beigegeben wurde, endlich dass Narcissus über 116 JJ. alt geworden sei. Was er von Julius Africanus überliefert erhalten hat, lässt sich schwerlich mehr feststellen; Nachrichten über die Herrn-Verwandten haben auch bei diesem gestanden; aber die Bischofsliste hat er nicht von ihm, da er sich auf jerusalemische *ἔγγραφα* beruft.

Nach Eusebius lässt sich also Folgendes feststellen:

Jacobus[2]) † nach dem Abgang des Festus; nach der Angabe in der Chronik Nero 7 (8?) = 60/61 (61/2?).

---

1) Man hat vermuthet, dass Eusebius die Liste dem Hegesipp verdankt (Erbes i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1895 Col. 418), und diese Vermuthung hat an Euseb., h. e. IV, 22 eine gewisse Stütze. Allein hätte Eusebius die jerusalemische Liste dem Hegesipp entnommen, so hätte er sich schwerlich über den Ursprung so ausgedrückt, wie wir IV, 5 lesen: *ἐξ ἐγγράφων παρείληφα* — er hätte den Hegesipp einfach genannt. Dazu kommt, dass wir in seiner Demonstr. evang. III, 5 Folgendes lesen: *καὶ ἡ ἱστορία δὲ κατέχει, ὡς καὶ μεγίστη τις ἦν ἐκκλησία Χριστοῦ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἀπὸ Ἰουδαίων συγκροτουμένη μέχρι τῶν χρόνων τῆς κατ' Ἀδριανὸν πολιορκίας. λέγονται οὖν οἱ πρῶτοι κατὰ διαδοχὴν προστάντες αὐτόθι ἐπίσκοποι Ἰουδαῖοι γεγονέναι, ὧν καὶ ὀνόματα εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις μνημονεύεται.*

2) Die Behauptung, er sei gleich nach der Himmelfahrt von den Aposteln zum Bischof gewählt, findet sich bereits bei dem Gewährsmann des Clemens

Simeon, gewählt bald nach der Zerstörung Jerusalems[1]), gestorben (120jährig!) als Märtyrer unter Trajan (10. Jahr Trajan's ist wahrscheinlich willkürlich).

Justus, Zachäus[2]), Tobias, Benjamin, Johannes, Matthias, Philippus, Seneca, Justus, Levi, Ephres, Joses, Judas[3]): bis z. 18. Jahr Hadrian's; Marcus, Bischof i. 19. Jahr Hadrian's 135/6.

Alex. (Hegesipp?). Nach Euseb., h. e. II, 1, 3 war in dem 6. Buch der Hypotyposen also zu lesen: *Πέτρον γάρ φησι* [also spricht hier nicht Clemens selbst, sondern er lässt seine Quelle sprechen] *καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων γενέσθαι.*

1) Mit „*λόγος κατέχει*" (Hegesipp ist nicht gemeint, vielleicht Africanus, s. o. S. 128 die Angabe über Serapion) erzählt Eusebius, h. e. III, 11 Folgendes: *Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ λόγος κατέχει τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰσέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν* (nach einer Mittheilung des Africanus, die durch Vermittelung des Philippus von Side im Cod. Barocc. 142 sich findet, s. de Boor, Texte u. Unters. IV, 2 S. 169 waren die Nachkommen des Kleopas nach Emmaus gezogen: *ἦν δὲ ὁ Ἀφρικανὸς ἀπὸ Ἐμμαοῦς τῆς κώμης τῆς ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν ᾗ οἱ περὶ Κλεόπαν ἐπορεύοντο*) *συνελθεῖν ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου* (*πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰσέτι τότε τῷ βίῳ*), *βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐπικρῖναι ἄξιον ποιήσασθαι, καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφή, τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιόν γε, ὥς φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.*

2) Nach Hegesipp (im Cod. Barocc. 142 nach Philippus Sidetes, s. de Boor l. c. S. 169) hiessen die beiden Verwandten Jesu, die vor Domitian gestanden haben sollen, „*Ζωκήρ*" und „*Ἰάκωβος*". *Ζωκήρ* ist = Zacharias. „Zacharias" aber (nicht Zacchäus) nennen Epiphanius (s. dessen Liste der jerus. Bischöfe unten) und Nicephorus den 4. Bischof von Jerusalem. Man könnte also an diesen denken, da jedenfalls mehrere Verwandte Jesu „Bischöfe" in Palästina gewesen sind und da Hegesipp ausdrücklich von Zacharias und Jacobus nach ihrem Zeugniss vor Domitian sagt: „*τοὺς δὲ ἀπολυθέντας ἡγήσασθαι τῶν ἐκκλησιῶν ὡσὰν δὴ μάρτυρας ὁμοῦ καὶ ἀπὸ γένους ὄντας τοῦ κυρίου, γενομένης τε εἰρήνης μέχρι Τραϊανοῦ παραμεῖναι αὐτοὺς τῷ βίῳ* (bei Euseb., h. e. III, 20, 8; dazu III, 32, 5: *Ὁ δ' αὐτὸς συγγραφεὺς* [nämlich Hegesipp] *καὶ ἑτέρους ἀπὸ γένους ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος, ᾧ ὄνομα Ἰούδας, φησὶν εἰς τὴν αὐτὴν ἐπιβιῶναι βασιλείαν . . . Γράφει δὲ οὕτως· ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας κτλ.*). Es fragt sich überhaupt, ob nicht alle die 15 jerusalemischen Bischöfe bis zur Zerstörung Jerusalems unter Hadrian Herrnverwandte gewesen sind. Über diese Herrnverwandten berichtet auch Africanus in seinem Brief an Aristides (*οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς*), weiss von schriftlichen Aufzeichnungen derselben und sagt, sie hätten „*δεσπόσυνοι*" geheissen (bei Euseb., h. e. I, 7, 11. 14).

3) Über die Namen der 15 judenchristlichen Bischöfe schwankt die Überlieferung, d. h. sie schwankt über den Namen des 3. 4. 9. 12. 13. 14. Die Diffe-

Cassianus, Publius, Maximus, Julianus, Gajus, Symmachus, Gajus, Julianus, Capito, Maximus, Antoninus, Valens, Dolichianus, Narcissus. Diese „Bischöfe“ sind in die Zeit von 135/6 bis zur Regierungszeit des Commodus einzuordnen; sicher ist, dass Narcissus unter Commodus Bischof war (das 6. Jahr für seinen Amtsantritt muss zweifelhaft bleiben) und am Osterstreit betheiligt gewesen ist.

Narcissus verlässt Jerusalem (wann?); es folgen Dius (regiert nur kurz) Germanion und Gordius.

Noch unter Gordius kehrt Narcissus zurück, wird wieder Bischof und erhält im 2. Jahr Caracalla's (212/3) den Alexander zum Mitbischof.

Zu dieser Liste lässt sich noch Folgendes bemerken: 1) Das doppelte Vorkommen der Namen „Maximus“, „Julianus“, „Gajus“ so rasch hintereinander erweckt in Hinblick darauf, dass auch Narcissus zweimal Bischof gewesen ist, und dass er den Alexander zum Mitbischof erhielt, den Verdacht, dass es sich um dieselben Personen handelt, die zweimal an die Spitze des Ältestencollegiums getreten sind.[1]) Wir haben es hier vielleicht noch nicht mit Bischöfen im strengen Sinn, sondern mit neben einander amtirenden Presbyter-Bischöfen zu thun. Der erste heidenchristliche monarchische Bischof in Jerusalem ist wohl erst Alexander gewesen. 2) Was Eusebius über die Gründe des Zurücktretens des Narcissus aus einer „*παράδοσις*“ (h. e. VI, 9) berichtet, ist um so weniger zuverlässig, als Eutychius — freilich ein später Zeuge, der ausserdem augenscheinlich confus erzählt — ganz Anderes mitzutheilen weiss

---

renzen beim 9. (hier bietet nur das Chronograph. syntom. „Philetus“), 13. (*'Εφρῆς, Οὐάφρις, 'Εφραΐμ*, Ephros, *'Εφραιμίας* etc.) kann man bei Seite lassen. Dagegen ist es bemerkenswerth, dass Eusebius (und Nicephorus) den 3. „Justus“ nennen, Epiphanius und Eutychius dagegen „Judas“; Syncellus führt p. 652 Judas mit 7 JJ. als 3. Bischof auf, p. 656 Justus mit 6 JJ. als 3. Bischof(!); das Chronogr. syntom. schreibt: „Judas *ἀλλαχοῦ* Justus“. Den 4. nennen Eusebius, das Chron. synt., Syncellus, Eutychius „Zacchäus“, Epiphanius und Nicephorus „Zacharias“. Den 12. nennen Eusebius, Epiphanius, Syncellus, Nicephorus und Eutychius „Levi“; das Chronogr. synt. schreibt: „Moses *ἀλλαχοῦ* Levi“. Den 14. endlich nennen Eusebius, Syncellus und Nicephorus „Joseph“, Eutychius „Arsanius“, Epiphanius „Josis“, und das Chron. synt. schreibt: „Josias *ἀλλαχοῦ* Joseph“. Von Bedeutung scheint mir nur das Schwanken im 4. 14. und namentlich im 3. Namen. Hier geht die Differenz nachweisbar in das 4. Jahrh. zurück.

1) Bemerkenswerth ist, dass auch in der Liste der judenchristlichen Bischöfe (nach Eusebius) „Justus“ zweimal vorkommt; doch wird darauf nichts zu geben sein (nach der Liste des Epiphanius kommt vielmehr „Judas“ zweimal vor).

(s. o. S. 98 f.) [1]). 3) Die Notiz bei Eutychius, Demetrius von Alexandrien habe sein Rundschreiben ausser an Victor von Rom und Maxim(in)us von Antiochien auch an „Gabius" (das Synaxarium, welches die Sache auch berichtet, bietet „Agapius") von Jerusalem gerichtet, ist — vorausgesetzt, dass man den „Gabius" mit „Gajus" identificiren darf, wichtig; denn sie bestätigt es, dass der Gajus der Liste und Narcissus gleichzeitig waren, dass also monarchische Bischöfe in Jerusalem um 189 noch nicht vorhanden waren (die Überlieferung, die Eusebius verzeichnet, alle diese Bischöfe seien sehr kurzlebig gewesen, ist natürlich die Auskunft einer späteren Zeit.

Das Todesjahr des Alexander resp. der Amtsantritt des Mazabanes stehen fest = Decius 1 (s. Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VI, 46) = 250; also auch Alexander hat ein sehr hohes Alter erlebt.[2]) „Den Nachfolger des Alexander in Aelia" nennt Dionysius Alex. (Euseb., h. e. VII, 5) ausdrücklich den Mazabanes in seinem Brief an Stephanus. Den Tod des Mazabanes und den Antritt des Hymenäus setzt die Chronik ins 13. (12.) Jahr des Gallienus = 265/6 (264/5), die KGesch. unter Gallienus. Sicher ist, dass nicht Mazabanes, sondern Hymenäus an der letzten Synode gegen Paul (s. das Synodalschreiben bei Euseb., h. e. VII, 30) theilgenommen hat, wie auch das Schreiben der sechs Bischöfe an Paul (Routh, Reliq. III² p. 289 sq.) von ihm und nicht von Jenem erlassen ist. Weiteres ist nicht bekannt; das Datum der Chronik ist somit nicht zu beanstanden. Der Nachfolger des Hymenäus Zabdas soll nach der Chronik im 15. (14.) Jahr Diocletian's angetreten sein = 298/9 (297/8) angetreten sein; unter Diocletian setzt ihn die KGesch. Hymenäus hat hiernach 33—35 JJ. regiert. Die KGeschichte sagt, sein Nach-

---

1) Eutychius berichtet: 1) Narcissus habe 'seine Kathedra im Stich gelassen und sei geflohen, als er gehört habe, der Bischof Babylas in Antiochien(!) sei (z. Z. Maximin's!) getödtet worden. 2) Nach seiner Rückkehr habe er ein Jahr zusammen mit Gordi(an)us regiert und habe dann noch weitere 10 JJ. das Bisthum geführt. Von diesen Angaben ist sowohl die über Babylas als die Zeitbestimmung (Maximinus) unhaltbar; dagegen ist beachtenswerth, dass er den Narcissus einfach aus Furcht fliehen lässt (gemeint kann nur die Verfolgung unter Septim. Severus sein), dass er ihn ein Jahr mit Gordius, im Ganzen aber nach der Rückkehr 11 Jahre regieren lässt. Narcissus wäre demgemäss 222/3 gestorben und nicht nach d. J. 106/7 geboren.

2) Über sein Leben lassen sich aus der Geschichte des Clemens und Origenes einige Daten gewinnen, sowie aus seinen Briefen. Sein erstes Martyrium setzt die Chronik in das 10. (Hieron. 11. oder 12.) Jahr des Septimius Severus. Im Jahre 211/12 ist er noch im Gefängniss gewesen, wie sein Brief an die Antiochener beim Amtsantritt des Asklepiades (s. o.) beweist. Wurde er 212/3 Mitbischof in Jerusalem, so ist das also gleich nach seiner Befreiung aus dem Gefängniss, die wohl mit dem Regierungsantritt des Caracalla erfolgte, geschehen.

folger Zabdas sei bald gestorben, und in der That giebt ihm die Chronik (Hieron.) nur 3—4 Jahre, indem sie seinen Nachfolger Hermon zum 18. Jahr Diocletian's = 301/2 stellt:

Alexander 212/3—250.
Mazabanes 250—264/6.
Hymenäus 264/6—297/9.
Zabdas 297/9—301/2.
Hermon 301/2.

Wir haben aber bisher eine Urkunde über die jerusalemischen Bischöfe ausser Betracht gelassen, die sich bei Epiphanius, haer. 66, 21 f. findet und deren erste Hälfte jüngst von Schlatter (Texte u. Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch. Bd. XII Heft 1 S. 28 ff.) untersucht worden ist. Um die Behauptung der Manichäer zu widerlegen, Mani sei der den Jüngern verheissene h. Geist, weist Epiphanius nach, dass die Generation der Apostel längst vergangen sei; der letzte Apostel, Johannes, sei zu Trajan's Zeit gestorben, gestorben sei Jacobus, der Bruder des Herrn, der erste jerusalemische Bischof, gestorben seien *καὶ οἱ σύνθρονοι αὐτοῦ πάντες οἱ ἅγιοι, καὶ μετ' αὐτῶν Συμεὼν ὁ υἱὸς τοῦ πατραδέλφου αὐτοῦ, υἱὸς τοῦ Κλωπᾶ, τοῦ ἀδελφοῦ Ἰωσήφ, ὧν τοὺς χρόνους καθεξῆς καὶ καθ' εἱρμὸν ἀπὸ τοῦ Ἰακώβου τοῦ ἐπισκόπου, τοὺς κατὰ διαδοχὴν ἐπισκόπους ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον βασιλέα ὑπέταξα, ἕως τοῦ χρόνου τοῦ προδηλωθέντος Αὐρηλιανοῦ τε καὶ Πρόβου, ἐν ᾧ οὗτος ὁ Μάνης ἐγνωρίζετο. ἄνθρωπός τις ὢν Πέρσης, ἐγγεννήσας τῷ βίῳ ταυτηνὶ τὴν ἀλλόκοτον διδασκαλίαν. καὶ ἔστιν οὕτως·* Es folgt nun nachstehende Liste, die ich mit der des Eusebius vergleiche:

	Epiphanius.	Eusebius.
α'	Ἰάκωβος, ὁ [ὃς] ξύλῳ πληγεὶς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐμαρτύρησε, μέχρι Νέρωνος.	Ἰάκωβος.
β'	Συμεών, ἐπὶ Τραϊανοῦ ἐσταυρώθη.	Συμεών.
γ'	Ἰούδας.	Ἰοῦστος.
δ'	Ζαχαρίας.	Ζακχαῖος.
ε'	Τωβίας.	Τωβίας.
ϛ'	Βενιαμίν.	Βενιαμίν.
ζ'	Ἰωάννης, ἕως ιθ' ἔτους Τραϊανοῦ.	Ἰωάννης.
η'	Ματθίας.	Ματθίας.
θ'	Φίλιππος.	Φίλιππος.

ι΄	Σενεκᾶς.	Σενεκᾶς.
ια΄	Ἰοῦστος. ἕως Ἀδριανοῦ.	Ἰοῦστος.
ιβ΄	Λευΐς.	Λευΐς.
ιγ΄	Οὐάφρις.	Ἐφρῆς.
ιδ΄	Ἰωσίς.	Ἰωσήφ.
ιε΄	Ἰούδας μέχρι ια΄ Ἀντωνί(ν)ου. οὗτοι δὲ ἀπὸ περιτομῆς ἐπεσκόπευσαν τῆς Ἱερουσαλήμ· ἐξ ἐθνῶν δὲ οὗτοι·	Ἰούδας μέχρι τῆς κατὰ Ἀδρι… νὸν Ἰουδαίων πολιορκίας .. τοσοῦτοι καὶ οἱ ἐπὶ τῆς Ἱερ… σολύμων πόλεως ἐπίσκοποι ἀ… τῶν ἀποστόλων εἰς τὸν δηλο… μενον διαγενόμενοι χρόνον, πάντες ἐκ περιτομῆς.
ις΄	Μάρκος.	Μάρκος. τῆς αὐτόθι ἐκκλησ… ας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης πρ… ῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτο… ῆς ἐπισκόπους Μάρκος.
ιζ΄	Κασσιανός.	Κασσιανός.
ιη΄	Πούπλιος.	Πούπλιος.
ιθ΄	Μάξιμος.	Μάξιμος.
κ΄	Ἰουλιανός. οὗτοι πάντες μέχρις ι΄ ἔτους Ἀντωνί(ν)ου Εὐσεβοῦς.	Ἰουλιανός.
κα΄	Γαϊανός.	Γάϊος.
κβ΄	Σύμμαχος.	Σύμμαχος.
κγ΄	Γάϊος. ἕως ἡμερῶν Οὐήρου, η΄ ἔτους αὐτοῦ.	Γάϊος.
κδ΄	Ἰουλιανός.	Ἰουλιανός.
κε΄	Καπίτων.	Καπίτων.
κς΄	Μάξιμος. ἕως ις΄ Οὐήρου.	Μάξιμος.
κζ΄	Ἀντωνῖνος.	Ἀντωνῖνος.
κη΄	Οὐάλης.	Οὐάλης.
κθ΄	Δολιχιανός, μέχρι Κομόδου.	Δολιχιανός.
λ΄	Νάρκισσος.	Νάρκισσος.
λα΄	Δῖος, ἕως Σευήρου.	Δῖος.
λβ΄	Γερμανίων.	Γερμανίων.
λγ΄	Γόρδιος. ἕως Ἀντωνίνου.	Γόρδιος.
λδ΄	Νάρκισσος. ὁ αὐτός. ἕως Ἀλεξάνδρου υἱοῦ Μαμαίας. οὐ τοῦ Μακεδόνος. ἀλλὰ ἄλλου.	Νάρκισσος.
λε΄	Ἀλέξανδρος. ἕως Ἀλεξάνδρου τοῦ αὐτοῦ.	Ἀλέξανδρος.

λς' Μαζαβάνος, ἕως Γάλλου Μαζαβάνης.
καὶ Οὐλουσιανοῦ.
λζ' Ὑμέναιος, ἕως Αὐρηλιανοῦ. Ὑμέναιος.

Schlatter hat (z. Th. nach dem Vorgange v. Gutschmid's) in Bezug auf diese Liste Folgendes aufgestellt: 1) Epiphanius habe sie (bis zum 20. Bischof? oder bis zum 33.?) aus der Chronik des Africanus geschöpft und nicht dem Eusebius entnommen, 2) ihr liege deutlich eine ältere Quelle zu Grunde, die bis zum 10. Jahr des Pius gereicht hat; in diesem sei die erste Hälfte der Liste (bis zum 20. Bischof) verfasst worden, 3) die Liste wisse noch nichts vom monarchischen Episkopat, setze vielmehr mehrere Bischöfe in Jerusalem als gleichzeitig, 4) sie sei von dem Verwandten Jesu, dem letzten judenchristlichen Bischof (Judas), selbst geschrieben; Africanus habe ihn bis zum 11. Jahr des Pius regieren lassen, weil die von ihm verfasste Liste mit dem 10. Jahr geschlossen habe, und Africanus sich deshalb für berechtigt gehalten habe, einen Schreiber, der sich selbst ins 10. Jahr datirt, noch bis zum 11. regieren zu lassen.

Wenn diese Kritik der Liste richtig ist, so ist ihr Werth eminent. Allein es erheben sich gegen die Aufstellungen Schlatter's sehr schwere Bedenken. 1) Richtig ist, dass Epiphanius die Liste nicht direct aus Eusebius abgeschrieben hat (die Vertauschung der Namen „Justus und Judas", „Zachäus und Zacharias", „Joseph und Josis" spricht dagegen); allein ob nicht indirect Euseb seine Quelle ist, muss man fragen. Es ist doch höchst auffallend, dass in der langen Reihe der Namen, abgesehen von jenen drei Differenzen, Alles stimmt. Auch Narcissus wird genau in derselben Weise doppelt verzeichnet, wie bei Eusebius; darüber, dass Alexander sein Mitregent gewesen ist, wird ebenso wie in der Chronik Euseb's geschwiegen; die drei Bischöfe Dios, Germanion und Gordios werden einfach zwischen Narcissus und Narcissus geschoben, wie dort. Der Unterschied der juden- und heidenchristlichen Bischöfe wird ebenso markirt wie von Eusebius. Die nächstliegende Hypothese ist daher, dass Epiphanius hier die Liste des Eusebius wiedergiebt, corrigirt in Bezug auf die Namen Judas, Zachäus und Joseph — solche Correcturen mussten ihm, der in Jerusalem wie zu Hause war, leicht fallen. 2) Aber lässt man auch Eusebius ganz aus dem Spiel, so wird man anzunehmen haben, dass Epiphanius aus denselben jerusalemischen ἔγγραφα geschöpft hat, aus denen Eusebius schöpfte, und die ihm leicht zugänglich waren. Jedenfalls ist es völlig grundlos, auf Africanus zu schliessen. Wir haben gesehen, dass Africanus höchst wahrscheinlich überhaupt keine jerusalemische

Liste geboten hat; denn Eusebius beruft sich für seine Liste lediglich auf undatirte, also nur Namen enthaltende jerusalemische ἔγγραφα, und diese sieht auch keineswegs so aus, als sei sie aus einer Chronographie geschöpft. Wo sollte aber auch in der Liste des Epiphanius die Bruchstelle sein, die da andeutet, dass er hier seine Quelle, die Chronographie des Africanus verlässt? Sie könnte nur bei Nr. 33: *Νάρκισσος ὁ αὐτός*, liegen; denn die chronologische Bemerkung, welche nun folgt, kann aus chronologischen Gründen nicht mehr bei Africanus gestanden haben. Was berechtigt aber, gerade hier eine Grenze zu ziehen? Oder sollte Africanus nur bis zum 20. Bischof erzählt haben? Das wird Niemand glaublich finden! Von Africanus ist also abzusehen. 3) Ist die Einheitlichkeit der Liste (auf Grund der Namen und der Reihenfolge) und ihre Verwandtschaft mit der eusebianischen nicht zu erschüttern, so fragt es sich, ob die beigesetzten chronologischen Bemerkungen ihr einen selbständigen Werth sichern. Von vornherein muss man freilich sehr skeptisch sein — skeptisch in Bezug auf die beigesetzten Daten in der ersten grösseren Hälfte der Liste (bis Nr. 33); sollte Epiphanius dort sichere Daten gefunden haben, wo ein Eusebius erklären musste, dass er nichts gefunden hat? — skeptisch in Bezug auf die vier Daten in der zweiten kurzen Hälfte; denn zwei von ihnen stimmen nicht mit Eusebius und auch nicht mit der beglaubigten Geschichte. Narcissus mag erst unter Alexander Severus gestorben sein, und Hymenäus hat die Regierungszeit des Aurelian (so weit wollte Epiphanius seine Liste führen) erreicht; aber ein grober Fehler ist die Zeitbestimmung beim Bischof Alexander („*ἕως Ἀλεξάνδρου τοῦ αὐτοῦ*"); denn er starb unter Decius, und nicht minder falsch ist die Datirung des Bischofs Mazabanes („*ἕως Γάλλου κ. Οὐλουσιανοῦ*"); denn er starb unter Gallienus, mehr als 10 JJ. später. Dass aber die vier Zeitbestimmungen sämmtlich aus des Epiphanius höchsteigener Feder geflossen sind, offenbart der famose Zusatz zum Datum für Narcissus: „*ἕως Ἀλεξάνδρου υἱοῦ Μαμαίας, οὐ τοῦ Μακεδόνος, ἀλλὰ ἄλλου*". So thöricht schreibt nur Epiphanius! Diese Schlussdaten erwecken mithin kein günstiges Vorurtheil für die an sich bedenklichen Daten der grossen ersten Hälfte. Von den ersten beiden ist freilich abzusehen; denn sie stehen bei Eusebius; aber Epiphanius bietet ausser ihnen noch 9 Datirungen, nämlich beim 7. 11. 15. 20. 23. 26. 29. 31. und 33. Bischof. Diese Datirungen sind nicht gleichartig. Vier von ihnen geben uns die Kaiserregierungen an ohne Jahre (beim 11. 29. 31. 33. Bischof), entsprechen also den vier letzten Ansätzen (34—37), fünf geben Kaiserjahre (7. 15. 20. 23. 26). Die allgemeinere Zeitbestimmung findet sich

also auch schon bei einem der judenchristlichen Bischöfe. Die zwei ersten dieser Datirungen sind wunderlich: beim 7. Bischof steht „bis zum 19. J. Trajan's", beim 11. Bischof „bis Hadrian". Aber das 19. Jahr Trajan's ist bereits das letzte volle Jahr dieses Kaisers; also steht man schon hier am Anfang der Regierung Hadrian's. Was soll also die Bemerkung „*ἕως Ἀδριανοῦ*" beim 11. Bischof? Schlatter (S. 30) meint, „es sei doch wohl an die Katastrophe Jerusalems gedacht". Allein das lässt sich nicht beweisen; hätte der Verfasser diese Katastrophe gemeint, so hätte er sie nennen müssen. Er denkt übrigens bei den 7 anderen allgemein gehaltenen Datirungen, wie es scheint, auch nicht an bestimmte Ereignisse innerhalb der Kaiserregierungen, sondern lediglich an diese selbst. Ist also die erste und zweite Datirung sehr auffallend [1]), so sind es die zu Nr. 31 und 33 nicht minder. Welcher verständige Chronologe stellt zu Dios (31.) und Gordios (33.) eine chronologische Bemerkung, zum Antritt des Narcissus aber nicht! Von Dios wissen wir durch Eusebius, dass er nur sehr kurz regiert hat. Hier findet sich bei ihm die Bemerkung „*ἕως Σευήρου*". So schreibt nur Jemand, der von den wirklichen chronologischen Verhältnissen nichts mehr weiss, sondern nach irgend einer Vorlage oder aus der freien Faust rasch etwas zusammenschreibt. Dasselbe gilt von der Bemerkung bei Gordios, die ausserdem zu der Frage veranlasst, wer denn eigentlich hier gemeint ist, Caracalla oder Elagabal? Also von den 9 Zeitbestimmungen sind vier wenig vertrauenerweckend.

Was die fünf übrigen anlangt, so hat sich Schlatter, der leider überhaupt nur die erste Hälfte der Liste berücksichtigt (bis zum 20. Bischof), mit denen zum 23. 26. und 29. Bischof nicht befasst. Die 29. war leicht aus der KGeschichte resp. der Chronik des Eusebius zu gewinnen; denn Dolichianus steht dort wirklich unter Commodus. Ferner ist in Bezug auf die Eintragung zum 26. Bischof (*Μάξιμος, ἕως ις' Οὐήρου*) bei Epiphanius vielleicht Folgendes zu beachten: wie wir wissen, giebt die Chronik im Unterschied von der KGesch. die grosse Menge der jerusalemischen Bischöfe in vier willkürlich getheilten Gruppen. Die vierte Gruppe beginnt (s. Hieron. chron.): „Commodus VI. — Hierosolymis XXVI. ordinatur episcopus Maximus". Man kann daher vermuthen, dass die Zahl „16"

1) Nur als auf eine Möglichkeit weise ich darauf hin, dass das 19. Jahr Trajan's nach dem Datum in Euseb's Chronik für den jüdischen Krieg unter Trajan gewählt worden sei. Bei Hieronymus steht dieser Krieg im Cod. F beim 19. Jahr Trajan's, in den übrigen Codd. beim 18., im Armen. post 17. 18., in Euseb's KGesch. (IV, 2) beim 18. Jahr. Schlatter denkt auch an diesen Krieg, beachtet aber nicht, dass eben Eusebius ausdrücklich das 18. (19.) Jahr nennt.

bei Epiphanius ein Schreibfehler ist. Es muss heissen: „ἕως ϛ' Οὐήρου". Weglassungen resp. Zusätze eines Jota sind bekanntlich bei griechischen Zahlen die häufigsten Schreibfehler.

Indessen die Eintragungen sub 15. 20. 23. lassen sich so nicht erklären; es ist daher auch die eben vorgetragene Hypothese zum 26. Bischof aufzugeben, zumal da der Kaisername nicht stimmt; aber bestehen bleibt, dass von der ganzen Liste, mag man nun auf die Namen oder auf die Reihenfolge oder auf die Daten sehen, nichts als beachtenswerth übrig bleibt als die vier chronologischen Daten zu 15. 20. 23. und 26. Alles Übrige lässt sich als 50 Jahre nach Euseb's Chronik und KGesch. von einem Chronologen, wie Epiphanius geschrieben, aufs beste begreifen und fordert nirgendwo dazu auf, an eine voreusebianische ältere Quelle zu denken.

Vielleicht wird Schlatter das zugeben, aber hinzufügen, wenn er auch alles, was nach dem 20. Bischof steht, preisgebe, so könne doch die Beobachtung, die er an die Eintragungen zum 15. und 20. Bischof geknüpft habe, bestehen bleiben, ja es sei die einzig haltbare Erklärung, die hier gegeben werden könne. Allein es erheben sich dagegen folgende Bedenken: 1) Da die Eintragungen bis zum 20. Bischof und die bis zum 29. formell gleichartig sind, so ist es willkürlich, eine bis zum 20. Bischof reichende Quelle auszuscheiden. 2) Eusebius sagt ausdrücklich, dass seit der Zerstörung Jerusalems unter Hadrian die judenchristlichen Bischöfe in Jerusalem aufgehört haben; das ist auch deshalb gewiss, weil Hadrian — wie Eusebius nach Aristo von Pella, einem Zeitgenossen Hadrian's, berichtet — jedem Juden verboten hat, Jerusalem zu betreten; also kann keine Liste jerusalemischer judenchristlicher Bischöfe, die bis zum 11. Jahr des Antoninus Pius reicht, statt bis zum 17/18. Jahr Hadrian's, richtig sein; die Vorstellung, dass vier judenchristliche Bischöfe neben 5 heidenchristlichen in Jerusalem regiert hätten, ist nach Eusebius und an sich völlig unwahrscheinlich. 3) Die Behauptung, dass die von Epiphanius gebotene Liste noch nicht eine Succession der Bischöfe darstelle, sondern die Bischöfe theilweise noch als gleichzeitig regierend fasse, kann, abgesehen von der Gleichzeitigkeit einiger juden- und heidenchristlicher Bischöfe (die allerdings angenommen werden muss, wenn die Kaiserzahlen richtig sind, doch s. darüber unten), nicht gehalten werden. Ihre Unwahrscheinlichkeit geht schon daraus hervor, dass Epiphanius am Ende des 4. Jahrh. die Liste doch unzweifelhaft als eine Successionenliste im strengen Sinne aufgefasst und niedergeschrieben hat — trotz dieser seiner Auffassung und Niederschrift sollten wir die Gleichzeitigkeiten der Bischöfe noch erkennen können!

Aber nirgendwo sind solche angedeutet. Es ist lediglich Willkür, zu behaupten, man müsse Marcus, Cassianus, Puplius, Maximus, Julianus (im Sinne des ersten Schreibers der Liste) und wiederum Gajanus, Symmachus, Gajus, ferner Julianus, Kapito und Maximus und so fort als gleichzeitig regierende Presbyter-Episkopen fassen, weil nur immer bei dem letzten in jeder Gruppe eine chronologische Bemerkung stehe. Ein für eine solche Hypothese sprechender Schein kann höchstens bei den Bischöfen 8—11 entstehen, weil die Zeitbestimmungen „19. J. Trajan's“ und „bis Hadrian“ sich so nahe sind. Allein die Annahme, dass wir es hier mit einem ganz gedankenlosen Chronologen zu thun haben — als welchen man den Epiphanius kennt —, liegt doch sehr viel näher als die Hypothese, hier schimmere aus einer beiläufigen Chronologie des Epiphanius eine Urkunde aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts durch. 4) Endlich die geistreiche Deutung Schlatter's in Bezug auf das chronologische Monstrum, dass Epiphanius zum 15. Bischof das 11. Jahr des Antoninus setzt, zum 20. dagegen das 10. Jahr desselben Kaisers — der 15. judenchristliche Bischof Judas sei selbst der Verfasser der Liste, er habe auch die 5 ersten heidenchristlichen Bischöfe gezählt, also sie auch gelten lassen, und habe im 10. Jahr des Pius geschrieben, ihm aber habe Africanus darum das 11. Jahr des Pius beigelegt — diese Deutung baut in die Luft; eine Fundamentirung fehlt für sie vollständig. Schlatter hätte sie gewiss nicht vorgetragen, wenn er nicht den judenchristlichen Schriftsteller Judas aus dem 10. Jahr des Pius bereits anderswoher gewonnen zu haben glaubte. Wir haben diesen Schriftsteller noch nicht, und wir werden ihn auch nicht erhalten. Aber wenn wir auch die Existenz einer namenlosen Chronographie aus dem 10. Jahre Antonin's für wahrscheinlich halten dürften (s. darüber später), so führt von hier keine Brücke zu ihr; denn auf die Identität des blossen Datums „10. Jahr Antonin's“ können wir keine litteraturgeschichtlichen Häuser bauen. Was aber nun die beiden räthselhaften Daten betrifft, so scheint mir folgende Erwägung viel haltbarer, als die von Schlatter gegebene: da Epiphanius selbst unzweifelhaft die Liste als eine streng successive aufgefasst hat, da er seinen Lesern nicht geschichtliche Geheimnisse oder chronologische Räthsel auftischen wollte, da die Nennung des 10. Jahres des Pius beim 20. Bischof nach dem 11. Jahr desselben Kaisers beim 15. Bischof ein Unsinn ist, da Epiphanius wesentlich die Liste des Eusebius, sammt der Bemerkung über den Wechsel juden- und heidenchristl. Bischöfe giebt, und da dieser ausdrücklich den 15. Bischof auf die Zeit Hadrian's (Ende des Barkochbakriegs) datirt, so ist das Datum, welches Epiphanius beim 15. Bischof bietet,

einfach verschrieben. Es muss nicht „μέχρι ια' Ἀντωνίνου“ heissen, sondern „μέχρι α' Ἀντωνίνου“, das „ι“ vor „α“ ist eine Dittographie. Diese Correctur empfiehlt sich deshalb, weil sie höchst einfach ist, weil sie dem Datum zum 7. Bischof („ἕως ιθ' ἔτους Τραϊανοῦ“) ungefähr entspricht — denn das 19. Jahr Trajan's ist sein letztes — und weil sie mit dem Ansatz bei Eusebius nahezu übereinstimmt. Eusebius setzt nämlich in der Chronik den ersten heidenchristlichen Bischof Jerusalems Marcus zum 19. (21.) Jahr Hadrian's, d. h. er lässt die judenchristlichen Bischöfe fast bis zum Anfang der Regierung des Pius reichen. Mit dieser Erklärung ist freilich die Stelle und damit die ganze Liste um jedes selbständige Interesse gebracht, und man kann es dahingestellt sein lassen, woher die drei seltsamen Zeitbestimmungen zum 20. Bischof (Antonin. 10), zum 23. (Verus 8), zum 26. (Verus 16) stammen. Wer aber unsere Correctur für einen Gewaltstreich erklärt, der wird trotzdem kein Recht haben, die Liste des Epiphanius zu chronologischen Zwecken zu benutzen, es sei denn, dass er den Ursprung und die Zuverlässigkeit der Daten 15. 20. 23. 26. nachgewiesen hat; denn die von Schlatter vorgetragene Argumentation ist unhaltbar. Damit scheiden wir von der Liste des Epiphanius und geben sie als unbrauchbar seinem Panarion zurück.

Abgesehen von der römischen, alexandrinischen, antiochenischen und jerusalemischen Bischofsliste kann man aus der KGesch. Euseb's nur noch einen grossen Theil der cäsarensischen Liste herstellen. Cäsarea aber hat auch geschichtlich ein Recht, neben Jerusalem genannt zu werden. Die Liste lautet:

Theophilus, z. Z. des Osterstreits um 190 (s. V, 22. 25).

Theoktistus, z. Z. der Krisis des Origenes in Alexandria und auch noch z. Z. der antiochenischen Synode in Sachen Novatian's und des römischen Bischofs Stephanus (s. VI, 19, 17; VI, 46, 3; VII, 5, 1). Ob er der unmittelbare Nachfolger des Theophilus gewesen ist, wissen wir nicht.

Domnus, nach VII, 14 hat er nur kurz regiert; er ist z. Z. des Gallienus (nach dem Toleranzedict?) Nachfolger des Theoktistus geworden.

Theoteknus, Nachfolger des Domnus unter Gallienus (VII, 14); nimmt an den Synoden gegen Paul Theil (VII, 28. 30; s. über ihn auch VII, 32, 21 und 24).

Agapius, Nachfolger des Theoteknus (VII, 32, 24), kurz vor Diocletian?

ZWEITES BUCH.

DIE LITTERATUR BIS IRENAEUS.



Erstes Kapitel.

Die in bestimmten engeren Grenzen sicher datirbaren Schriften.

I.

1) Chronologie des Paulus.

Über die relative Chronologie der Wirksamkeit des Apostels Paulus herrscht auf Grund der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte in weiten Kreisen ein gewisses Einverständniss. Dagegen ist die absolute Chronologie umstritten. Alles kommt hier darauf an, das Jahr zu ermitteln, in welchem der Procurator Felix abberufen und durch Festus ersetzt wurde. Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes 2. Aufl. I S. 483 ff.) bemerkt: „Eine genaue und sichere Bestimmung des Jahres, in welchem Felix abberufen wurde, ist leider nicht möglich. Die meisten neueren Forscher nehmen das Jahr 60 als wahrscheinlich an. Einige gehen um ein oder zwei Jahre weiter zurück. Nur Kellner (Artikel „Felix" in Hergenröther's Kirchenlexicon 2. Aufl. IV S. 1311 ff., cf. ders. im „Katholik" 1887, 1. Hälfte S. 146 ff., ders., Zeitschr. f. kathol. Theol. 1888 S. 640 ff.) und V. Weber, Kritische Gesch. d. Exegese d. 9. Kap. d. Römerbriefs 1889 S. 177 ff.) setzen, wie schon einige Ältere (Bengel, Süskind, Rettig, s. hierüber Wieseler, Chronol. d. apost. Zeitalters S. 72), die Abberufung des Felix ganz in den Anfang von Nero's Regierung, Kellner: Nov. 54, Weber: Sommer 55". Zu diesen haben sich in neuester Zeit O. Holtzmann und Blass gesellt. Jener (NTliche Ztgesch. 1895 S. 125 ff. 248) setzt die Abberufung des Felix und den Antritt des Festus i. d. J. 55, dieser (Acta Apost. 1895 p. 21 sq.) in d. J. 56. Beide schlagen zur Feststellung des Datums einen verschiedenen Weg ein.

Weder aus Tacitus noch aus Josephus lassen sich bestimmte Zahlen für den Amtsantritt der jüdischen Procuratoren Antonius Felix, Porcius Festus und Albinus gewinnen. Dagegen ist die Chronik des Eusebius von wünschenswerther Genauigkeit. Sie be-

merkt zum 10. oder 11. Jahr des Claudius (10. Hieron., die Codd. APF bieten das 11.)[1]) = Jan. 50/1 oder Jan. 51/2 p. Chr.: „Κλαύδιος Φήλικα τῆς Ἰουδαίας ἡγεμόνα ἐξέπεμψε." Zum 2. Jahr des Nero = Oct. 55/6 p. Chr.[2]) heisst es: „Festus succedit Felici, apud quem praesente Agrippa rege Paulus apostolus religionis suae rationem exponens vinctus Romam mittitur". Endlich zum 7. Jahr Nero's = 61 p. Chr.[3]) schreibt die Chronik: „Φῆστον Ἀλβῖνος διεδέξατο".[4]) Schürer erkennt an, dass gegen letzteres Datum schlechterdings nichts einzuwenden ist, wenn er (S. 488 n. 47) schreibt: „Amtsantritt des Albinus spätestens Sommer 62". Ebenso erkennt er die von Eusebius gebotenen Daten für Cumanus und für Florus rund an, wenn er die Amtszeit jenes (S. 475) auf 48—52 p. Chr., den

---

1) Im Armen. steht die Eintragung zum 11. Jahr des Claudius. Also wird dieses auch bei Hieronymus vorzuziehen sein.

2) So Hieron.; der Armenier ist hier, wie so oft, chronologisch unzuverlässig; er bietet das 14. Jahr des Claudius. Dass bei Eusebius das 2. Jahr des Nero gestanden hat, geht auch daraus hervor, dass Hieron. de vir. inl. 7 sagt, die Apostelgeschichte reiche „usque ad biennium Romae commorantis Pauli i. e. usque ad quartum Neronis annum". Genauer hätte er freilich das 5. Jahr nennen müssen. Er hat wohl nicht daran gedacht, dass die Reise nach Rom ein halbes Jahr in Anspruch nahm. Auch die Epitome Syria bestätigt, dass in der Chronik der Antritt des Festus unter Nero stand (s. Schoene, II p. 212), desgleichen Syncellus, der p. 636, 16 schreibt: *Φῆστος διάδοχος Φήλικος ὑπὸ Νέρωνος ἐπέμφθη.* Nach dem Armenier würde Felix bei der Gefangennahme des Paulus nur ein Jahr Procurator in Judäa gewesen sein, was durch Act. 24, 10 (*ἐκ πολλῶν ἐτῶν*) ausgeschlossen ist. Endlich giebt es noch einen Beweis, dass Eusebius den Amtsantritt des Festus und damit die Abfahrt des Paulus von Cäsarea auf das 2. Jahr des Nero angesetzt hat. Unter Berufung auf die Chronik des Eusebius nämlich sagt Euthalius in dem Prolog zu den paulinischen Briefen (Zacagni, Monum. p. 531, s. Cramer's Katene ad Acta Ap. p. 422 sq.), Paulus habe im Ganzen 35 Jahre gewirkt ($\overline{\Delta E}$ bei Cramer ist natürlich in $\overline{\Lambda E}$ zu verwandeln), nämlich 21 JJ. bis zur cäsareensischen Gefangenschaft, zwei in Cäsarea, zwei in Rom und dann noch 10 JJ. In der Chronik ist nun der Tod des Paulus in das 14. Jahr des Nero gesetzt; also stand nach Euthalius in der Chronik die Abreise aus Cäsarea beim 2. Jahr, und so ist es auch wirklich. Das halbe Jahr zur Reise ist auch hier ausser Ansatz geblieben. Übrigens hat Eusebius auch in der KGesch. den Antritt des Festus erst unter Nero angesetzt (s. II, 30, 1 u. 22, 1: *Τούτου* [scil. des Felix] *Φῆστος ὑπὸ Νέρωνος διάδοχος πέμπεται*).

3) So alle Handschriften des Hieronymus (die Codd. PF stellen den Tod des Jakobus zu demselben Jahr, die übrigen ein Jahr später); der Armenier bietet das 6. Jahr Nero's (für den Tod des Jakobus das 7.).

4) Bemerkt sei, dass die Chronik den Amtsantritt des Procurators Ventidius Cumanus, des Vorgängers des Felix, nicht vermerkt, aber zum 8. Jahr des Claudius = 48/9 p. Chr. den Judenaufstand zur Zeit des Passahfestes unter ihm verlegt, wogegen nichts einzuwenden ist. Ferner vermerkt sie auch den Antritt des Nachfolgers des Albinus, des Florus, zum 10. Jahr Nero's = 64 p. Chr. (Armen. 9. Jahr), ein Ansatz, der ebenfalls nicht beanstandet werden kann.

Antritt dieses (S. 489 n. 58) auf 64 p. Chr. berechnet. Um so unbegreiflicher ist es, dass er den Ansätzen der Chronik für Felix und Festus einfach das Wort entgegensetzt: „Die Ansätze in der Chronik des Eusebius sind oft willkürlich, beweisen also nichts", und sie damit abdankt. Die Ansätze in der Chronik des Eusebius sind vielmehr für die nachchristliche Zeit im Allgemeinen so zuverlässig, dass der den Beweis zu führen hat, der sie bezweifelt. Fälle, in denen der Zweifel berechtigt ist, giebt es allerdings; es gilt hier daher das Wort „Distinguendum est". Allein dass Eusebius bestimmte Ansätze, die er in der Chronik gegeben hat, in der KGesch. nicht wiederholt — auch die hier gegebenen wiederholt er nicht —, ist, wie wir gesehen haben, kein Grund, sie zu beanstanden; denn in der KGesch. rechnet Eusebius im Allgemeinen nur nach Kaiserregierungen und kümmert sich daher in der Regel nicht um die Einzeljahre. Wenn nun, wie hier, von seinen fünf Ziffern für die jüdischen Procuratoren drei einwurfsfrei sind, und es ausserdem nahe liegt, als Quelle für diese profangeschichtlichen Daten die Chronik des Africanus vorauszusetzen, so müssen es starke Gründe sein, die uns bewegen könnten, die eusebianische Chronologie zu verlassen. Diese Chronologie ist nachweisbar schon im 2. Jahrhundert Gegenstand des Interesses gewesen, und die genaue Zeitbestimmung für den Amtsantritt des Felix und Festus zu gewinnen, konnte am Anfang des 3. Jahrhunderts in Palästina nicht schwer fallen.

Aber giebt es überhaupt Gründe, die gegen die eusebianische Bestimmung der Zeit des Felix und Festus sprechen? Zunächst giebt es ein starkes Argument für diesen Ansatz. Josephus (Antiq. XX, 8. 9) erzählt, Felix sei nach seiner Abberufung von den Juden verklagt worden, sein Bruder Pallas aber habe ihm Verzeihung bei Nero erwirkt. Pallas fiel nach Tacitus (Annal. XIII, 14. 15) bereits im J. 55 im Febr. (im J. 56 Febr.?) in Ungnade[1]; also kann Felix nicht später als 55/6 abberufen worden sein.[2]) Eusebius sagt Octob. 55/6. Was Schürer abhält, so weit hinaufzugehen, ist, soviel ich sehe, Folgendes. Er sagt 1) Josephus setze fast Alles, was er von der Thätigkeit des Felix berichtet, unter die Regierung Nero's (Antiq. XX, 8, 1—9; B. J. II, 12, 8—14, 1), Felix habe also noch mindestens einige Jahre unter Nero fungirt. Aber

1) Welches Jahr das richtige ist, darüber s. später.

2) Der Einwand Schürer's, Pallas sei wieder in Gunst gekommen, ist höchst precär und wird durch das, was Tacit. Annal. XIII, 23 erzählt wird, nicht begründet; denn, wie O. Holtzmann S. 129 richtig bemerkt, Tacitus hebt selbst XIII, 14 hervor, dass Pallas noch vor seinem Abgang dafür gesorgt habe, dass er nicht verurtheilt werden konnte.

Eusebius lässt ihn auch erst im 2. Jahr des Nero abgehen, und man wird nicht behaupten können, dass in diesem Zeitraum das nicht passirt sein könne, was Josephus erzählt, 2) das Jahr 60 sei der späteste Termin für den Abgang des Felix (weil sonst Festus' Amtszeit zu kurz würde), andererseits sei es aber auch nicht räthlich, viel weiter zurückzugehen; denn zwei Jahre vor dem Abgang des Felix beginne die Gefangenschaft des Paulus; zur Zeit der Gefangennahme Pauli aber werde Felix bereits als ἐκ πολλῶν ἐτῶν im Amte befindlich (Act. 24, 10) bezeichnet. Allein wenn Felix (s. Eusebius) im J. 51 Procurator geworden, Paulus im J. 54 vor ihm stand, so ist der Ausdruck (3—4 JJ. für einen Procurator sind nicht wenige Jahre, wenn auch Procuratoren von längerer Amtszeit bekannt sind, s. Hirschfeld, Römische Verwaltungsgeschichte S. 268) gedeckt. Schürer selbst giebt zu, dass es weniger als 6 Jahre gewesen sein können. Allein er meint weiter, „die sonstige Chronologie des Lebens Pauli gestatte nicht, seine Gefangennahme wesentlich früher als auf das Jahr 58 zu setzen; freilich bleibe mindestens auch das Jahr 57 offen". Also lässt Schürer auch noch weitere Jahre offen. In der That hält er eine Zeile weiter mit Wurm auch das Jahr 58 für den Abgang des Felix, also das Jahr 56 für die Gefangennahme des Paulus für möglich. Noch weiter hinaufzugehen, hindert ihn die „sonstige Chronologie des Lebens Pauli". Ist diese wirklich ein Hinderniss?

Der Tod Jesu ist Ostern 30 oder 29 erfolgt — sicher lässt sich zwischen diesen JJ. nicht entscheiden —; nicht bestimmt lässt sich die Hungersnoth in Palästina unter Claudius datiren (Act. 11, 28); ebensowenig lässt sich das judenfeindliche Edict des Claudius (Act. 18, 2) bestimmt datiren.[1] Dasselbe gilt von dem Proconsulat des Gallio in Achaja (Act. 18, 12 f. 18). Was die Herrschaft des Aretas in Damaskus betrifft, dessen Ethnarch (II Cor. 11, 32) den Paulus bedrängte, so hilft sie uns nicht, da er etwa 9 vor Christus bis 40 nach Christus regiert hat (s. Schürer I S. 616—619). Wir müssen also die relative Chronologie befragen und ihre Ergebnisse einzuordnen versuchen: Vor der Gefangennahme in Jerusalem hat Paulus 3 Monate in Korinth zugebracht (Act. 20, 2); vorher fast 3 Jahre in Ephesus (Act. 19, 10; 20, 31); noch früher 18 Monate in Korinth (Act. 18, 11); zwischen seiner Bekehrung und der ersten Reise nach Jerusalem liegen 3 JJ. (Gal. 1, 18); zwischen dieser und der jerusalemischen Convention mit den Säulenaposteln liegen

1) Doch verdient es Beachtung, dass Orosius (hist. VII, 15) unter Berufung auf eine nicht mehr vorhandene Stelle des Josephus das Edict auf das 9. Jahr des Claudius setzt = 49 p. Chr.

14 JJ. (Gal. 2, 1), oder (wenn man annimmt, Paulus rechne Gal. 2, 1 wieder von der Bekehrung) 11 JJ.[1]) Das sind sichere Daten. Ordnen wir sie nun ein, indem wir dem Eusebius folgen und den Amtsantritt des Festus in den Sommer 56 setzen.[2]) Paulus ist demnach Ostern 54 in Jerusalem gefangen gesetzt, war also Ende 53 bis Anfang 54 in Korinth; im Herbst 53 war er in Macedonien; mithin war er in Ephesus seit c. Anfang Winter 50. Vorher war er kurz in Jerusalem. Für die sog. 2. Missionsreise, in die der 18monatliche Aufenthalt in Korinth fällt, mehr als 3 Jahre anzunehmen, liegt kein Grund vor. Also braucht das Apostelconcil nicht früher als in das J. 47 zu fallen[3]) (darnach der Aufenthalt in Korinth Herbst 48 bis Frühjahr 50).[4]) Die vierzehn Jahre bis zu seinem ersten Besuch in Jerusalem führen mithin auf das Jahr 33 zurück; seine Bekehrung fällt demnach in das J. 30, d. h. entweder in das Todesjahr Christi oder in das darauffolgende Jahr.

Gegen keinen Ansatz in dieser Chronologie giebt es, soweit meine Kenntnisse reichen, irgend eine haltbare Einwendung. Dass Paulus erst drei oder vier Jahre nach dem Tode Christi bekehrt worden sei, ist eine grundlose Behauptung.[5]) Der Ansatz des Eusebius für den Amtsantritt des Festus ist somit aus der Geschichte Pauli nicht zu widerlegen; ja er empfängt durch sie Stützen. Der beste Beweis für die Haltbarkeit der Aufstellung liegt aber darin, dass O. Holtzmann eben diese Chronologie ausgerechnet hat, ohne von der Angabe des Eusebius auch nur Notiz zu nehmen. Er berechnet den Amts-

---

1) Ich lasse diese Möglichkeit bei Seite, da sie für den Zweck, auf den es hier ankommt, den günstigeren Fall repräsentirt.

2) Paulus ist nach der Apostelgeschichte im Herbst, wenige Monate nach dem Antritt des Festus, eingeschifft worden (Octob. in Kreta z. Z. des grossen Versöhnungstages). Mithin ist Festus im Sommer angetreten.

3) Dass Act. 15 und Gal. 2 von einander unabhängige Berichte über denselben Vorgang sind, scheint mir durch die neuere Kritik nicht umgestossen zu sein.

4) Das Datum des Orosius erweist sich also als überraschend richtig, s. Anmerk. 1 auf S. 236. Nach Act. 18, 12 hat damals der *ἀνθύπατος* Gallio die Provinz Achaja verwaltet; sie war also eine senatorische Provinz. In der That war sie es im J. 44 geworden; s. Marquardt, Röm. Staats-Verwaltung I. Band 1873 S. 174.

5) Man kann sie doch nicht etwa durch Verweisung auf Röm. 16, 7 (Andronikus und Junias, *οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ*) stützen! Ganz werthlos ist natürlich das „Zeugniss“ des angeblichen ersten antiochenischen Bischofs, Euodius, in seinem angeblichen Brief mit der Aufschrift „*Φῶς*“ bei Nicephorus Call. (h. e. II, 3): *ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἕως τοῦ πάθους Χριστοῦ ἔτη διελθεῖν γ'· ἀπὸ δὲ τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως εἰς οὐρανοὺς μέχρι τῆς λιθοβολίας Στεφάνου ἔτη εἶναι ζ'.*

antritt des Festus (die Abberufung des Felix) lediglich auf Grund der Tacitusstelle (Annal. XIII, 14) auf das Jahr 55. Die kleine Differenz, die zwischen uns, resp. zwischen Tacitus und Eusebius, besteht (55 oder 56), wage ich nicht sicher zu entscheiden; doch glaube ich, dass der Irrthum bei Tacitus liegt. Eusebius setzt die Abberufung des Felix in das 2. Jahr des Nero, d. h. October 55 bis October 56. Nach Tacitus ist Pallas wenige Tage, bevor Brittanicus seinen 14. (vollendeten) Geburtstag feierte, gestürzt worden. Brittanicus ist 20 Tage nach seines Vaters Claudius Thronbesteigung (24. Jan. 41) im Februar 41 geboren. Sein 14. Geburtstag fällt also Mitte Febr. 55. Allein dass Felix geraume Zeit noch unter Nero Procurator war, ist nach Josephus sehr wahrscheinlich. Die Wochen von Octob. bis Febr. scheinen dafür zu kurz zu sein. Ich bin daher geneigt, einen kleinen Irrthum bei Tacitus anzunehmen: Brittanicus feierte seinen 15. Geburtstag. Will man das nicht zugestehen, vielmehr dem Tacitus darin Glauben schenken, dass Pallas sich nur wenige Monate neben Nero hat halten können, so fragt es sich noch immer, ob Festus ihm auf dem Fusse gefolgt ist, fragt es sich auch, ob Pallas sofort allen Einfluss verloren hat. Wie dem auch sein mag — auf ein Jahr ist auch bei den besten Chronologen häufig kein Verlass, da sie die Kaiserjahre verschieden rechnen —, selbst wenn wir das J. 55 offen lassen (für den Antritt des Festus), bleibt die Chronologie des Paulus, die von hier gewonnen wird, haltbar — ebenso haltbar, wie die übrigen Angaben Euseb's über die jüdischen Procuratoren. Auf alle die zahlreichen „chronologischen Daten", die man für das Leben des Paulus in's Feld geführt hat und die in Wahrheit keine sind, weil sie ganz unsicher bleiben, lasse ich mich nicht ein, auch nicht auf den häuslichen Streit zwischen Tacitus und Eusebius über die Anfänge der Procuratur des Felix, da seine Entscheidung für unsere Frage nichts austrägt.[1])

Ist Paulus 54 (53) in Jerusalem gefangen gesetzt worden, so gehören die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther[2]),

---

1) Eusebius setzt den Antritt des Felix in das 11. Jahr des Claudius, Tacitus versetzt ihn in das 12. Jahr.

2) Für die Abfassungszeit des 1. Korintherbriefs haben wir eine merkwürdige Nachricht bei Tertullian. Er sagt, es seien seit derselben „circiter CLX anni producti" (de monog. 3). Die Stelle zeigt, dass man sich damals sogar in Karthago mit der Chronologie der paulinischen Briefe befasst hat, aber sie ist nicht geeignet, chronologisch verwerthet zu werden; denn das Jahr der Abfassung der Schrift de monog. steht nicht fest, und Tertullian sagt „ungefähr 160 Jahre". Auf alle Fälle ist sie aber der hergebrachten Chronologie der paulinischen Briefe günstiger als der von uns empfohlenen. Setzt man nämlich die

Römer vor diese Zeit; die Briefe an die Colosser, den Philemon und die Epheser (wenn dieser Brief echt ist) fallen in die JJ. 54 (53)—56 (55), wenn sie in Cäsarea geschrieben sind (was indess recht unwahrscheinlich ist), in die JJ. 57 (56)—59 (58), wenn sie aus Rom stammen, wohin der Philipperbrief gewiss gehört.[1]) Die Apostelgeschichte schliesst demnach mit dem J. 59 (58) ab. Da der Tod Pauli im Sommer 64 gesichert ist, so bleiben 5 (6) Jahre nach den in den Actis erzählten Begebenheiten frei. Paulus ist also in seinem Process freigesprochen worden[2]) und hat dann weiter als Missionar gewirkt. Von dieser Wirksamkeit haben wir freilich so gut wie keine Kunde (angekündigt ist sie im Philemon- und Philipperbrief) — aber was wissen wir Sicheres von der des Petrus? —; doch stehen uns gewisse unzweifelhaft paulinische Stücke in den Pastoralbriefen zur Verfügung, und gegen die Nachricht, Paulus sei zum *τέρμα τῆς δύσεως*, d. h. nach Spanien gekommen (vgl. das Muratorische Fragment), ist aus chronologischen Gründen nichts einzuwenden.[3])

Abfassung der Schrift de monog. c. 219 und giebt man den 160 Jahren den Spielraum 155—165, so gelangt man zu dem Decennium 54—64. Nach unserer Berechnung aber ist der erste Korintherbrief vor dem J. 54 geschrieben.

1) Die Thessalonicherbriefe fallen somit in das J. 48/9 (hier wie im Folgenden ist das vorhergehende Jahr noch möglich); der Galaterbrief lässt sich chronologisch nicht genauer bestimmen; am nächsten liegt es, ihn in die Zeit 50—53 zu versetzen (da der Brief wahrscheinlich einen zweimaligen Aufenthalt in Galatien voraussetzt und die sog. 1. Missionsreise keine Reise nach Galatien gewesen ist); die Korintherbriefe fallen in das Jahr 53; in den Winter 53/4 der Römerbrief. Überzeugt man sich von der Echtheit des Colosserbriefs — und diese Überzeugung gewinnt mit Recht immer mehr Anhänger —, so sinkt damit auch ein grosser Theil der Bedenken gegen die Echtheit des Epheserbriefs (der vermuthlich ein Circularschreiben an solche asiatische Gemeinden ist, die von Paulus nicht gestiftet sind) in sich zusammen. Wer den Verfasser des Galaterbriefs auch für den Verfasser des Colosserbriefs zu halten vermag, kann den Verfasser dieses Briefs mit geringeren Schwierigkeiten auch für den Verf. des in diesem Falle gleichzeitig geschriebenen Epheserbriefs halten. Aber, wie Jülicher (Einl. S. 96) sehr richtig sagt: die Hauptanstösse liegen in einzelnen Stellen, nämlich 4, 11; 2, 20; 3, 5. Dass übrigens „*ἐν Ἐφέσῳ*“ in der Aufschrift unecht ist, dass hier also die Tradition am ersten Verse des Briefs gearbeitet hat, ist allgemein zugestanden.

2) Aus der Chronologie des Königs Agrippa und seiner Schwester Bernike lässt sich ein Einwurf gegen die von uns vorgetragenen Sätze nicht erheben.

3) Apodiktisch und gereizt hat sich jüngst Jülicher gegen die 2. Gefangenschaft des Paulus ausgesprochen (s. bes. Einleit. S. 125): „Die ganze Hypothese verdankt ihre Beliebtheit lediglich der Unbeliebtheit eines kritischen Verdicts wider die Echtheit eines NTlichen Buchs“; allein die Chronologie des Lebens des Paulus, die er vorträgt (nach ihr soll Paulus im Frühjahr 62 nach Rom gekommen sein), hat er leider zu beweisen unterlassen. In Bezug auf die Echt-

2) Das Todesjahr des Petrus und Paulus.

Die Einsicht, dass die 9 (10) paulinischen Briefe vor 59 (58) abgefasst sind, ist für die Bildungsgeschichte der christlichen Lehre, Tradition und Litteratur werthvoll; denn es ist nicht ganz gleichgültig, ob diese Jahre oder erst das Jahr 63/4 als terminus angesetzt wird. Die auch sonst zu beobachtende rapide Entwicklung und Ausgestaltung der christlichen Lebensformen und Gedankenkreise erscheint noch grösser.

Dass Paulus im Juli 64 Märtyrer geworden ist, habe ich soeben als eine gesicherte Thatsache bezeichnet. Die Instanz, die ihr entgegensteht — es ist m. W. die einzige —, will ich deshalb nicht gering schätzen. Es ist das Datum in Euseb's Chronik, welches durch die Autorität dieses Historikers die weiteste Verbreitung erlangt hat.[1]) Dort wird der Tod des Petrus und Paulus in's 14. (so nach Hieron. und Dionysius Telmahar.), resp. in's 13. (so der Armen. und Dionysius Telmahar., der zwei Daten bringt) Jahr des Nero = Sommer 68 (67) gesetzt. Die Eintragung lautet (s. Syncell.

heit der Pastoralbriefe urtheile ich genau wie Jülicher; dennoch halte ich die Befreiung des Paulus aus der ersten Gefangenschaft für eine gesicherte Thatsache, erstlich um der Chronologie willen, die nach der zweijährigen Wirksamkeit in Rom mindestens noch 5 Jahre bis zum Tode des Apostels fordert, zweitens des *τέρμα τῆς δύσεως* wegen, das ich in einem römischen Schreiben nicht auf Rom zu beziehen vermag, endlich um einiger auch von Jülicher für echt gehaltenen Stücke in den Pastoralbriefen willen, die in der Zeit vor der 1. Gefangenschaft nicht unterzubringen sind. Gegen diese Argumente hält das einzige beachtenswerthe Zeugniss gegen eine Befreiung des Paulus in Rom (Act. 20, 25. 38) nicht Stich. Ich nenne es das einzige beachtenswerthe Zeugniss; denn allgemeine Erwägungen, woher es komme, dass wir von jenen 5 Jahren der Wirksamkeit des Paulus so wenig hören, sind keine ins Gewicht fallenden Argumente, weil sie von einer falschen Voraussetzung über das, was wir hören müssten, ausgehen. Dass die grosse Tradition der Kirche verhältnissmässig frühe, wie es scheint, die Ankunft Pauli in Rom und seinen Tod daselbst verknüpft hat, ist, soweit das nicht eine unbeabsichtigte Folge der Apostelgeschichte gewesen ist, aus der dramatischen Art jeder Traditionsbildung wohl zu erklären. Was Paulus nach seiner Ankunft in Rom und vor seinem mit Petrus gleichzeitigen Märtyrertode daselbst anderswo gethan und erlebt hat, ist in der That für die stilisirte Auffassung seines Lebens eine unbequeme Episode. Dennoch hat selbst im Orient vielleicht eine Erinnerung an diese Episode nicht überall gefehlt; wenigstens ist es nicht auszumachen, dass Eusebius' Worte (h. e. II, 22, 2): *τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ*, lediglich aus dem (falsch verstandenen) II. Timotheusbrief (4, 16 f.) zu erklären sind. Das Gegentheil ist vielmehr nach dem Gebrauch von „*λόγος ἔχει*“ in der KGesch. wahrscheinlicher.

1) Jüngst hat es noch Sanday (Inspiration 1893 p. 447) wiederholt.

p. 644, 2): „*Νέρων ἐπὶ πᾶσι αὐτοῦ τοῖς ἀδικήμασι καὶ τὸν πρῶτον κατὰ Χριστιανῶν ἐπεδείξατο διωγμόν, ἡνίκα Πέτρος καὶ Παῦλος (οἱ ἀπόστολοι)* martyrium passi sunt“ (die letzten Worte sind von Syncellus wie von Hieron. amplificirt). Hieron. schickt dieser Eintragung die andere unmittelbar vorher (zu demselben Jahr): „Prima persecutio a Nerone“; sie scheint ihm selbst und nicht dem Euseb anzugehören, da sie bei Syncellus, beim Armenier und bei Dionysius Telm. fehlt.

Zuerst ist festzustellen — was ich bei der Chronologie der römischen Bischöfe offen gelassen habe —, dass das Datum des Todes der Apostel auf 68 (67) nicht erst dem Hieron. angehört, sondern schon dem Eusebius und deshalb — da seine Kaisergleichzeitigkeiten bei den Bischofslisten in diesem Theile aus Africanus' Chronik entnommen sind — dem Africanus. Der entgegengesetzte Schein kann dadurch entstehen, dass im Armenier der Amtsantritt des Linus bereits ins 12. Jahr des Nero = 66 gesetzt ist; allein das ist ein blosses Schreiberversehen; denn Eusebius kann unmöglich den Amtsantritt des Linus vor den Tod des Petrus und Paulus gesetzt haben. Also ist er auch nach dem Armenier mit dem Tode der Apostelfürsten bis 68 (67) herabgestiegen. Dieses Datum würde an sich kein Bedenken erregen — Petrus und Paulus könnten wirklich erst am Ende der Regierung des Nero Märtyrer geworden sein —, wenn nicht zwei Erwägungen gegen dasselbe sprächen: 1) Eusebius datirt den Ausbruch der neronischen Verfolgung selbst erst auf das J. 68 (67); beim Jahr 64 schweigt er vollständig; wir wissen aber aus Tacitus, dass die Verfolgung sofort nach dem Brande Roms ausbrach, d. h. im Juli 64; da er nun selbst den Tod der Apostelfürsten in das Jahr verlegt, in welchem die Verfolgung begann, so bezeugt er im Grunde das J. 64 als Todesjahr des Petrus und Paulus. 2) Das Jahr 68 (67) hat den unüberwindlichen Verdacht gegen sich, dass es bereits die Legende vom 25 jährigen Aufenthalt des Petrus in Rom voraussetzt. Das ist in der Chronik des Hieron. völlig deutlich; denn sie setzt die Ankunft des Petrus in Rom in das 2. Jahr des Claudius (d. h. Jan. 42 bis Jan. 43). Dass erst Hieron. dieses Arrangement getroffen hat, lässt sich daraus nicht schliessen, dass der Armenier die Ankunft des Petrus in Rom in das 3. Jahr des Gajus, d. h. drei Jahre früher, verlegt; dieses Datum kann nur eine der im Armenier so häufigen Verschiebungen sein; denn 28 Jahre hat sonst Niemand den Aufenthalt des Petrus in Rom dauern lassen. Auch steht die Zahl 28 der Zahl 25 viel zu nahe, als dass man hier auf eine andersartige Berechnung und auf Unkenntniss der Legende von den 25 Jahren schliessen dürfte. Dazu kommt, dass Eusebius in der KGesch. (II, 14) die Ankunft

des Petrus in Rom unter Claudius (nicht unter Gajus) gesetzt hat. Also hat man anzunehmen, dass wirklich Eusebius, d. h. Africanus das 2. Jahr des Claudius als Ankunftsjahr angegeben hat. Dieses bestimmte Jahr kann nicht aus dem uralten Ansatz für Simon Magus stammen, dass er unter Claudius nach Rom gekommen sei (Petrus soll ihn dort sofort bekämpft haben) — denn die fast 14 JJ. der Regierung des Claudius standen offen —, sondern kann nur aus der Überlieferung stammen, nach welcher die Zwölfapostel 12 Jahre nach dem Tode des Herrn in Jerusalem geblieben seien (s. darüber unten)[1] 30 + 12 + 25 = 67.

Somit ist das Jahr 68 (67) nicht vertrauenswürdig. Dass aber Petrus und Paulus ungefähr gleichzeitig und zwar in der neronischen Verfolgung des Sommers 64 Märtyrer geworden sind, dafür spricht vor Allem der erste Clemensbrief, welcher in c. 5 das Martyrium des Petrus und Paulus erwähnt und dann c. 6 fortfährt: *τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν* („multitudo ingens Christianorum" sagt Tacitus!), *οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν.* Ferner spricht dafür das Zeugniss des Dionysius von Korinth, der in einem Briefe nach Rom z. Z. M. Aurel's von den beiden Aposteln schreibt: *ἄμφω . . . εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες* (cf. Ignat. ad Rom. 4: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*) *ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* (Euseb., h. e. II, 25, 8). Endlich spricht dafür — um alle späteren Zeugnisse bei Seite zu lassen —, dass man in Rom um 200 nach dem Zeugniss des römischen „kirchlichen Mannes" Gajus das „Tropäum" des Petrus bereits dort zeigte, wo es noch heute verehrt wird, nämlich beim Vatican" (bei Euseb. II, 25, 7: *ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν*). Dass aber Opfer der neronischen Verfolgung in den neronischen Gärten (beim Vatican) gemartert worden sind, sagt uns Tacitus. Die Zeugnisse des Dionysius und Gajus werden keineswegs dadurch entkräftet, dass sie die römische Gemeinde als eine *φυτεία* der beiden Apostel bezeichnen, resp. sagen, Petrus und Paulus hätten die römische Gemeinde constituirt (*ἱδρύειν*, cf. Iren. III, 3, 1: „a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae"); denn auch nach der Apostel-

1) Daraus, dass Africanus den 25jährigen Aufenthalt des Petrus in Rom voraussetzt, folgt nicht, dass die ursprüngliche römische Bischofsliste ihn voraussetzte; im Gegentheil — wir haben oben S. 172 gesehen, dass diese höchst wahrscheinlich mit ihren Zahlen vom J. 64 rechnet.

geschichte wird die Gründung einer Gemeinde erst durch die Wirksamkeit der Apostel perfect.[1])

3) Der zwölfjährige Aufenthalt der Zwölfjünger in Jerusalem.

Die Überlieferung, dass die Apostel auf Grund eines ausdrücklichen Herrnbefehls erst nach 12 Jahren von Jerusalem weggegangen resp. *εἰς τὸν κόσμον* gezogen seien, ist sehr alt und gut bezeugt, obschon sie nicht in der Apostelgeschichte steht; s. Kerygma Petri (bei Clemens Alex., Strom. VI, 5, 43: *μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον*), Apollonius (bei Euseb., h. e. V, 18, 14: *ὡς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρά φησι προστεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ*), die Acta Petri c. Simone (c. 5 ed. Lipsius p. 49: „adimpletis duodecim annis, quot illi [Petro] praeceperat, dominus Christus ostendit illi visionem talem [scil. nach Rom zu gehen]), die Pistis Sophia (der Herr weilt 11 JJ. nach der Auferstehung bei den Jüngern und giebt ihnen im 12. eine abschliessende Offenbarung), der koptische Papyrus Bruce (12 JJ. sind die Jünger dem Herrn gefolgt und haben alle seine Gebote gehalten, s. Schmidt i. d. Texten und Unters. VIII, 1. 2. S. 196. 439 ff.), endlich der spätere Ansatz, Maria sei im 11. Jahr nach der Auferstehung gestorben, im 12. seien die Jünger auf Petri Veranlassung von Jerusalem ausgezogen (Acta Joh. Proch. ed. Zahn S. 3 f.).[2]) Jüngst hat sich v. Dobschütz (Texte u. Unters. XI, 1, S. 51 ff. u. sonst) mit dieser Überlieferung befasst und gemeint, die Apostelgeschichte lasse sich kaum mit ihr vereinigen. Allein das ist nicht richtig. Von Petrus heisst es Act. 12, 17, er sei nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Gefängniss „an einen andern Ort“ gezogen, habe also Jerusalem verlassen (die früheren Reisen des Petrus und der Apostel werden von der Apostelgeschichte

---

1) Aus der Clemensstelle, für sich allein genommen, folgt noch nicht mit Sicherheit, dass Petrus und Paulus im J. 64 hingerichtet worden sind. Sie kann auch so verstanden werden, dass die Opfer der neronischen Verfolgung den bereits früher gemarterten Apostelfürsten (im Himmel) beigesellt worden sind. Erwägt man aber 1) die Einstimmigkeit und Widerspruchslosigkeit der Tradition, Petrus und Paulus seien zugleich Märtyrer geworden, und zwar in Rom unter Nero, 2) die Thatsache, dass Petrus in den neronischen Gärten gemartert worden ist, 3) die Wahrscheinlichkeit der Annahme, dass die neronische Verfolgung überhaupt nur kurze Zeit gedauert hat, 4) die Zahlen der römischen Liste, die vom Tode des Anicet (ann. 166) genau bis zum Jahre 64 führen ($12 + 12 + 9 + 8 + 10 + 10 + 11 + 4 + 15 + 11$) — so wird man das Jahr 64 für gesichert halten dürfen.

2) Dass durchweg das Kerygma Petri die Quelle ist, ist schwerlich anzunehmen, da das Kerygma ein sehr beschränktes Verbreitungsgebiet besessen hat.

lediglich als Missionsausflüge erzählt, von denen sie stets nach Jerusalem zurückkehren). Gleich darauf wird der Tod des Herodes berichtet und als Strafe Gottes für den Frevel an Jakobus und Petrus hingestellt. Herodes ist im J. 44 gestorben (s. Schürer a. a. O. I, S. 469 n. 45), nachdem er erst unter Claudius i. J. 41 Judäa und Samarien erhalten hatte. Also fällt die Übersiedelung des Petrus nach „einem anderen Ort" zwischen 41 und 44, d. h. gegen das Datum „42" ist von hier aus nichts einzuwenden. Die alte Überlieferung fusst auf gutem Grund, und nichts hindert, sie für historisch zu halten.[1]) Dass Petrus sofort nach Rom gegangen ist, lässt sich freilich nicht beweisen.[2]) Im J. 47 (s. o.) ist er wieder in Jerusalem (zeitweilig?). Eben die Feindseligkeiten des Herodes Agrippa gegen die Gemeinde in Jerusalem, die er sofort eröffnete (Ostern 42), nachdem er Herr von Judäa und Jerusalem (41) geworden war, werden die Apostel genöthigt haben, Jerusalem zu verlassen (unter den römischen Procuratoren war die Lage der Christen in Jerusalem günstiger als unter Herodes). Wenn wir einige von ihnen im J. 47 wieder dort treffen (Apostelconcil), so hat man sich zu erinnern, dass Herodes im J. 44 gestorben war und seit diesem Jahre römische Procuratoren Jerusalem regierten, die der Christengemeinde nicht von vornherein so feindselig waren wie der König der Juden.

Ist das 12. Jahr nach der Auferstehung der Folgezeit, wie wir gesehen haben, im Gedächtniss geblieben, so ist es verständlich, dass man es zum Ausgangspunkt chronologischer Berechnung nahm. Das ist auch, wie gezeigt worden ist, in Bezug auf die Chronologie des Petrus geschehen. Dass das Jahr nicht noch deutlicher in der öffentlichen chronologischen Tradition der Kirche hervortritt, daran ist die Apostelgeschichte schuld, die es zwar voraussetzt (s. o.), aber nicht markirt.[3])

---

1) Natürlich nicht in der Form eines Herrnworts.

2) Dass er vor Abfassung des 1. Korintherbriefs, d. h. vor 52/3 in Korinth gewesen ist, ist mir nach c. 1—3 u. 9, 5 sehr wahrscheinlich. Ob die alte Überlieferung, welche den Petrus bereits unter Claudius nach Rom bringt, ganz und gar unbrauchbar ist, ist mir fraglich. Natürlich kann es sich nur um einen Besuch handeln. Entscheiden lässt sich m. E. die Frage nicht mehr. Der Märtyrertod des Petrus in Rom ist einst aus tendenziös-protestantischen, dann aus tendenzkritischen Vorurtheilen bestritten worden. In beiden Fällen hat der Irrthum der Erkenntniss wichtiger geschichtlicher Wahrheiten Vorschub geleistet, also seine Dienste gethan. Dass es aber ein Irrthum war, liegt heute für jeden Forscher, der sich nicht verblendet, am Tage. Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat, gilt heute mit Recht für werthlos.

3) Es ist oben bemerkt worden, dass die Theuerung unter Claudius (11, 28) nicht genau datirt werden kann. Von dem gewonnenen Ergebniss aus lässt sich

4) Das Datum der Offenbarung Johannis.

Neun (zehn) der paulinischen Briefe haben wir oben datiren können; sie fallen sämmtlich in das Ende der vierziger und in die fünfziger Jahre. Was von den Pastoralbriefen echt ist, gehört in die Zeit von 59—64 (s. später). Wir besitzen aber für ein NTliches Buch eine sehr bestimmte Datirung. Nach Irenäus V, 30, 3 (Euseb., h. e. V, 8) stammt die Offenbarung des Johannes aus dem Ende der Regierungszeit Domitian's (*οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*). Ein so genaues Datum aus der Feder eines Kleinasiaten des 2. Jahrh. verdient die höchste Beachtung. Man hat es früher um c. 11, 1 f. u. c. 13 willen bei Seite geschoben; allein seitdem die strenge Einheitlichkeit des Buches aufgegeben ist, ist das Datum wieder mehr zu Ehren gekommen. Die Offenbarung hat ältere Schriften, resp. eine ältere Schrift in sich, aber die Daten für diese Quellen entscheiden nicht über das Datum des letzten Werkes, wie es vorliegt. Ich sehe keine Instanzen, die gegen die Endzeit Domitian's sprechen, dagegen in c. 17, 9—11, wie ich schon Texte u. Unters. II H. 3 S. 134 ff. ausgeführt habe, eine starke Bestätigung. V 9. 10 lauten: *αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν, καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν. οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι.* Diese Worte bezeichnen einen bestimmten Zeitpunkt mit voller Deutlichkeit. Die Siebenzahl der Kaiser war in der apokalyptischen Überlieferung gegeben; aber noch hatte die Geschichte diese sieben Kaiser nicht sämmtlich hervorgebracht, vielmehr regiert eben erst der sechste. Sein Tod und das Auftreten des siebenten steht noch bevor. Dass der Apokalyptiker erwartet, dieser werde nur kurz regieren, ist wohl verständlich; denn er glaubte, dass das Ende der Welt nahe bevorstehe. Der, welcher diese Verse geschrieben hat, schrieb sie also unter dem 6. Kaiser, d. h. unter Nero, wenn man von Caesar an zählt (unter dem Nachfolger Nero's, wenn man von Augustus an rechnet). So klar dies ist, so sehr befremdet nun die Fortsetzung im 11. Vers, welcher lautet: *καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.* Durch-

---

so viel mit Wahrscheinlichkeit behaupten, dass sie nicht später als in das 2. Jahr des Claudius (= 42) gefallen ist. Denn die Apostelgeschichte erwähnt die Hinrichtung des Jakobus und die Gefangensetzung des Petrus (12, 1 ff.) unmittelbar nach der Erzählung vom Theuerungsjahr. Dass das *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν* (12, 1) streng zu fassen ist, lässt sich freilich nicht beweisen.

sichtig in diesem vielgequälten und dunklen Satze scheint mir zu sein, dass der Schreiber desselben acht Kaiser herausbringen wollte, ohne die überlieferte Siebenzahl Lügen zu strafen. Während also dem Schreiber des 9. und 10. Verses die Siebenzahl Schwierigkeiten gemacht hat, weil sie zu gross war, machte sie dem Schreiber des 11. Verses Schwierigkeiten, weil sie thatsächlich überschritten, also bereits zu klein war. Er musste einen achten Kaiser haben und hat ihn mit rabbinischer Kunst aus der Siebenzahl herausgelesen; das Thier selbst ist der achte Kaiser. Daraus folgt mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass der Schreiber von v. 11 mit dem von v. 10 nicht identisch ist, und dass er unter Domitian geschrieben hat; denn nun ist Nero der 5., Vespasian der 6., Titus der 7. (durch Zufall ist es wirklich eingetroffen, dass er nur kurz regiert hat) und Domitian der 8. Diese Deutung scheint mir einfach und geboten. Dass eine Unklarheit nachbleibt, liegt auf der Hand; aber wer kann den Satz: 7 + 1 bleibe = 7, illustriren, ohne ein gewisses Dunkel übrig zu lassen?

Die bestimmte Angabe, die Offenbarung sei *προς τῷ τέλει* der Regierung Domitian's geschaut, beweist, dass noch Irenäus, oder mindestens sein Gewährsmann, Näheres von den Bedingungen gewusst hat, unter denen das geheimnissvolle Buch verfasst worden ist. Die letzten Jahre Domitian's (93—96) mit ihren Quälereien und Verfolgungen passen — soviel können wir jetzt noch sagen — besonders gut zu der Stimmung, die das Buch ausdrückt.[1])

5) Die Zeit der Apostelgeschichte und das 3. Evangelium.

Wenn ich hier einige Bemerkungen über die Zeit der Apostelgeschichte (und damit indirect über die Zeit des Lucasev.) anschliesse, so geschieht es nicht, weil uns, wie bei den bisher behandelten Büchern, auch hier bestimmte Daten zur Verfügung stehen — sie fehlen leider —, sondern weil ich glaube, die Zeit des Buches aus allgemeineren Erwägungen mit bestimmten Linien umschreiben zu können.

Die noch jüngst von Blass vertretene altkirchliche und her-

1) Liesse sich die Conjectur des Petavius zu Epiphan. h. 51, 33 erweisen (*γέννησιν* für *ἀνάληψιν*), so wäre es sicher, dass Hippolyt, der Schüler des Irenäus (und deshalb auch Irenäus selbst) die Abfassung der Apokalypse auf das J. 93 p. Chr. angesetzt hätte. — Eine alte Überlieferung, dass die Apokalypse unter Nero entstanden sei, giebt es nicht; dagegen setzt sie Epiphanius (l. c. u. c. 12) — man weiss nicht, auf welche Erwägungen oder Überlieferungen hin — unter Claudius. In dieser Zeitbestimmung einen Hinweis auf das Alter einer Quellenschrift der Apokalypse zu sehen, wäre eine unerlaubte Kritik.

kömmliche Meinung, das Werk sei in dem Jahre verfasst, in welchem es abbricht, verbietet sich bei genauerer Erwägung der letzten Verse von selbst. Der Verfasser ist bereits c. 28, 28 zu einem freilich nicht völlig befriedigenden Schlusse gelangt: die Kraft des h. Geistes in den Aposteln, den Zeugen Christi, wollte er aufweisen und zeigen, wie diese Kraft das Evangelium von Jerusalem bis Rom getragen und ihm Eingang in die Heidenwelt verschafft habe, während die Juden in steigendem Masse der Verwerfung anheimgefallen seien. Dem entsprechend sind die vv. 26—28 des 28. Cap. die solennen Schlussverse des Werkes. Die vv. 30. 31 aber sind eine angehängte Bemerkung, die sich nicht mehr aus der Ökonomie des Buches vollständig erklärt, wohl aber aus dem beinahe selbständigen Interesse, welches unter der Hand nicht sowohl das Leben des Paulus als die wunderbare Art der Verwirklichung der Romreise Pauli für den Verfasser gewonnen hat: der als Gefangener nach Rom Transportirte hat dort „ἀκωλύτως" [1]) zwei Jahre lehren

1) Gegensatz zu diesem ἀκωλύτως, aus dem sich die nachdrückliche Stellung erklärt, ist natürlich die fortbestehende Gefangenschaft. Mehr als seltsam wäre es, wenn der Verf., wie jüngst wieder Jülicher Einleit. S. 27 behauptet hat, damit hätte indirect ausdrücken wollen, dass Paulus dann hingerichtet worden ist: „Er bricht da ab, wo zum letzten Mal vom Arbeiten des Apostels für das Reich Gottes zu berichten war; das ‚alsdann wurde er auf kaiserlichen Befehl enthauptet' verschweigt er, weil er nicht Niederlagen des Evangeliums, sondern dessen Triumphzug beschreiben will". Dieser verblüffenden, hier freilich nicht zum ersten Mal vorgetragenen Erklärung gegenüber halte ich die unhaltbare altkirchliche Deutung des Schlusses der Apostelgesch. immer noch für glaublicher. Was Alle wussten und was in Aller Munde war, soll der Verfasser absichtlich verschwiegen haben! Oder schrieb er für heidnische Ignoranten? Und seit wann beurtheilten die alten Christen Martyrien als „Niederlagen des Evangeliums"? Ist im Sinne des Verfassers der Apostelgeschichte der Tod Christi, der Tod des Stephanus eine Niederlage? Sind sie nicht vielmehr Triumphe? Die Einwendung, hier handle es sich um die irdische Ausbreitung des Evangeliums, die durch den Tod des Apostels nothwendig Schaden erliten habe, oder um das leidliche Verhältniss der ältesten Kirche zum Staat (im Gegensatz zum Judenthum), auf das der Verf. Werth lege und das ihm durch die Hinrichtung des Paulus durchkreuzt erscheine, — diese Einwendung hält auch nicht Stich; denn dass der Verf. bereits, wie einige Apologeten des 2. Jahrh., einer bestimmten Theorie über das Verhältniss von Kirche und Staat folge und überhaupt politisch-apologetisch interessirt sei, ja zu solchen Zwecken sein Buch geschrieben habe, wird in das Buch lediglich eingetragen. Richtig ist allerdings und zuerst von Overbeck („Justin und die Apostelgesch." in d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1872 S. 305 ff.) dargelegt, dass zwischen dem Standpunkt eines Justin und dem des Verf.'s der Apostelgeschichte Verwandtschaft besteht; allein diese Verwandtschaft bezieht sich nicht auf politische Absichten (und sie bietet auch keine Grundlage, um die Abfassungszeit der Apostelgesch. zu bestimmen). Dass übrigens der Schluss der Apostelgeschichte, auch bei der im

können. Dies fügt der Verfasser am Schluss bei. Es wäre seltsam, wenn er damit die Zeit seines Schriftwerks hätte angeben wollen; Paulus wäre dann ja noch am Leben gewesen, als er schrieb, und das müsste sich doch irgendwo in seinem Buche spiegeln und namentlich am Schluss deutlich gesagt sein. So viel darf man aber ausserdem unbedenklich aus dem ersten Theil des Werkes, dem Lucasevangelium, schliessen, dass die Apostelgeschichte nach dem J. 70 abgefasst ist; denn das Lucasev. setzt, wie fast alle Forscher jetzt zugestehen, die Zerstörung Jerusalems voraus.[1]) Man darf noch einen Schritt weiter gehen: mag die Apostelgeschichte wo immer geschrieben sein, in dem J. 70 und den ihm unmittelbar folgenden Jahren ist sie nicht verfasst; denn sonst hätte der Verfasser — was er nicht thut — von der Zerstörung für seine Zwecke Gebrauch machen müssen. Auf alle Fälle ist es freilich auffallend, dass er es nicht thut (wie anders der sog. Barnabas und Justin), und wären nicht durch das Evangelium die JJ. vor 70 ausgeschlossen, so würde man doch an diese Zeit immer wieder zu denken versucht sein. Da sie ausgeschlossen ist, so ist es geboten, mit dem Buch in eine Zeit herunterzugehen, in der die Zerstörung ein fait accompli geworden war, das nicht mehr im Vordergrund der Ereignisse stand, d. h. bis z. J. c. 80. Andererseits giebt es zwei Erwägungen, die es unrathsam machen, über die letzten Regierungsjahre Domitian's hinauszugehen. Erstlich nämlich sind — obgleich der Verfasser

---

Texte vorgetragenen Deutung, noch Schwierigkeiten enthält, ist zuzugestehen. Allein diese Schwierigkeiten scheinen wirklich wesentlich gehoben zu werden, wenn man die Annahme billigt, dass der Verf. hier wie am Schlusse des 1. Theils (des Lucasev.) mit dem Raume, den er sich abgesteckt hatte, zu Ende war. Der Stichenumfang der Apostelgeschichte ist dem des Lucasev. (auch dem des Matthäusev.) fast genau gleich und stellt ein auch sonst bekanntes, feststehendes Raummaass dar. Der Verf. hatte es erschöpft, als er c. 28, 28 schrieb. Deshalb hat er von der Predigt Pauli in der Stadt nicht mehr erzählen können, als was er v. 30 u. 31 geschrieben hat (ähnlich wie er die Himmelfahrt am Schluss des 1. Theils nur kurz noch berühren konnte). Ob er vorhatte, noch einen *λόγος τρίτος* zu schreiben, ist freilich ungewiss; denn das Thema, das er sich gestellt hatte, war in der Hauptsache wirklich erschöpft, und es ist nicht leicht, einen Gesichtspunkt zu erdenken, unter welchem ein dritter, dem 1. u. 2. Theil gleichwerthiger Theil hätte angefügt werden können.

1) Dass man mit dem Lucasev. nicht über die Zeit c. 70 hinaufgehen darf, muss auch aus dem Prolog gefolgert werden. Die Worte: „*Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν*“ und „*καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*“ lassen die Generation der Augenzeugen als eine vergangene erscheinen und setzen die Existenz einer grösseren Anzahl evangelischer Diegesen aus den Kreisen der zweiten Generation voraus. So würde sich doch nicht Jemand ausgedrückt haben, der z. Z., da viele Augenzeugen noch am Leben waren, geschrieben hat.

die paulinische Predigt kennt, s. c. 13, 38f. — die paulinischen Briefe in dem Werke weder als Quellen für die Geschichtserzählung noch als Fundgruben für die Lehre benutzt, und es kann überhaupt kein einzelner Brief genannt werden, dessen Benutzung durch den Verfasser erweislich ist. (Dies wird freilich von Weizsäcker und Jacobsen bestritten; aber Jener hat mich nicht überzeugt, und dieser wird so leicht Niemanden überzeugen; vortrefflich hat Sabatier den negativen Befund aufgewiesen [1]).) Diese Thatsache ist höchst auffallend — unbegreiflich m. E., wenn der Verf. in Kleinasien, Griechenland, Macedonien oder Rom geschrieben hat —, und sie räth dringend davon ab, über das 1. Jahrh. herunterzugehen.[2]) Wie genau kennen und wie intensiv benutzen (Clemens), Barnabas, Ignatius und Polykarp die paulinischen Briefe! Die Auskunft, der Verfasser habe sie nicht benutzen wollen, aus tendenziösen Absichten, ist sowohl was die Lehre (s. Act. 13, 38. 39) als vollends was die Geschichte betrifft, unhaltbar. Zweitens fällt ins Gewicht, dass in der Zeit, in der der Verf. geschrieben hat, das Verhältniss der Kirche zum römischen Staat (und umgekehrt) noch ein so zu sagen naives gewesen ist. Nur so erklärt sich die unbefangene Weise der Erzählung des Verfassers: bald ist die Obrigkeit freundlich, bald feindlich, bald indifferent. Auch die heidnischen Massen sind noch nicht im permanenten Reizzustand gegenüber den Christen, und die monströsen „flagitia nomini cohaerentia“ liegen noch nicht im Gesichtskreis des Buches.[3]) Das weist m. E. auf die Zeit vor der domitianischen Verfolgung, d. h. vor den letzten Jahren Domitian's, fällt also mit der Grenze, die wir aus der Nichtbenutzung der paulinischen Briefe gefolgert haben, ungefähr zusammen. Nun hat man freilich jene Stellung des Buches zum Staat aus tendenziösen Absichten zu erklären versucht und von der „politischen Haltung“ der Apostelgeschichte gesprochen — hat man doch sogar (s. o.) die Verschweigung des Märtyrertodes des Paulus von hier aus erklären wollen! —; allein so lange man eine Erscheinung aus der

---

1) „L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu les Epîtres de S. Paul“? in der Biblioth. de l'école des hautes études, Sect. des sciences rélig., auch als Theil der Sammlung: Études de critique et d'histoire par A. Réville. In demselben Sinne behandelt das Problem Salmon, Introduct. to N. T. 1885 p. 398 ff.

2) Clemens von Rom kennt mehrere Paulusbriefe; Polykarp von Smyrna um 117 hat eine ganze Sammlung vor sich und lebt in ihr; auch Ignatius von Antiochien hat bereits eine Sammlung.

3) Auch nicht die principielle Befehdung des nomen Christianum (aus Act. 18, 14. 15 wollte man sie herauslesen!), obschon, wenn diese an einer Stelle vorkäme, noch nichts entschieden wäre.

natürlichen Lage der Verhältnisse zu erklären vermag, soll man eine solche Tendenzkritik nicht zulassen. Hier aber ist nichts, was dazu auffordert, das einfach Gebotene nicht einfach zu nehmen. Vor dem J. 93 konnte ein Berichterstatter das Verhältniss von Kirche und Staat wirklich als ein thatsächlich so principloses darstellen, wie es in der Apostelgeschichte als solches sich zeigt. Demgemäss halte ich die Abfassung des Werkes zwischen den JJ. c. 80—93 für sehr wahrscheinlich und sehe nichts, was mit diesem Ansatz in dem Buche stritte, nichts, was sich ihm nicht ungezwungen einordnete.[1]) Auch ist der Zeitraum vom Leben des Paulus weit genug entfernt, um alle die wirklichen Verschiebungen der Interessen und Auffassungen zu erklären, welche das Buch von der Schriftstellerei des Paulus und von den christlichen Interessen und Streitigkeiten der 40er und 50er Jahre unterscheidet.

Stammt das Werk aber aus diesem Zeitraum[2]), so ist das Jahr c. 93 auch der terminus ad quem für die Abfassung des Lucasevangeliums, und wir können somit dieses wichtige Stück der Evangelienlitteratur auf die JJ. c. 78—93 mit Wahrscheinlichkeit datiren. Die Chronologie der Evangelienlitteratur ist der schwierigste und zugleich der wichtigste Theil der urchristlichen Litteratur überhaupt. Es ist daher von hohem Werthe, ein Evangelium wie das des Lucas, welches das Marcusevangelium voraussetzt und ausdrücklich von zahlreichen andern Evangelienbüchern spricht, die bereits geschrieben sind, auf einen Zeitraum von c. 15 Jahren datiren zu können. Das Evangelium selbst sagt über seine Ursprungszeit nichts aus, abgesehen von den unmissverständlichen Andeutungen über die Zerstörung Jerusalems.[3])

---

1) Das Datum wäre zu beanstanden, wenn es sich nachweisen liesse, dass in der Apostelgesch. Josephus benutzt ist; allein der Nachweis kann trotz Krenkel (Josephus u. Lucas 1894) nicht erbracht werden, s. Belser i. d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1895 S. 634 ff.

2) So auch Sanday, Inspiration (1893) p. 449; doch will er nahe bei dem J. 80 bleiben. Ramsay, in dessen Werk „The Church in The Roman Empire" (1893) trotz irreführender Mikrologie die besten Beiträge zur Aufhellung und zur Rechtfertigung der Apostelgeschichte enthalten sind, hat, soviel ich sehe. keine Zeitbestimmung gegeben.

3) Vergleicht man die letzten Verse des Luc.-Ev. und das erste Capitel der Apostelgeschichte, so muss man annehmen, dass ein gewisser Zeitraum zwischen der Abfassung der beiden Schriften liegt. Hat der Verf. bei Niederschrift des Evangeliums überhaupt an eine Fortsetzung gedacht? Nach dem Prolog Luc. 1, 1 ff. ist das nicht wahrscheinlich. — Für die Zeit des Marcus-Ev. besitzen wir auch einen positiven Anhaltspunkt; allein ich halte es für zweckmässiger, das Datum dieses Evangeliums erst später im Zusammenhang mit dem des Matthäus-Ev. und den Zeugnissen des Papias zu erörtern.

II.

Der grössere Theil der christlichen nachkanonischen Litteratur bis Irenäus (resp. bis zum Tode des Commodus) ist nicht datirt; die Datirung muss daher aus inneren Gründen ermittelt werden. Voraussetzung dafür ist, eine zuverlässige und vollständige Übersicht über diejenigen Schriften zu gewinnen, deren Zeit sicher innerhalb enger Grenzen bestimmt werden kann.[1]) Solche Schriften besitzen wir in nicht geringer Zahl. S. 233—250 haben wir bereits für eine Reihe der ältesten Schriften bestimmte Daten gewonnen: Die 10 (9) echten Paulusbriefe fallen sämmtlich in die Zeit bis zum Jahre 58 (59); die Apokalypse des Johannes ist am Ende der Regierungszeit Domitian's publicirt, die Apostelgeschichte ist zwischen den JJ. c. 80—93, das Evangelium des Lucas c. 78—c. 91 geschrieben worden Diesen datirten Schriften vermögen wir eine Reihe anderer hinzuzufügen, deren Abfassungszeit auf die Regierung bestimmter Kaiser resp. Bischöfe fixirt werden kann.

1) Der erste Clemensbrief.

Äussere und innere Gründe treffen hier zusammen, um eine ziemlich genaue Festsetzung der Zeit dieses Schriftstückes zu ermöglichen. Was zunächst die äusseren betrifft, so hat Irenäus (III, 3, 3) in der römischen Bischofsliste (s. o. S. 191) gelesen, dass „ἐπὶ τοῦ Κλήμεντος“ eine grosse „στάσις“ in der korinthischen Gemeinde gewesen, und dass damals unser Brief von der römischen Gemeinde an die korinthische geschrieben worden sei. Diese Bischofsliste war mit Regierungszeiten der Bischöfe versehen; der „Bischof“ Clemens regierte nach ihr als der 3. römische Bischof 9 Jahre, nämlich 88—97[2]), also zur Zeit Domitian's. In die zweite Hälfte der Regierung dieses Kaisers oder unmittelbar nach seinem Tode verlegte man in Rom z. Z. Soter's — aus dieser Zeit stammt höchst wahrscheinlich die Liste — den Brief. Dass er „διὰ Κλήμεντος“ geschrieben sei, bezeugt auch Dionysius von Korinth in seinem Schreiben an den römischen Bischof Soter (bei Euseb., h. e. IV, 23, 9f.) und bemerkt ausserdem, dass der Brief in Korinth im Gottesdienst verlesen werde.[3])

---

1) Ist eine bestimmte Datirung der Schriften nicht möglich, so können doch in einigen Fällen die Schriftsteller genauer datirt werden.

2) Die Kaisergleichzeitigkeiten des Africanus (Domit. 12—Traian. 2 oder 3) erklären sich aus der Verschiebung des terminus a quo der Rechnung (auf 67/8 statt 64).

3) Eusebius fügt hinzu: „ἀνέκαθεν ἐξ ἀρχαίου ἔθους“; allein in den Worten des Dionysius, die er mittheilt, steht das nicht. Es ist entweder eine Folgerung Euseb's, oder es stand in einem Satze, den er nicht abgeschrieben hat.

Endlich muss Hegesipp (bei Euseb., h. e. III, 16) in seinen Hypomnematen mit dürren Worten gesagt haben, dass die korinthische „στάσις" unter Domitian stattgefunden hat: *καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον* [scil. *καιρὸν τοῦ Δομετιανοῦ*, s. o. S. 8 f.] *τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως, ἀξιόχρεως μάρτυς ὁ Ἡγήσιππος.* Dem Hegesipp stand in Rom nicht nur dieselbe Quelle zu Gebote, aus der Irenäus geschöpft hat, sondern er war auch selbst in Korinth gewesen und kannte die Überlieferungen dieser Kirche; ja wir wissen aus Eusebius (h. e. IV, 22, 1 sq.), dass er in seinen Hypomnematen von unserem Briefe gesprochen und daran ein Urtheil über die korinthische Gemeinde geheftet hat. Eusebius schreibt: *Ἀκοῦσαί γε τοι πάρεστι μετά τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα· „καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ. οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην, καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανάς."* Hiernach muss das Zeugniss Hegesipp's sehr hoch gewerthet werden. Dass aber unser Brief ein altes, angesehenes Schriftstück ist, bezeugt schliesslich auch der Polykarpbrief, in welchem er[1]) — genau so wie der 1. Petrusbrief — an vielen Stellen stillschweigend ausgeschrieben ist.

Mit den äusseren Zeugnissen, die auf die Zeit (resp. die zweite Hälfte der Regierungszeit) Domitian's oder unmittelbar nach seinem Tode führen, stimmen die inneren Gründe trefflich zusammen. Was den terminus a quo betrifft, so kann man mit ihm nicht über den Anfang der Regierung Domitian's hinaufgehen; denn — um von der Benutzung des Hebräerbriefs abzusehen, dessen Datum wir noch nicht kennen — 1) die judenchristliche Controverse spielte weder in der römischen, noch auch in der korinthischen Gemeinde z. Z. der Abfassung des Briefs eine Rolle; diese Kämpfe sind augenscheinlich verschollen, 2) der Verf. nennt zwar in c. 5 das Zeitalter der Apostel „*γενεὰ ἡμῶν*", aber im Gegensatz zur alttestamentlichen Zeit; er nennt l. c. die Apostel „*οἱ ἔγγιστα γενόμενοι ἀθληταί*", aber nach c. 42—44 ist der Apostolat der Zwölfe (und des Paulus) eine der Vergangenheit angehörende Gruppe, auf der die gegenwärtigen Amtsträger fussen. Das bestimmte, höchst wahrscheinlich aus der römischen Quelle geflossene Zeugniss des Irenäus über Clemens (Iren. III, 3, 3): „*ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων*" lässt sich leider nicht ganz sicher controliren (wenn auch die späteren Clemens-

1) S. PP. App. Opp. ed. Gebhardt etc. T. I, 1 p. XXIV sq.

legenden dasselbe Verhältniss voraussetzen [1]), aber auch nicht bestreiten. 3) In c. 5f. liegt der deutliche Beweis, dass der Verf. nicht unter dem Eindruck der eben durchgemachten neronischen Verfolgung, vielmehr geraume Zeit nach derselben geschrieben hat. 4) Aus c. 47, 1f. 6 ist zu schliessen, dass die Gründung der korinthischen Gemeinde mehrere Decennien zurückliegt; die korinthische Gemeinde wird *ἀρχαία* genannt, weil sie schon zu der Apostel Zeiten gegründet ist (*προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεμαρτυρημένοις*). 5) Über den Ursprung und die Natur des kirchlichen Amts wird an mehreren Stellen im Brief, namentlich aber c. 40ff. in einer Weise gehandelt, die eine längere Zeit seit dem paulinischen Zeitalter voraussetzt, und c. 44, 3f. zeigt es sich, dass viele von den Presbytern, die „von den Aposteln eingesetzt worden", schon gestorben und Andere ihnen nachgerückt sind. Auch diese werden *μεμαρτυρημένοι πολλοῖς χρόνοις* genannt. Also ist es wahrscheinlich, dass mindestens zwei Jahrzehnte seit dem Tode des Paulus verstrichen sind. Dazu kommt, dass es c. 63, 3 heisst: *ἐπέμψαμεν ἄνδρας .... ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν*. Solche Männer kann es vor c. 80 in Rom nicht gegeben haben. [2]) 6) In den Händen des Verfassers unseres Briefs befand sich bereits eine Sammlung paulinischer Briefe; denn ausser dem

---

1) In ihnen ist der „Bischof" und der Consul Clemens zusammengeflossen. Dass diese aber nicht eine Person sind, folgt 1) aus dem Schweigen der älteren kirchlichen Tradition über diese Identität, 2) aus dem Mangel eines Zeugnisses dafür, dass der „Bischof" Märtyrer geworden ist (die späteren Zeugnisse über sein Martyrium sind ohne Werth, 3) aus der Haltung unseres Briefs, der zwar die Würde und Noblesse seines Verfassers zeigt, sowie einen Mann, der von der Nothwendigkeit der Disciplin und Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens durchdrungen ist und selbst zu regieren gewohnt scheint (merkwürdig der Ausdruck „unsere Soldaten" c. 37, römische Helden c. 55) — der aber doch nicht einen römischen, sondern griechischen Verfasser verräth und einen Mann, der im A. T. völlig zu Hause ist: das kann man dem Consul T. Flavius Clemens nicht zutrauen. Lightfoot hielt ihn sogar für einen geborenen Juden (so auch Salmon); allein wenn das auch nicht streng widerlegt werden kann, so ist es doch nicht wahrscheinlich, s. Wrede, Unters. z. s. Clemensbrief 1891 S. 107 ff.

2) Sie reichen ohne Zweifel bis in die neronische Zeit hinauf und haben die Apostel gesehen. Dass sie — c. 65: Claudius Ephebus und Valerius Biton — zur *οἰκία τῆς Καίσαρος* (Philipp. 4, 22) gehörten, hat Lightfoot an den Namen wahrscheinlich gemacht. Wenn der Schreiber des Briefes ihnen das rühmliche Zeugniss ausstellt, dass sie „von ihrer Jugend bis zum Greisenalter untadelig unter uns (nämlich in der römischen Gemeinde) gewandelt haben", so lässt sich mit Grund vermuthen, dass er selbst ihr Altersgenosse ist. Damit würde das sonst nicht zu controlirende Zeugniss des Irenäus (s. o.) doch bestätigt.

Römerbrief kennt und citirt er c. 47 den 1. Korintherbrief und benutzt höchst wahrscheinlich den Epheserbrief.

Der „terminus ad quem" lässt sich über die Zeit um das J. 96 nicht herunterschieben[1]; denn 1) c. 44, 3 wird vorausgesetzt, dass es noch Presbyter giebt, die von den Aposteln eingesetzt sind, 2) der Kampf um das Amt in Korinth ist kein Kampf der aufstrebenden Monarchie wider die presbyteral-episkopale Oligarchie, sondern ein Kampf zwischen Enthusiasmus und geregeltem (sich als lebenslänglich behauptenden) Amt[2], 3) die gnostische Bewegung liegt in keinem Sinne im Gesichtskreis des Verfassers, 4) dass die korinthische Gemeinde je bereits eine Verfolgung erlitten habe, oder eben erleide, wird nicht vorausgesetzt, vielmehr folgt aus c. 1—3, dass sie stets guten Frieden genossen habe[3]; aber auch in Bezug auf seine eigene Gemeinde weiss der Verf. nur von der neronischen Verfolgung zu reden. Die trajanischen Edicte können demgemäss noch nicht erlassen worden sein; aber auch die domitianische „Verfolgung", die die römische Gemeinde am empfindlichsten betroffen hat, liegt augenscheinlich nicht abgeschlossen hinter dem Verfasser. Sie war so empfindlich und der Umschwung, der unter Nerva eintrat, so gross, dass sich das in dem Briefe widerspiegeln musste. Wohl aber zeigt der Brief, dass man sich in Rom im Anfang einer Periode von Quälereien befand: *διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι*, so beginnt der Brief, und in c. 59, 4 heisst es: *λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν*, in c. 60, 3 *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως*. Die Annahme ist daher sehr wahrscheinlich, dass der Brief im Anfang der letzten schlimmen Jahre Domitian's geschrieben ist. Zum 13. Jahr desselben bemerkt Eusebius in der Chronik: „Domitianus multos nobilium perdidit, quosdam vero et in exilium misit." Sein fiskalisches Ausbeutungs-

---

1) Dies wäre anders, wenn das Buch Judith, welches der Verf. c. 55 citirt, nach dem Barkochbakrieg geschrieben wäre; allein diese Volkmar'sche Behauptung ist widerlegt. Eine Herunterschiebung des Briefs um mehrere Decennien läge nahe, wenn der im Hirten des Hermas (Vis. II, 4) genannte und als lebend vorausgesetzte Clemens mit unserem identisch ist und die betreffende Stelle um 140 geschrieben wäre. Ich sehe hier von diesem Argumente ab, da ich es unten bei der Untersuchung der Abfassungszeit des Hirten prüfen werde.

2) Man lese Wrede, a. a. O. S. 1 ff.

3) Der Verf. kann c. 3 sogar Deut. 32, 15 mit herber Ironie auf die Gemeinde anwenden. Eben hieraus folgt, dass sie wesentlich unbehelligt von äusseren Calamitäten geblieben ist. Aus c. 2, 2 (*οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν*) folgt das noch nicht; denn hier ist — mindestens zunächst — der innere Friede gemeint (s. Ramsay, The Church in the Roman Empire 1893 p. 311).

system ist bekannt; eine Folge desselben scheint sich in unserem Brief c. 55, 2 widerzuspiegeln, wo es heisst: *ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν* — der Context macht es sehr wahrscheinlich, dass römische Christen gemeint sind — *παραδεδωκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμά, ὅπως ἑτέρους λυτρώσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς ἐξέδωκαν εἰς δουλείαν, καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἑτέρους ἐψώμισαν.*

Die äusseren und inneren Gründe stimmen also vortrefflich überein; unser Brief ist am Ende der Regierungszeit Domitian's zwischen c. 93—95 geschrieben[1]), schwerlich erst 96 oder 97.[2]) Er fällt also zeitlich mit der Apokalypse des Johannes zusammen. Für die Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Litteratur ist es von hoher Bedeutung, diese beiden Schriftstücke datiren und feststellen zu können, dass sie gleichzeitig geschrieben sind. Nicht nur ist ein grosser Complex von Gedanken, Lehren und Verwerthungen des A. T. damit dem 1. Jahrhundert sicher vindicirt, sondern auch die erstaunliche Mannigfaltigkeit der christlichen oder sich als christlich gebenden Ideen in der festgestellten Zeit tritt überraschend hervor. Dazu kommt aus dem I. Clemensbrief noch ein Anderes: nirgends treibt sein Verf. „aparte Gnosis", vielmehr setzt er überall voraus, dass das, was er sagt, bekannt ist und nur der Einschärfung bedarf.[3]) Sein Schreiben ist also in hohem Masse geeignet, nach ihm das vulgär-christliche zu bestimmen.

---

1) Instanzen, die gegen diesen Ansatz sprechen, giebt es nicht. Die Rothe'sche Erklärung der Stelle c. 44, 2, nach welcher dort von apostolischer Succession die Rede sein soll, ist mit Recht allgemein aufgegeben. Der Satz c. 40, 5: *ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος* (im Unterschied von Priestern und Leviten) *τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται* stellt keineswegs sicher, dass Clemens den Ausdruck *λαϊκὸς* bereits als term. techn. innerhalb der christlichen Gemeinden kennt oder benutzen will. Aber selbst wenn das anzunehmen wäre, dürften wir eine Einwendung, die chronologisch von Bedeutung wäre, nicht erheben, denn wir wissen über die Reception des Worts in den christlichen Sprachgebrauch nichts (s. meine Note z. d. St.). Der Satz c. 49, 6, Christus habe für uns sein Blut gegeben und (sein) Fleisch für unser Fleisch und (seine) Seele für unsere Seele (schon Irenäus hat ihn V, 1, 1 unserem Briefe entnommen), ist nur auffallend, wenn man ihn als einen streng theologischen Satz fasst. Nimmt man ihn aber als rhetorischen, so fällt jeder Anstoss weg.

2) Lightfoot schwankt zwischen der Endzeit Domitian's und der Zeit Nerva's. Er meint (Clement of Rome 2. edit. I p. 352), diese Zeit müsse angesetzt werden, wenn man c. 1, 1 (die Stelle ist oben abgedruckt) mit dem Ms. des Bryennios [und dem Vet. Lat.] „*γενομένας*" lese, jene, wenn man mit dem Syrer „*γινομένας*" bevorzuge (das Ms. Alexandr. hat hier eine Lücke). Allein ich kann nicht finden, dass bei *γενομένας* die Zeit Domitian's ausgeschlossen ist. Die widrigen Umstände können zeitweilig ausgesetzt haben. Doch ist selbst diese Annahme nicht nöthig. Übrigens spricht Lightfoot selbst, obgleich er sich für *γενομένας* entscheidet, vom Clemensbrief als unter Domitian geschrieben.

3) Mit Recht hat das Wrede, a. a. O. S. 110 hervorgehoben.

2) Der Brief des Plinius an Trajan und die Antwort Trajan's.

Obschon nicht zur christlichen Litteratur gehörig und nicht aus specifisch christlicher Überlieferung uns erhalten, muss dieser Briefwechsel doch hier erwähnt werden; denn er ist bestimmt zu datiren, enthält Aussagen von Christen und ist ausserdem für die Erkenntniss der allgemeinen Lage und der Verbreitung des Christenthums von grundlegender Bedeutung. Die Echtheit, in unserer Zeit nicht selten angegriffen — und gewiss nicht mit leichtwiegenden Gründen —, ist doch sowohl durch die Sprache, als die Art der Überlieferung als die keineswegs häufige oder gar geflissentliche Benutzung durch christliche Schriftsteller[1]), als endlich durch das Fehlen jeder Beziehung auf die im Gebete der Christen für die Kaiser hervortretende Loyalität sichergestellt.[2]) Der Briefwechsel stammt aus der Zeit der bithynischen Statthalterschaft des Plinius, also c. Sept. 111 bis Anfang 113.[3]) (C. vier Jahre später, in den JJ. 115—117 sind die Annalen des Tacitus herausgegeben, die XV, 44 die berühmte Stelle über die neronische Christenverfolgung enthalten, welche auch für die Lage der Christen am Ende der Regierungszeit Trajan's von hohem Werthe ist.[4]) Wieder c. vier Jahre später, nämlich im J. 120 ist die dem Praefectus praetorio C. Septicius Clarus (113—121)[5]) gewidmete Schrift Sueton's De vita Caesarum verfasst worden, welche ebenfalls an einigen Stellen für die Geschichte der Kirche in Betracht kommt[6]).

---

1) Soviel ich sehe, ist Tertullian innerhalb der kirchlichen Litteratur der einzige selbständige Zeuge für den Brief. Alle übrigen Zeugnisse gehen durch Vermittelung der Chronik und KGeschichte Euseb's auf ihn zurück. Dass das Gebet für die Kaiser nicht erwähnt ist, ist ein sehr starkes Argument für die Echtheit, und würde in einer christlichen Fälschung so kaltblütig von den Verleugnern und Abgefallenen gesprochen sein?

2) S. Arnold in den Theol. Stud. u. Skizzen aus Ostpreussen 1887.

3) S. Mommsen im „Hermes" Bd. 3 S. 31. 36. 53 etc.

4) Eine vortreffliche Monographie über die neronische Christenverfolgung hat Arnold im J. 1888 veröffentlicht.

5) S. Mommsen, Index Plinianus p. 425. Hirschfeld, Röm. Verwaltungsgesch. S. 225.

6) Es mag hier auch bemerkt werden, was sich über die Zeit des Briefs des Hadrian an Minucius (Minicius) Fundanus angeben lässt. Was zunächst seine Echtheit betrifft, so ist er von Justin (Apol. I fin.) überliefert und durch ihn sowie durch das Citat bei Melito (bei Euseb. IV, 26, 10; Melito bezeichnet dieses Edict sogar als eines unter vielen ähnlichen: *ὁ μὲν πάππος σου Ἀδριανὸς πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις καὶ Φουνδανῷ δὲ τῷ ἀνθυπάτῳ, ἡγουμένῳ δὲ τῆς Ἀσίας, γράφων φαίνεται*, ist also schwerlich nur von Justin abhängig) aufs trefflichste bezeugt. Die lateinische Fassung bei Rufin ist vielleicht das (Justin's Apologie entnommene) Original (doch sind nicht alle Bedenken gegen diese Annahme gehoben

3) Der Hirte des Hermas.

Für die Abfassungszeit dieses räthselvollen römischen Buches besitzen wir ein altes römisches Zeugniss, welches eben deshalb

---

das „innoxii“ ist z. B. schwerlich echt; Keim, Funk, Veil, Hennecke u. A. bestreiten daher auch die Originalität des Rufinschen Textes), während Eusebius (h. e. IV, 9) eine von ihm selbst angefertigte Übersetzung bietet. Die Angriffe gegen die Echtheit, welche Keim (Theol. Jahrbb. 1856 S. 387 ff. Aus dem Urchristenthum 1878 S. 181 ff.), Overbeck (Studien I 1875 S. 93 ff.) u. A. erhoben haben, habe ich in einer Abhandlung über das Christenedict des Pius (Texte u. Unters. XIII, 4) zu entkräften gesucht. Diese Abhandlung, in welcher das Verhältniss von Kirche und Staat unter Trajan, Hadrian und Pius beleuchtet und das Princip des polizeilich-criminellen Verfahrens gegen die Christen dargelegt ist, fusst auf der Untersuchung von Mommsen („Der Religionsfrevel nach römischem Recht“, Histor. Ztschr. 64. [28.] Bd. 3. Heft S. 389 ff.), der übrigens (S. 420) an der Echtheit des Briefs keine Zweifel hegt. Stammt er, wie ich annehme, wirklich von Hadrian, so fällt er in den Anfang des asiatischen Proconsulats des Minicius. Waddington (Fastes des provinces Asiat. 1872 p. 197 ff.) hat die Proconsulate des Minicius und seines Vorgängers Licinius Silvanus (nicht Serenus, wie Justin schreibt) Granianus auf die JJ. 124 oder 125 resp. 123 oder 124 bestimmt, indem er vom Proconsulat des Cornelius Priscus (120/1) ausgeht. Ein directes Zeugniss, betreffend das Datum der Amtszeiten der beiden Proconsuln, besass Waddington nicht, und auch seit dem J. 1872 ist kein Zeugniss gefunden worden. Immerhin aber muss jene Berechnung annähernd richtig sein. Der wichtige Brief fällt also etwa in die Mitte der zwanziger Jahre. Eusebius erwähnt ihn in der KGesch. ohne Datum; in der Chronik hat er ihn zu den Apologien des Quadratus und Aristides gestellt. Doch will das nichts besagen. Hat er doch auch den Tod des Polykarp und die Verfolgung in Lyon in einer Angabe (in der Chronik) vereinigt. Er besass augenscheinlich kein Datum für den Amtsantritt des Minicius. — Einen erneuten Angriff gegen die Echtheit des Rescripts hat jüngst Veil (Justinus' Rechtfertigung des Christenthums 1894 S. 137 ff.) gerichtet. Er bestreitet 1) dass es Justin selbst angeführt hat, und sucht zu zeigen, dass es mit den anderen gefälschten Edicten ursprünglich hinter der sog. 2. Apologie seine Stelle hatte; allein was er gegen das Passende der Stellung am Schluss der 1. Apologie und am Schluss der Apologien überhaupt eingewendet hat, läuft auf ein Geschmacksurtheil heraus, und ausserdem wird übersehen, dass die das Edict einleitenden Worte, die natürlich auch für unecht gehalten werden müssen, sich trefflich zum Anfang der Apologie fügen. 2) behauptet auch er, dass das Rescript den Christenglauben geradezu freigiebt, resp. dass es den Christen eben das bewillige, was sie bis zum Anfang des 3. Jahrh. unablässig verlangen und was ihnen das Rescript Trajan's ein für alle Mal verweigert hat. Allein bei diesem Einwurf wird übersehen, was ich in meiner Abhandlung über das Edict des Pius ausgeführt habe, dass der Brief Hadrian's nicht den Richtern, sondern den Provincialen die Erhebung von Christenprocessen verschränkt und überhaupt der concreten Situation nicht entnommen werden darf, aus der es stammt und für die es bestimmt ist. 3) bestreitet Veil, dass aus Eusebius' Worten folge, er habe das Rescript lateinisch in Justin's Apologie gefunden und selbst übersetzt; aber seine Vermuthung, die

von hohem Werth ist und ohne Noth nicht preisgegeben werden darf. Im Muratorischen Fragment heisst es: „pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius.“ Da wir dieses Zeugniss in bemerkenswerther Gleichgestalt im Catalogus Liberianus finden und deshalb schon auf Hippolyt (Katalog der römischen Bischöfe) zurückführen müssen, so darf es mit höchster Wahrscheinlichkeit als ein Bestandtheil der ältesten römischen Bischofsliste aus der Zeit Soter's (s. o.) in Anspruch genommen werden. Aber wenn man auch bei der Zeit um 200 stehen bleibt — immer ist in ihm ein autoritatives, weil officielles Zeugniss der römischen Kirche über das in ihrer Mitte entstandene Buch zu erkennen. Das Buch wäre, auf die Regierungszeit des Pius nach der römischen Liste berechnet, somit zwischen 140 und 155 abgefasst. Nun haben wir aber gesehen, dass auf die Jahre des Pius zwar nach unten Verlass ist — denn der monarchische Episkopat seines Nachfolgers Anicetus steht in den bestimmten Grenzen fest —, nicht aber nach oben; denn es ist nicht sicher, dass Telesphorus, Hyginus und Pius in jeder Beziehung in strenger Succession gestanden haben. Demgemäss wird man das Jahr 140 nicht als unverrückbare Grenze anzusehen haben, sondern sagen dürfen, dass durch das alte römische Zeugniss die Abfassung des Hirten auf die Zeit zwischen 135 und 155 bestimmt ist. Zum guten Glück giebt uns aber der Inhalt des Buches den terminus ad quem an die Hand. So viel es auch — darin vom 1. Clemensbrief ganz verschieden — bereits von den Gefahren der Irrlehren, von Winkelgottesdiensten, usw. durchblicken lässt oder zu erzählen weiss, die grosse gnostische Krisis ist für die römische Gemeinde doch erst im Anzug und noch nicht brennend, eine wirkliche Auseinandersetzung von Kirchen wegen hat noch nicht stattgefunden. Mag ein Valentin oder Marcion auch bereits in Rom gewesen sein und seine Wirksamkeit bereits begonnen haben (wahrscheinlich ist's freilich in Bezug auf Marcion nicht; denn von seinem Wirken zeigt das Buch keine Spur, und dass er nach dem Bruch zunächst sanft eingesetzt hat, ist wenig glaub-

---

Worte *ἡμεῖς μετειλήφαμεν* bedeuteten „wir Christen“, wird schwerlich bei irgend Jemandem Glauben finden (man beachte das danebenstehende **κατὰ δύναμιν**). 4) findet er es befremdend, dass Inhalt und Zweck des Schreibens des Serenius nicht näher bezeichnet sei; allein Minicius kannte es ohne Zweifel, und was es enthalten hat, geht aus dem Brief an diesen deutlich genug hervor. Was Veil sonst noch an Einzelheiten bestreitet, steht und fällt mit der Annahme, dass die entscheidende Tendenz des Briefs seine Echtheit nicht ausschliesst. Zum Edict s. Ramsay, The Church in the Roman Empire (1893) p. 320 ff., der die Authentie vertheidigt.

lich; aber nichts spricht dagegen, dass Valentin bereits anwesend gewesen ist, dessen Wirken Irenäus deutlich genug als ein langsam und allmählich fortschreitendes bezeichnet hat) — jedenfalls müsste ihr Auftreten kurz vorher fallen, d. h. unser Buch kann nicht später als c. 145 angesetzt und muss somit auf die Zeit um 140 datirt werden.[1] Sagt das Muratorische Fragment: der Hirte stammt aus der Zeit des Pius, Irenäus aber: Valentin und Cerdo sind unter Hygin nach Rom gekommen, Valentin „*ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου*", Marcion „invaluit sub Aniceto", so bleiben diese Daten durch den Ansatz für den Hirten, nämlich c. 140 (nicht vor 135 und nicht nach c. 145) unerschüttert.[2]

Mit dieser Bestimmung könnten wir uns beruhigen, wenn nicht angesehene Gelehrte, wie Ewald, Zahn[3] Caspari[4] und mehrere andere, unser Buch auf die Zeit um 100, resp. Trajan's gerückt hätten, und wenn nicht Andere die Einheitlichkeit des Buches in Abrede gestellt und seinen Inhalt auf zwei resp. drei Verfasser vertheilt hätten.[5]

---

1) Was Irenäus III, 4, 2 von dem syrischen Gnostiker Cerdo und von seinem Aufenthalt in Rom der römischen Quelle nacherzählt, trifft wunderbar mit dem Bilde überein, welches wir uns nach dem Hirten von der noch ganz ungeklärten Stellung der Irrlehrer in und neben der römischen Gemeinde zu machen haben: *Κέρδων ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετέλεσε ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.*

2) Eine weitere Herabschiebung der Abfassungszeit des Buches ist auch deshalb nicht rathsam, weil dasselbe noch keinen monarchischen Episkopat voraussetzt: es kennt nur Episkopen im Plural und ebenso Presbyter. Aber der Streit um die *πρωτοκαθεδρία* spielt allerdings bereits eine Rolle.

3) Zahn, Der Hirte des Hermas 1868 S. 70 ff. 92.

4) Caspari, Quellen z. Taufsymbol III (1875) S. 297 f.

5) Zuerst hat Thiersch (Die Kirche im apost. Zeitalter 1. Aufl. 1852, 2. Aufl. 1858 S. 350 ff.) die Hypothese aufgestellt, dass einzelne Visionen in der römischen Gemeinde schon am Ende des apost. Zeitalters vorgekommen und aufgezeichnet, dann eine Zeit lang weniger beachtet, später unter Pius I. wieder hervorgezogen, zusammengestellt und vielleicht überarbeitet worden sind. Dann hat der Graf de Champagny (Les Antonins, 3. Aufl. [1875] T. I p. 144) geurtheilt, die Visionen seien von Hermas, einem apostolischen Manne (Röm. 16, 14) geschrieben und ihnen seien später die von dem Bruder des Pius, Hermas, abgefassten Mandate und Similitudines beigegeben worden (ihm folgte Guéranger, S. Cécile et la société Romaine. [1874] edit. II p. 132 ff. 197 ff.). Hilgenfeld hat in seiner Hermas-Ausgabe von 1881 drei Verfasser angenommen (s. auch Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1882 S. 367 ff. 1889 S. 363 ff.) und demgemäss unterschieden 1) die Grundschrift, den eigentlichen Hirten (Hermas pastoralis) oder die *ἐντολαὶ καὶ παραβολαί* Vis. V — Sim. VII, nach Abzug von Zuthaten, Änderungen und Umstellungen eine Schrift des römischen Judenchristenthums unter Domitian oder

Da sowohl die Handschriften als die ältesten Citate das Buch in seiner dreitheiligen Gestalt voraussetzen, so kann die Weglassung der Visionen, resp. auch der Similitudines, wie sie aus einigen späteren Citaten hervorzugehen scheint, für die Frage nach der Einheitlichkeit nicht in Betracht kommen (gegen Hilgenfeld); sie erklärt sich vollständig durch die Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch im Katechumenenunterricht, für welchen die Mandate vornehmlich, wenn nicht allein, in Betracht kommen konnten. Ein äusseres Zeugniss für die Zerlegung des Buches giebt es daher nicht. Was die inneren Gründe betrifft, so haben Link[1]) und Baumgärtner[2]) die Einheit des Verfassers aus der Einheit der Sprache, der Absichten, der Ausdrucksmittel und der Situation erwiesen. Was Hilgenfeld[3]) gegen sie eingewendet hat, ist unzureichend. Aber dennoch ist seine Hypothese nicht ohne Verdienst; denn sie weist auf's neue (s. Thiersch) darauf hin, dass in dem Verhältniss der Visionen zu den Mandaten und Similitudines gewisse Schwierigkeiten liegen, dass wir schwerlich ein Werk vor uns haben, welches aus einem Guss ist, und dass ältere Stoffe in ihm sehr wohl verarbeitet sein können.

Zunächst liegt auf der Hand und ist durch Baumgärtner (S. 30 ff.) mit Recht scharf hervorgehoben worden, dass die Verknüpfung der vier Visionen mit den folgenden Theilen eine äusserliche und künstliche ist. Die 5. Vision, die unzweifelhaft Einleitung zu den Mandaten ist, ist der Anfang eines neuen Theiles. Dass sie als 5. Vision bezeichnet ist, ist ein redactionelles Verfahren. Die vier Visionen bilden eine Arbeit für sich, bei deren Niederschrift an das Folgende noch nicht gedacht ist. Andererseits sind die Mandate und Similitudines ein geschlossenes, unzerreissbares Ganze (bis Simil. VIII incl.), welches auf die Visionen lediglich in der

---

spätestens aus der Zeit des Trajan (nicht nach 112), 2) den Hermas apocalypticus = Vis. I—IV, eine entschieden antipaulinische Schrift des römischen Judenchristenthums nach Trajan's Edict, also nicht vor 113, etwa unter Hadrian, 3) den Hermas secundarius, der um das J. 140 dem ganzen Werk seine gegenwärtige Gestalt gegeben, Sim. VIII u. IX hinzugefügt und das entschiedene Judenchristenthum ermässigt hat. Endlich hat Haussleiter (De vers. Past. Herm Lat. Erlangen 1884) Vis. V—Sim. X dem Bruder des Pius (um 150) vindicirt, d Visionen dagegen für einen Zusatz (Ende des 2. Jahrh.!) gehalten, bestimm das gesunkene Ansehen des Buches zu heben und den Verfasser als den a stolischen Hermas erscheinen lassend. Gegen diese ganz mangelhaft begründ Hypothese s. Lipsius, Theol. Lit.-Ztg. 1885 Nr. 12.

1) Link, Die Einheit des Pastor Hermae 1888.

2) Baumgärtner, Die Einheit des Hermasbuchs 1889.

3) Ztschr. f. wiss. Theol. 1889 S. 363 ff.

Einleitung in unbestimmter Weise zurückblickt.[1]) Nur in ihm offenbart der Engel als „Hirt"; in den Visionen offenbart die „Kirche", und vom Hirten ist schlechterdings nirgends die Rede. Die Annahme, dass ursprünglich nur der mit Vis. V beginnende Theil den Titel „der Hirte" führte, dass die spätere Heraushebung der Mandate aus dem Ganzen somit dem ursprünglichen Sachverhalte entspricht, ist daher sehr wahrscheinlich. Der Verf. des alten Argumentums in den lateinischen Handschriften hat das noch richtig durchschaut (oder folgte er einer alten Überlieferung?), wenn er, obgleich die Visionen voranstehen, schreibt: „(Incipit) liber Pastoris nuntii paenitentiae. Mandata ac Similitudines eius, in quibus apparuit et locutus est Hermae, cui etiam in principio apparuit ecclesia in variis figuris etc."

So gewiss aber Visio V, die Mandata und die Similitudines ein einheitlich concipirtes Stück sind, so gewiss endigt dieses Stück beim Schluss der 8. Similitudo. Man braucht nur das 11. Capitel zu lesen, um deutlich zu erkennen, dass das Werk abgeschlossen ist. Der Schlusssatz dieses Capitels aber und der Anfang der 9. Similitudo zeigen, dass diese äusserlich und künstlich angeheftet ist. Diese beginnt: *Μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς τοῦ ποιμένος τοῦ ἀγγέλου τῆς μετανοίας ἦλθε πρός με καὶ λέγει μοι· Θέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.* Auf diesen Anfang ist im Schlusssatz der 8. Similitudo durch die unerwartete, äusserlich angeheftete Bemerkung hingedeutet: *Τὰ δὲ λοιπά σοι δείξω μετ' ὀλίγας ἡμέρας.*

Erweist sich somit die grosse 9. Similitudo als ein später angefügtes Stück für sich, so setzt sie auch bereits die Verbindung der 4 Visionen mit der Schrift „*Ποιμήν*" voraus; denn auf die Visionen wird hier zum ersten Mal nach der Einleitung Visio V zurückgeblickt, ja, wenn nicht Alles täuscht, soll die Verbindung derselben mit dem „*Ποιμήν*" eben durch die Weise, wie der Verf. die 9. Similitudo einleitet, bekräftigt werden. Umgekehrt ist die Anfügung der 9. Similitudo an den „*Ποιμήν*" durch eine Redactionsbemerkung in der Vis. V. nachträglich vorbereitet; denn dort heisst es: *πρῶτον πάντων τὰς ἐντολάς μου γράψον καὶ τὰς παραβολάς· τὰ δὲ ἕτερα, καθώς σοι δείξω, οὕτως γράψεις.* Für Klammern ist also überall gesorgt, aber sie sind wirklich nur Klammern. Sehr wichtig aber ist, dass in dem ersten Capitel

---

1) Der Hirte sagt Vis. V: *ἀπεστάλην ἵνα ἃ εἶδες πρότερον πάντα σοι πάλιν δείξω.* Allein das ist eine künstliche Verknüpfung, da die Mandate und Similitudines keineswegs als Wiederholung der Visionen gelten können.



r 9. Similitudo ein Wink für das Verständniss der Visionen ge-
ben wird, der einer Correctur sehr nahe kommt, und dass dem-
emäss die ganze 9. Similitudo wie eine theils corrigirende, theils
usmalende Wiederholung der 3. Visio erscheint. Der Wink für
das rechte Verständniss der Visionen, vornehmlich der 3., liegt
darin, dass gesagt wird, die Enthüllung der alten Frau, welche in
den Visionen gesprochen, also der Kirche, sei noch nicht die letzte
Enthüllung, vielmehr habe ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας der h. Geist
selbst (= der Sohn Gottes) gesprochen.[1]) Weiter: dass zuerst die
Kirche, dann der Engel die Offenbarung gegeben habe, sei eine
pädagogische Veranstaltung Gottes gewesen; er (Hermas) habe
zuerst die Schauung eines Engels noch nicht ertragen können, da
sei ihm die Offenbarung durch eine Jungfrau zu Theil geworden.
Durch diese gezwungene Erklärung — man könnte sie ebenso gut
umkehren: erst der Engel, dann die Kirche — soll offenbar die
Verbindung der beiden durch die Art der Offenbarungsvermittelung
so verschiedenen Stücke gerechtfertigt und es soll eine Einheit ge-
schaffen werden.

Aber auch die 9. und 10. Similitudo sind nicht als ein ein-
heitliches Stück corrigirt. Jene schliesst sachlich und formell (s. das
beigesetzte ἀμήν) vollkommen ab, und der Anfang der 10. („Post-
quam perscripseram librum hunc, venit nuntius ille qui me
tradiderat huic pastori in domum in qua eram et consedit supra
lectum, et adsistit ad dexteram hic pastor etc.") zeigt, dass das
Voranstehende — d. h. nun Alles von Vis. I — Simil. IX incl. —
ein Buch für sich war, bevor Simil. X hinzutrat.

Endlich darf nicht übersehen werden, dass auch die vier Vi-
sionen keine ursprüngliche Einheit bilden; denn nicht nur erscheint
(die 4. Vision wie ein Nachtrag zu dem Corpus der drei ersten (s. Visio
III, 10, 2—III, 13), sondern auch innerhalb der drei ist die 3. grosse
Vision ursprünglich ganz lose angefügt, und erst die Auseinander-
setzung in III, 10 ff. schafft nachträglich eine Einheit. Der ursprüng-

1) Den nun folgenden 2. Vers (ἐπειδὴ γὰρ ἀσθενέστερος τῇ σαρκὶ ἦς, οὐκ ἐδηλώθη σοι δι' ἀγγέλου. ὅτε οὖν ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος καὶ ἴσχυσας τῇ ἰσχύϊ σου, ὥστε δύνασθαί σε καὶ ἄγγελον ἰδεῖν, τότε μὲν οὖν ἐφανερώθη σοι διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου· καλῶς καὶ σεμνῶς πάντα ὡς ὑπὸ παρθένου ἑώρακας. νῦν δὲ ὑπὸ ἀγγέλου βλέπεις, διὰ τοῦ αὐτοῦ μὲν πνεύματος) habe ich in meinen Noten zur Ausgabe des Hirten nach Zahn, Hirt des Herm. S. 278 ff. zu verstehen gesucht; allein diese Deutung war ein Nothbehelf. E. Hilgenfeld hat den Satz verständlich gemacht, indem er καὶ ἰσχύσας κ. als Nachsatz zu ὅτε ἐνεδυναμώθης fasste und vor τότε stark interpungi. Damit wird Alles klar; allerdings hat schon der Lateiner den Satz missverstan. (καὶ vor ἴσχυσας ist wohl zu tilgen).

liche Kern oder besser die Wurzel aller Visionen ist in der zweiten gegeben. Sie ist jetzt in das Visionenbuch eingearbeitet, enthält aber in dem vielleicht neu redigirten „Büchlein" c. 2 u. 3 den ursprünglichen Auftrag des Hermas für sein Haus, für die römische Gemeinde und für die Christenheit, wie sie denn auch mit der ausdrücklichen Anweisung zur Verbreitung schliesst. Hiernach ist unser Werk successive aus folgenden Stücken entstanden:

I a) Der Kern der 2. Vision oder das fliegende Blatt beim Herannahen der grossen Trübsal, die Vergebung Gottes denen zusichernd, die bisher abgefallen sind, aber das Gericht denen ankündigend, die nun nicht ausharren.

b) Visio I—III.

c) Visio I—IV.

II) Der *Ποιμήν* enthaltend Vis. V — Simil. VIII.

III) Das Buch der Visionen in Verbindung mit dem *Ποιμήν* und mit Hinzufügung der Sim. IX.

IV) Das vorige Werk, bereichert durch die Sim. X.

Dass irgend ein Anderer als der Verfasser selbst die Redactionen und Publicationen vorgenommen hat, ist nicht nachweisbar (gegen Baumgärtner's übrigens unsicher vorgetragenen Vermuthungen). Die Einheit der Sprache im Grossen wie im Kleinen bürgt überall für die Einheit des Verfassers, und wenn in den Visionen einige sprachliche und stilistische Eigenthümlichkeiten zu finden sind, die sich im „*Ποιμήν*" nicht finden (und umgekehrt), so ist diese Verschiedenheit durch die Verschiedenheit des Stoffs, der Form und — der Zeit genügend erklärt.

Der Zeit — denn dass ein so zusammengesetztes Werk im Laufe eines längeren Zeitraums entstanden und von dem Verf. publicirt worden ist, ist an sich gewiss. Es fragt sich, wie gross der Zeitraum ist. Hier ist von Heyne[1]), Behm[2]) und dem Verfasser[3]) gegen Zahn festgestellt worden, dass bereits die Sammlung Vis. I—III spättrajanische Verhältnisse voraussetzt und unter Domitian oder in den ersten Jahren Trajan's nicht entstanden sein kann. Es genügt der Hinweis auf die beiden ersten Capp. der dritten Vision. Hier erscheinen die Märtyrer, resp. die Confessoren, als ein besonderer Stand in der Gemeinde, und die Frage, wie sie sich im Rang zu den Presbytern verhalten, ist bereits brennend. Dazu vgl. man einen Satz wie den Vis. III, 2, 1: *Τί ὑπήνεγκαν*

1) Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Regimonti. 1872.

2) Über den Verf. d. Schrift, welche den Titel „Hirt" führt. Rostock 1876.

3) Patr. Apost. Opp. III p. LXXVII sq., s. auch Baumgärtner, a. a. O. S. 56 ff. Bardenhewer, Patrologie S. 55.

(scil. die Märtyrer); *ἄκουε, φησίν· μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος.* Das ist eine Sprache, wie wir sie vor Justin, Dial. 110 p. 337 B, nicht hören (*κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας*). Vor dem Ende der Zeit Trajan's kann so schwerlich geschrieben worden sein.[1]) Mithin liegt die Entstehung des wachsenden Werkes von Ib—IV zwischen den JJ. c. 115— c. 140; denn dass das Muratorische Fragment die letzte Edition desselben markirt, ist um so wahrscheinlicher, als nicht gewiss ist, ob die früheren Stufen des Werkes überhaupt in weitere Kreise gedrungen, d. h. im strengen Sinn publicirt worden sind.[2])

Es fragt sich aber nun, ob der Anfang und die Wurzel des ganzen prophetischen Unternehmens, nämlich der Kern der 2. Vision, nicht vor c. 120 angesetzt werden kann. Hier stehen II, 4, 3

---

1) Die Instanz, die dagegen aus Vis. III, 5, 1 erhoben wird, dass die Gruppe *οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι* nur z. Th. als entschlafen, z. Th. als *ἔτι ὄντες* bezeichnet wird, ist nichtig; denn dass aus der Zahl der Zwölfapostel noch welche leben, folgt aus der Stelle ganz und gar nicht. Die Auskunft ferner, dass Vis. III, 2, 1 lediglich auf die neronische Verfolgung zurückgeblickt wird, verbietet sich durch die Beobachtung, dass der Schreibende sich in einer Zeit befindet, in der die Martyrien (Bekenntniss und Verleugnung) fortdauern, und demgemäss die letzte Trübsal erwartet wird.

2) Krüger (Gesch. d. altchristl. Litt. 1895 S. 29) behauptet, dass der Inhalt des Buchs mit Sicherheit nirgends über die Zeit Domitian's führe, und dass es somit (von dem äusseren Zeugniss abgesehen) $\pm$ 100 entstanden sein könne. Allein wenn man auch den Unterschied in der subjectiven Betrachtung der Lage der römischen Gemeinde und der ganzen Christenheit so hoch wie möglich anschlägt — dass der I. Clemensbrief und der Hirte gleichzeitig in derselben Gemeinde geschrieben sein sollen, ist eine pure Unmöglichkeit. Dies gilt nicht nur von dem *Ποιμήν*, in welchem das Herannahen der gnostischen Krisis so deutlich wie möglich zu erkennen ist, sondern auch von den Visionen, die, wie bemerkt, einen Stand der Confessoren (Märtyrer) kennen und dabei voraussetzen, dass nicht nur Geisseln und Gefängnisse, sondern auch Kreuzigung und wilde Thiere gegen die Christen stetig in Scene gesetzt werden. Das weist nicht auf die domitianische Verfolgung, und die in Folge des Schreckens eingeschüchterte und durch Weltsucht zersetzte Gemeinde (man vgl. die Tabelle, die ich in meiner Ausgabe des Hermas p. LXXIX vorgeführt habe) ist nicht mehr die Gemeinde, die den 1. Clemensbrief hat schreiben lassen. Über c. 115 kann man also mit den Visionen nicht hinaufgehen, mit der 9. Similit. aber nicht über c. 130 (man vgl. besonders c. 22), womit wir uns der vom Muratorischen Fragment angegebenen Zeit nähern. Lightfoot (Ignatius and Polycarp I² p. 509) hält es sogar für wahrscheinlich, dass die Verfolgungszeit, die nach den Visionen im Anbruch ist, auf den Anfang der Regierung des Pius (nach der friedlichen Zeit Hadrian's) gedeutet werden müsse; allein in Rom selbst ist die Regierungszeit des Hadrian schwerlich eine pure Friedenszeit für die christliche Gemeinde gewesen.

die berühmten Worte: *γράψεις ουν δύο βιβλαρίδια, καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ· πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰ ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται· Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς· σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.*

Das diese Worte eine „Fiction" seien, ist eine Annahme, die sich nicht begründen und die sich nicht halten lässt, wenn man sie durchdenkt.[1] Dann aber ist das allerdings plausibel, was ich früher zu bestimmt in Abrede stellte — weil mir die successive und damit über einen längeren Zeitraum sich erstreckende Abfassungszeit des Buches nicht klar geworden war —, dass er in jener Stelle genannte Clemens jener Presbyter-Bischof Clemens ist, durch den der Brief nach Korinth geschrieben worden ist. Das „*ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται*" steht handschriftlich fest, wenn auch Origenes es nicht bietet, und es lässt sich wohl im Sinne einer feststehenden Betrauung verstehen, die eben an der Thatsache, dass Clemens einen Brief „in eine fremde Stadt" geschrieben hat, einst zum Ausdruck gekommen ist.

Wie weit müssen wir aber das *βιβλαρίδιον* hinaufsetzen, wenn wir den Clemens des Briefes in dem hier genannten Clemens zu er-

---

1) Jüngst hat noch Bardenhewer (Patrologie S. 55) behauptet, dass der Verf. sich eine Unwahrheit hat zu Schulden kommen lassen und dass sein Werk eine Fiction ist. „Er ist nicht, was er zu sein sich den Anschein giebt, ein Zeitgenosse des h. Clemens; er hat vielmehr seine Schrift erst in den JJ. 140—155 verfasst" .... „Erweist sich somit die Andeutung des Verf. bezüglich seiner Lebenszeit als eine Fiction, so erhält der Verdacht gegen die Wahrheit der weiteren Angaben über seine Lebensverhältnisse neue Nahrung. Diese Angaben lassen sich mit der durch den Inhalt des Buches nahegelegten Vorstellung von der Persönlichkeit des Verf. kaum in Einklang bringen; sie erscheinen dagegen bis ins Einzelnste hinein den Tendenzen des Buches angepasst und mit Rücksicht auf letztere erdichtet. Hermas und sein Haus sind der Typus der Schäden der damaligen Kirche, wie denn auch an ihn und die Seinen der Ruf zur Busse zuerst ergeht. Ein Gleiches gilt endlich auch von der apokalyptischen und visionären Einkleidung des Ganzen. Hermas hat nicht etwa gleichnissweise seinen Predigten diese Form gegeben; er will dieselben vielmehr für Offenbarungen des Sohnes Gottes gehalten wissen. Es liegt eben auch hier eine Fiction vor, wie sie in der apokryphen Litteratur überaus beliebt ist." Mir scheint, dass hier Verschiedenes mit einander vermengt ist. Unzweifelhaft lässt sich der Ausdruck „Fiction" auf das Buch anwenden; aber es fragt sich, in welchem Sinne. Dass in solchen beiläufigen Bemerkungen wie der über Clemens oder in den Angaben über die Familienumstände eine Fiction liegt, ist nicht zu beweisen und an sich nicht wahrscheinlich. Hätte der Verf. einen Theil seines Buches für clementinisch ausgegeben oder von der Zeit des Clemens einen tendenziösen Gebrauch gemacht, so stünde es anders. Aber die beiläufige Erwähnung des wenig älteren Clemens für eine Fiction zu halten, ist nicht zu rechtfertigen.

kennen haben? Die römische Bischofsliste setzt seine Regierungszeit 24 Jahre nach dem Tode des Petrus und Paulus an und giebt ihr eine neunjährige Dauer. Allein wir wissen bereits, dass diesen Zahlen volle Zuverlässigkeit nicht zukommt. Da nun auch dieser Clemens mit dem als Christ im letzten Jahre Domitian's hingerichteten Consul J. Flavius Clemens nicht identisch ist, so hindert nichts, seine Lebenszeit bis in die trajanische Zeit zu erstrecken, in jene Zeit, in der man — nachdem der Staat principieller Stellung gegen das Christenthum genommen hatte — das Herannahen der *θλῖψις ἡ μεγάλη* erwartete (s. Vis. II, 2, 7: *μακάριοι ὑμεῖς ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην, καὶ ὅσοι οὐκ ἀρνήσονται τὴν ζωὴν αὐτῶν*). Um das *ἀρνεῖσθαι* und *μὴ ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον*, um die Ankündigung einer jetzt eröffneten Bussmöglichkeit, um das Ablegen jeder „*διψυχία*“, um die rechte Haltung der Gemeindeleiter, usw. handelt es sich in der Offenbarung, die als „fliegendes Blatt“ (c. 2) verbreitet werden soll. Dass bereits Verleugnungen vorgekommen sind, ja dass die Verleugner eine ganze Klasse bilden, ergiebt sich aus II, 2, 8; aber eben diese Stelle kündigt auch im Hinblick auf die hereinbrechende grosse Trübsal allen bisherigen Verleugnern kraft unmittelbaren göttlichen Auftrags die Vergebung an.

Merkmale, die es verbieten, diese Offenbarung der Zeit Trajan's zuzuweisen, giebt es nicht; aber wenn nicht der Name des Clemens stände, wäre doch kein sicherer Grund vorhanden, so weit hinaufzugehen. Bezieht man aber den Namen auf den berühmten Clemens, so ist allerdings c. 110 die äusserste Grenze nach unten.[1])

Wir resumiren: das Werk, wie es vorliegt, ist um das Jahr 140 publicirt; seine Vorstufen, einschliesslich Vis. I—IV, erstrecken sich über eine geraume Zeit, jedoch nicht mehr als über 20—25 JJ. (es können sehr wohl weniger sein). Nur in Bezug auf das in der 2. Vision steckende „Büchlein“ ist unter der Voraussetzung, dass der dort genannte Clemens mit dem Presbyter-Bischof identisch ist, anzunehmen, dass es bereits in die trajanische Zeit, resp. spätestens um das J. 110, fällt und nachträglich in die Visionen eingearbeitet ist.[2]) Das „Büchlein“ mit der befreienden Offenbarung betreffs der

1) Ist Clemens, wie Irenäus behauptet und wie der Brief vermuthen lässt, ein persönlicher Schüler der Apostel in Rom gewesen, so darf man über da J. 110 nicht hinaufgehen, da man sonst ein ungewöhnlich hohes Alter fü ihn erhält.

2) Ich erlaube mir hier eine Hypothese vorzutragen, die ich der Prüfu empfehle. Jener Elkesait Alcibiades, von dem uns Hippolyt (Philos. IX, 13) richtet, trat in Rom während resp. nach der Wirksamkeit des Bischofs Ca mit der elkesaitischen Offenbarung auf. Hippolyt sagt, nachdem er die elke

göttlichen Vergebung hat den Ruf des Propheten höchst wahrscheinlich begründet. Nach diesem Erfolge hat er zu prophezeien und zu schreiben fortgefahren. Seine Schriftstellerei hat ihre Höhepunkte in der 3. Vision und einige Jahre später in der 9. Similitudo. In der Zwischenzeit suchte er durch Abfassung des weitschichtigen und von älteren Stoffen abhängigen *Ποιμήν* als prophetischer Didaskalos zu wirken. Aber was den Höhepunkt des prophetischen Wirkens im strengsten Sinne betrifft, so ist Alles hinter dem ersten Büchlein zurückgeblieben. Deshalb hat er dieses in die Visionen aufgenommen und hat später, als er den *Ποιμήν* durch die 9. Similitudo ergänzte, die Visionen an die Spitze des ganzen Werkes gestellt. Als er das Werk zum letzten Male durch Hinzufügung der 10. Similitudo im J. c. 140 redigirte, vermochte er ihm in dieser nur einen schwächlichen Anhang hinzuzufügen.[1])

---

tische Predigt von dem Sohne Gottes und dem h. Geist kurz angedeutet, von ihm Folgendes: *Ταῦτα τερατολογῶν νομίζει ταράσσειν τοὺς μωροὺς λέγων λόγον τοῦτον· εὐηγγελίσθαι τοῖς ἀνθρώποις καινὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλείας τρίτῳ, καὶ βάπτισμα ὁρίζει, ὃ καὶ αὐτὸ διηγήσομαι, φάσκων τοὺς ἐν πάσῃ ἀσελγείᾳ καὶ μιασμῷ καὶ ἀνομήμασιν ἐμφυρέντας, εἰ καὶ πιστὸς εἴη, ἐπιστρέψαντα καὶ τῆς βίβλου κατακούσαντα καὶ πιστεύσαντα, ὁρίζει βαπτίσματι λαμβάνειν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Hilgenfeld u. A. haben daraus geschlossen, dass das Offenbarungsbuch des Elkesai selbst auf das 3. Jahr Trajan's gestellt gewesen sei; aber das ist hier nicht gesagt, sondern Alexander erinnert die römischen Christen daran, dass im 3. Jahr Trajan's den Menschen eine neue Sündenvergebung verkündigt worden sei, und braucht diese Erinnerung — man beachte den Unterschied in der Form zwischen *εὐηγγελίσθαι* und *ὁρίζει* — als Anknüpfungspunkt für seine neue Taufe. Welch eine Verkündigung einer neuen Sündenvergebung im 3. Jahr Trajan's kann er meinen? Es liegt nahe, anzunehmen, dass er eben die an Hermas ergangene Offenbarung, das „Büchlein", welches in Rom verlesen und an die auswärtigen Städte, d. h. Gemeinden geschickt worden ist, meint. Dieses Büchlein enthielt ja in der That eine „neue Sündenvergebung". Ist diese Beziehung zuverlässig — der Inhalt, die Zeit und damit auch der „Clemens" stimmt —, so wäre sicher, dass das Büchlein im 3. Jahr Trajan's erschienen ist. Allein es erheben sich doch schwere Bedenken; vor allem ist zu erinnern, dass die Identificirung des Clemens nicht sicher ist; sodann wird der Zeitraum für die Wirksamkeit des Hermas ein auffallend langer (c. 35 Jahre), und es lassen sich die persönlichen Notizen (namentlich die über die Kinder) nicht mehr recht verstehen; es müsste denn sein, dass die Eintragung derselben in Visio II nicht dem ursprünglichen *βιβλαρίδιον* angehört, sondern erst bei der Redaction der 3 Visionen erfolgt ist.

1) Hiernach kann ich die Behauptung, in der Link a. a. O. S. 46 seine Untersuchungen über den Hirten zusammenfasst (das Buch sei in seiner jetzigen Gestalt ein durchaus planmässig angelegtes Werk; man müsse die Durchsichtigkeit und Feinheit des Planes anerkennen), nicht theilen. — In Bezug auf die Zeitverhältnisse, wie sie in den Visionen und im *Ποιμήν* hervortreten, macht Baumgärtner (a. a. O. S. 95) mit Recht auf folgende Unterschiede aufmerksam: 1) Die Sprache ist im *Ποιμήν* etwas gewandter als in den Visionen, 2) die

4) Die Zeit des Dialogs des Aristo von Pella.

Die Zeit des uns nur in wenigen Bruchstücken erhaltenen Dialogs des Judenchristen Jason und des alexandrinischen Juden (so nach dem unverwerflichen Zeugniss des Übersetzers Pseudocyprian, De iudaica incredul.) Papiskus (*Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ*) — Aristo von Pella ist als Verfasser erst von Maximus Confessor genannt, aber nicht zu bestreiten — ergiebt sich 1) daraus, dass ihn bereits Clemens Alex. in den Hypotyposen (bei Maximus Conf., Schol. in Dionysii Areop. theol. mystic. c. 1 p. 17 Corder) und Celsus (bei Orig. c. Cels. IV, 51f.) erwähnt haben, und 2) dass in dem Dialog die Zerstörung Jerusalems durch Hadrian und das den Juden gegebene Verbot, Jerusalem zu betreten, vorausgesetzt, resp. berichtet war (s. Euseb., h. e. IV, 6, 3). Demnach ist der Dialog zwischen 135 und 170 (Celsus schrieb gegen Ende der Regierung M. Aurel's, s. u.) geschrieben; dazu passt auch, dass in einem Fragment Deut. 21, 23 nach der Übersetzung des Aquila citirt ist. Man wird aber wohl gut thun, der Zeit um 140 nahe zu bleiben, da die Zerstörung Jerusalems unter Hadrian erwähnt ist und da der Interlocutor ein Judenchrist ist, während die Schrift (nach den Fragmenten) doch katholische Haltung zeigt. Wahrscheinlich war der Verfasser selbst ein Judenchrist und hat trotz seiner grosskirchlichen Haltung Manches vorgetragen (s. z. B. die „sieben Himmel"), was einem Eusebius anstössig gewesen ist, weshalb er so gut wie keinen Gebrauch von der Schrift gemacht und den Verfasser auch nicht in seinen christlichen Schriftstellerkatalog eingestellt hat. Wo Aristo geschrieben hat, wissen wir nicht, wenn man nicht in dem alexandrinischen Juden Papiskus einen Fingerzeig sehen will. Jedenfalls weisen die beiden Namen „Pella" und

---

„grosse Trübsal", die in den Visionen nahe bevorsteht, scheint im *Ποιμήν* hinter dem Autor zu liegen, 3) der in den Visionen so drohende Bussruf ist im *Ποιμήν* viel gemässigter und ruhiger geworden, eben weil nach Verfluss der in den Visionen angekündigten kurzen Frist das Ende nicht eingetreten ist; in den Simil. ist keine bestimmte Frist für die Busse mehr angegeben. 4) Der Process des allmählichen Nachlasses der rigorosen Anforderungen an die sittliche Beschaffenheit der Gemeinde zeigt sich in Simil. IX vgl. mit Vis. III. 5) In den Visionen ist die Erwähnung von Gnostikern mindestens zweifelhaft; im *Ποιμήν*, resp. in der 8. u. 9. Simil., ist sie nicht zu verkennen. 6) Der sittliche Zustand der nächsten Umgebung des Hermas ist im *Ποιμήν* ein höher entwickelter als in den Visionen. Ramsay's (The Church in the Roman Empire 1893 p. 432) Urtheil, der Hirte sei zwischen 100 und 120 geschrieben und älter als die Ignatiusbriefe, ruht auf fragwürdigen Beobachtungen in Bezug auf die politische Lage der Kirche, die er ausserdem noch verabsolutirt.

„Alexandrien“ auf den Orient, resp. auf Palästina oder Ägypten. Den Aristo mit dem „Herrnjünger“ Aristion des Papias zu identificiren (Resch, Texte u. Unters. X. 2 S. 453ff.), ist ein kühner Einfall, für den nichts spricht als die Ähnlichkeit, resp. Gleichheit des Namens, gegen den aber sowohl die Haltung des Eusebius (er hat nichts davon angedeutet, dass der Aristion des Papias mit Aristo von Pella identisch sei) als die Zeitlage angeführt werden muss. Soll der „Herrnjünger“ Aristion noch um das J. 140 — und das ist der früheste Termin des Dialogs! — ein Buch geschrieben haben![1])

5) Die Apologie des Quadratus.

Die Datirung der (bis auf einen, von Eusebius [h. e. IV, 3] erhaltenen Satz verlorenen) Apologie „*ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας*“ hat z. Z. nur Interesse für die Frage nach dem Anfang der apologetischen Litteratur in der Kirche, da wir jetzt wissen, dass die Apologie des Aristides wie die des Justin erst unter Antoninus Pius geschrieben ist. Dass Quadratus der Apologet mit dem atheniensischen Bischof (Euseb., h. e. IV, 23, 3) oder mit dem alten kleinasiatischen Propheten gleichen Namens (l. c. III, 31, 4; 37, 1; V, 17, 3f.) identisch gewesen ist, lässt sich nicht beweisen[2]), obschon es in Bezug auf Letzteres bemerkenswerth ist, dass in dem uns erhaltenen Satze der Apologie des Quadratus eine Legende über die Lebensdauer des durch Jesus vom Tode Erweckten vorkommt (s. u.), die auch durch den Kleinasiaten Papias überliefert

1) Maximus Confessor schreibt: ... *τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀρίστωνι τῷ Πελλαίῳ Διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, ἣν Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν Ὑποτυπώσεων τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησιν ἀναγράψαι.* Das kann sowohl heissen, Clemens sage, dass Lucas den Dialog „aufgezeichnet“ als „mit einer Aufschrift bezeichnet“ als „rühmlich erwähnt“ habe. Das Erstere ist so auffallend, dass man Bedenken trägt, Clemens so schreiben und Maximus so referiren zu lassen; das Zweite ist abenteuerlich, und das Dritte ist unrichtig. Die Conjectur Grabe's *ὅν* (für *ἥν*), der sich Zahn, Forsch. III S. 74 IV S. 309 angeschlossen hat, würde besagen, dass der Jason des Dialogs nach Clemens der in den Act. 17, 5—9 erwähnte Jason sei. Das ist möglich, aber auch wunderlich. Ich verzichte auf eine Entscheidung. Bedeutungsvoll bleibt es immerhin, dass Clemens in den Hypotyposen den Dialog in irgend einen Zusammenhang mit Lucas, resp. mit dem apostolischen Zeitalter gebracht hat. Das spricht jedenfalls dafür, dass er ihn für ein altes Schriftstück gehalten hat, und bestärkt uns in der Annahme, dass wir dem J. c. 140 nahe zu bleiben haben. Benutzung des Dialogs durch Justin im Dialog mit Trypho lässt sich nicht sicher nachweisen, dagegen Benutzung durch Tertullian sehr wahrscheinlich machen.

2) S. meine Abhandlung über die Apologie des Quadratus i. d. Texten u. Unters. I, 1 S. 100f.

ist. Wo Quadratus seine Apologie übergeben hat, ist unsicher; denn Eusebius sagt in der Kirchengeschichte nichts darüber; es ist somit lediglich ein Schluss aus der Chronik, wenn Hieronymus bestimmt Athen als den Ort angiebt. In der Chronik folgt nämlich die längere Eintragung über die Apologieen des Quadratus und Aristides unmittelbar nach der Bemerkung: „Hadrianus sacris Eleusinae initiatus multa Atheniensibus dona largitur". Indessen ist diese zum 8. (9. Hieron.) Jahr des Hadrian gestellt, während die Bemerkung über die Apologieen und die angeschlossene Notiz über den Brief an Minicius Fundanus ohne bestimmtes Jahr post ann. 8 im Armenier steht. Demgemäss ist die Überreichung in Athen nicht ganz sicher, und auch das Jahr (post ann. 8, bei Hieron. ann. 10) muss unsicher bleiben. Indessen ist es doch bemerkenswerth, dass Hadrian wahrscheinlich das erste Mal von Herbst 125 bis Sommer 126 (sodann von Frühsommer 129 bis October 129) in Athen gewesen ist[1]), dass mit diesem Datum also das von Eusebius gebotene stimmt. Hieronymus hat mithin den Eusebius vielleicht doch richtig interpretirt, wenn er ihm die Meinung unterlegte, Quadratus habe in Athen seine Apologie im J. 125/6 übergeben.

Nun scheint freilich die ganze chronologische Angabe des Eusebius dadurch discreditirt zu sein, dass er auch den Aristides seine Apologie dem Hadrian eingereicht haben lässt, wir aber jetzt aus der jüngst entdeckten Apologie selbst wissen, dass diese an Pius gerichtet war. Allein erstlich darf man aus dem einen Fehler nicht schliessen, dass auch in dem anderen Falle derselbe Fehler gemacht worden ist, sodann ist der uns erhaltene Satz aus der Apologie des Quadratus der Annahme günstig, dass sie dem Hadrian eingereicht ist; denn a) der Satz „Einige der von Jesus Auferweckten (resp. Geheilten) seien bis auf unsere Zeit gekommen (*εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους*), ist unter Pius auffallender als unter Hadrian, b) Papias sagt ausdrücklich, dass sie *ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων*. Man darf wohl vermuthen, dass er eben unsere Apologie gelesen und missverstanden hat. Der Ausdruck „*εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους*" braucht nämlich keineswegs so verstanden zu werden, dass sie noch eben leben, während der Schreibende schreibt, sondern nur, dass sie bis zu den Lebzeiten des Schreibers gelebt haben. Setzte Papias das bestimmte *ἕως Ἀδριανοῦ* dafür ein, so entnahm er dieses

---

1) S. Dürr, die Reisen des Kaisers Hadrian. Wien 1881 S. 42 ff. 69 f. 124. Zahn, Forsch. IV, S. 278. Doch ist volle Sicherheit über Zeit und Dauer des Aufenthalts in Athen noch nicht zu erzielen. Zur Chronologie der Reisen Hadrian's s. auch Schürer, Gesch. des Volks Israel I² S. 568.

aus der ihm bekannten Abfassungszeit seiner Quelle. Ist diese Vermuthung richtig, so bezeugt Papias, dass Quadratus unter Hadrian geschrieben hat.

Wir bleiben somit bei der Überlieferung, dass die apologetische Litteratur z. Z. Hadrian's mit der Schrift des Quadratus begonnen hat, und halten es auch für glaublich, dass diese Schrift in Athen 125/6 überreicht worden ist — für glaublich, aber nichts weniger als für erwiesen; denn es ist nicht auszumachen, ob Quadratus die Apologie persönlich überreicht oder ob er sie an das Cabinet gesandt hat. Das „*προσφωνήσας ἀναδίδωσιν*“ des Eusebius entscheidet nicht. Sein Pragmatismus aber in der Chronik — dass er das Schreiben an Minicius auf den Eindruck dieser Apologie (und der des Aristides) zurückführt — ist werthlos.

6) Die Apologie des Aristides.

Nach Eusebius (Chronik und KGesch.) ist die Apologie (*ὑπὲρ τῆς πίστεως*) dem Hadrian eingereicht worden (über das in der Chronik gebotene Datum s. o.; es kann für Aristides noch weniger Bedeutung haben, als für Quadratus, da seine Apologie der Apologie des Quadratus einfach angeschlossen ist). Ob Eusebius die Apologie des Aristides, den er in der Chronik „philosophus Atheniensis“ nennt, je in Händen gehabt hat, ist mindestens fraglich. Er sagt zwar: „*σώζεται εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις*“, allein er scheint sich nicht die Mühe genommen zu haben, sie zu lesen. Doch kann er sie geblättert, aber nichts für seine Kirchengeschichte Erhebliches in ihr gefunden haben. Auch das armenische Fragment der Apologie nennt den Kaiser Hadrian als Adressaten („Imperatori Caesari Hadriano Aristides philosophus Atheniensis“), ebenso die Überschrift der syrischen Übersetzung („es folgt die Apologie, welche der Philosoph Aristides vor dem König Hadrian über die Verehrung Gottes“ — also *περὶ θεοσεβείας*, das mag wirklich der ursprüngliche Titel gewesen sein — gehalten hat“). Dagegen bietet eben diese Übersetzung folgende Zueignung wörtlich ins Griechische zurückübersetzt: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνείνῳ Σεβαστοῖς καὶ Εὐμενέσι Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος.* Mit Harris[1]), Seeberg[2]) und Hennecke[3]) u. A. wird man nicht anstehen dürfen, diese Worte also zu corrigiren: *Αὐτοκράτορι Καισ.*

1) In den Texts and Studies I, 1 p. 35 etc.

2) In Zahn's Forschungen V S. 253 ff. u. 317.

3) In d. Texten u. Unters. IV, 3; so haben auch Raabe, Egli und Zahn getheilt.

Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνείνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ κτλ. Der Widerspruch, den Hilgenfeld[1]) dagegen erhoben hat, ist von Seeberg[2]) widerlegt worden. Der Irrthum der Überlieferung, die Hadrian als den Adressaten bezeichnet, erklärt sich daraus, dass man, wie noch der Syrer und Armenier zeigt, schon früher dem Buch einen kurzen Titel geben wollte, sich bei der Auswahl des Kaisernamens vergriff und dann später die Adresse ganz fortliess oder, wo man sie beibehielt, den Widerspruch zwischen Titel und Adresse nicht mehr empfand (so der Syrer).[3]) Der Inhalt des Buches spricht nirgendwo dagegen, dass es unter Pius und nicht unter Hadrian abgefasst ist, und die Behauptung des Hieronymus (ep. 70, 4), Justin habe den Aristides nachgeahmt, kommt nicht in Betracht, da Justin's Schrift keine Nachahmung zeigt[4]), und solche Bemerkungen des Hieronymus ohne Werth sind.[5])

Wissen wir nun, dass Aristides seine Apologie dem Pius eingereicht hat — ob persönlich oder schriftlich, darüber ist nichts bekannt —, so stammt sie aus der Zeit zwischen Sommer 138 und Frühjahr 161. Man hat versucht, diesen langen Zeitraum auf Grund innerer Betrachtungen an der Schrift näher zu bestimmen; aber diese Versuche sind fehlgeschlagen. Weil Aristides den Justin nicht kennt, braucht er nicht vor Justin geschrieben zu haben. Dass er den Mitkaiser Marcus nicht nennt, ist allerdings auffallend, spricht jedoch keineswegs sicher dafür, dass Marcus noch nicht Mitkaiser gewesen ist. Anderes, was Harris und Egli[6]) geltend gemacht haben, hat Seeberg (a. a. O. S. 268 ff.) glücklich widerlegt. Allein auch das, was er selbst geltend macht — Apol. c. 8, 7: Krieg und Hungersnoth, Gefangenschaft und Beraubtsein von Allem

---

1) Ztschr. f. wiss. Theol. 1892, 35. Bd. S. 244 ff. 1893, 36. (1.) Bd. S. 103 ff. Er meint, dass die Adresse (nach der Titelüberschrift) ursprünglich gelautet habe: *Αὐτοκράτορι Ἀδριανῷ Σεβαστῷ εὐμενεῖ*; ein Abschreiber habe nun, da ein Kaiser schon in dem Titel genannt war, an zwei Kaiser gedacht, dazu *εὐμενεῖ* für einen Titel gehalten: so sei die gegenwärtige Adresse im Syrer entstanden.

2) A. a. O. S. 255 ff.

3) Schon Eusebius hat nach dem falschen Titel allein citirt — ein weiterer Grund für die Annahme, dass er das Buch nicht selbst gesehen hat.

4) Veil (Justinus' Rechtfertigung des Christenthums 1894 S. XIV u. vv. ll.) sucht zu zeigen, dass Justin den Aristides gelesen und aus seiner Apologie manchen brauchbaren Gedanken und manche zweckdienliche Waffe entnommen hat. Allein ich kann nicht finden, dass die angeführten Stellen (Justin, Apol. I, 10, 1; 14, 2; 21, 3. 4; 24, 1; 39, 1; 67, 5; II, 4, 1; 6, 1; 12, 2; 14, 1; 15, 4 etc.) dies sicher beweisen oder es auch nur wahrscheinlich machen. So urtheilen auch Seeberg a. a. O. S. 231 f. und Hennecke, Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 15.

5) Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieron. 1895.

6) Ztschr. f. wissensch. Theol. 1892, 36. (1.) Bd. S. 99 ff.

— kann doch nicht ernsthaft als chronologisches Argument verwendet werden, und das, was er S. 276 ff. ausführt, um zu zeigen, dass nur in den ersten Jahren des Pius, nicht aber später, das vorausgesetzte Verhältniss von Kirche und Staat denkbar sei, ist vollends luftig. Somit giebt es keine sichere Beobachtung, die den Zeitraum zwischen 138—161 einschränkt. Nur darin ist Seeberg und Anderen Recht zu geben, dass sich einiges Archaistische in dieser Apologie findet, was wir bei Justin nicht lesen [1]), und dass deshalb und in Rücksicht auf die Nicht-Erwähnung des Marcus die Abfassung vor dem J. 147 eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat.[2])

Was die beiden anderen, dem Aristides beigelegten, armenisch erhaltenen Stücke betrifft (die Predigt und das Brieffragment), so ist gegenüber der Behauptung ihrer Echtheit (von Zahn und Seeberg) die Unechtheit und der Ursprung aus dem 5. Jahrhundert von Pape (Texte u. Unters. XII, Heft 2) so schlagend dargelegt, dass wir nicht nöthig haben, auf sie einzugehen.[3]) Nöthiger wäre es, die Echtheit der syrisch aufgefundenen Apologie zu beweisen, sofern sie für den, der sich sein Bild der alten apologetischen Litteratur nach Justin, Tatian und Athenagoras entworfen hat, manche schwere Anstösse bietet. Allein dennoch glaube ich auf die Vertheidigung der Echtheit verzichten zu dürfen; denn nicht an sich, sondern nur innerhalb der Gattung „Apologetische Schriften" sind Schwierigkeiten in dem Büchlein vorhanden. Dann aber ist es an uns, unsere Vorstellung von jener Gattung zu berichtigen, nicht aber die Echtheit einer Schrift zu beanstanden, weil sie unsere geschichtlichen Vorstellungen modificirt.

---

1) Auf diese archaistischen Züge hat Seeberg an verschiedenen Stellen aufmerksam gemacht — sie treten besonders in der Christologie hervor. Dazu kommen negative Merkmale, die auch für ein höheres Alter ins Gewicht fallen — nämlich die Abwesenheit aller „gnostischen" Elemente. Ausreichend sind sie nicht, um das Datum „c. 140" zu begründen.

2) Durch eine merkwürdige Hypothese hat Veil (a. a. O. S. XIII. 127 f.) die Abfassung der Apologie um d. J. 141 zu begründen versucht. Er vermuthet, dass in der Quelle der Chronik des Eusebius zu Olymp. 230, 1 nicht Justin's, sondern Aristides' Apologie verzeichnet gewesen ist, Eusebius aber willkürlich die Angabe geändert habe, da er glaubte, Aristides habe sein Buch dem Hadrian gewidmet, und ihn demgemäss bereits zu Hadrian (neben Quadratus) gestellt hatte. Allein diese Vermuthung schwebt in der Luft, und sie schreibt dem Euseb eine Willkür zu, die ohne bessere Begründung nicht angenommen werden darf.

3) Auch Jülicher (Theol. Lit.-Ztg. 1895 Col. 157) hat es abgelehnt, die beiden Stücke für das 2. Jahrh. zu benutzen, wenn er sich auch zurückhaltender, als m. E. nöthig, über ihren Ursprung ausspricht. Die Echtheit scheint Conybeare anzunehmen (Studia Bibl. et Eccles. [Oxford] T. IV p. 70) und sieht in der Homilie das älteste Zeugniss für die Existenz der Acta Pilati.

7) Die Schriften des Justin.[1])

Dass die als II. und als I. in der einzigen selbständigen Handschrift überlieferten Apologien Justin's umzustellen und als eine Schrift zu betrachten sind, ist ein so evidentes Ergebniss der Kritik [2]), dass es nach den Nachweisungen von Boll [3]), Zahn [4]), dem Verfasser [5]) und Veil [6]) einer erneuten Darlegung nicht mehr bedarf.[7]) Fraglich können nur die beiden Punkte sein, 1) ob der kürzere Theil der von Anfang an beabsichtigte Schluss der Apologie oder ein Anhang ist, 2) ob Eusebius ausser der uns in zwei Theilen überlieferten Apologie noch eine andere Apologie Justin's gekannt, resp. ob er die Existenz einer solchen vorausgesetzt hat. Was die erste Frage betrifft, so kann ich Veil nicht beistimmen, der meint, in I, 4. 5. 12. 17 sei bereits die sogen. 2. Apologie im Voraus in's Auge gefasst [8]); ich muss vielmehr dabei bleiben, dass die sogen. 1. Apologie ein abgeschlossenes Ganze für sich ist, und dass ursprünglich keine Ergänzung beabsichtigt war. Dann aber kann die sogen. 2. Apologie nur ein Nachtrag sein, der dem Hauptwerk auf dem Fusse folgte, weil soeben ein Ereigniss (s. II, 1 ff.) eingetreten war, das eine nachdrückliche Behandlung erforderte.[9]) Ob die

---

1) Die besten älteren Untersuchungen sind: Volkmar, die Zeit Justin's d. M. (Theol. Jahrbb. 1855 S. 227 ff. 412 ff. 569 ff.) und Hort i. Journ. of Class. & Sacred Philol. 1856 June p. 155 ff.

2) Man beachte vor allem das *ὡς προέφημεν*, durch welches II, 4 zu I, 10; II, 6 zu I, 23. 63; II, 8 zu I, 46 zurückverwiesen wird.

3) Ztschr. f. d. histor. Theol. XII, 2 (1842) S. 3 ff.

4) Theol. Lit.-Ztg. 1876 Col. 443 ff.

5) Texte u. Unters. I, 1 S. 130 ff. 142 ff. 171 ff.

6) A. a. O. S. XXII ff.

7) Die von Krüger (Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. 16 [1890] S. 579 ff.) dagegen erhobenen Bedenken haben das Ergebniss in keiner Weise zu erschüttern vermocht. In vielen Stücken ähnlich wie Krüger — hier wie in der Frage der Abfassungszeit — hat Cramer geurtheilt (In welke verhouding staan de beide Apologieën van Justin tot elkander en wanneer zijn zij vervaardigd?) in den „Theolog. Studiën“ Bd. 64 (1891) S. 317 ff. 401 ff. Schon Hort a. a. O. hat das Richtige gesehen, es aber nicht bestimmt genug ausgesprochen, ebenso Volkmar. Die Hypothesen von Grundl (De interpolat. ex S. Justini apolog. II expung. Augsburg 1891), nach denen mehr als die Hälfte der sog. 2. Apologie gefälscht sei, kann ich nur für eine Verirrung halten, s. gegen ihn die Ausführungen Emmerich's in der unten genannten Abhandlung S. 33 ff.

8) Auch in der Darlegung der Disposition des ganzen Werkes vermag ich Veil nicht überall zu folgen. Ähnlich wie Veil hat schon Boll geurtheilt.

9) Dass Justin sich mit der Behandlung dieses Ereignisses nun nicht begnügt hat, sondern als Apologet wiederum ins Breite geht, ist auffallend, kann aber die richtige Einsicht in den einfachen Thatbestand nicht stören.

sogen. 1. Apologie bereits eingereicht war oder nicht, ist eine ziemlich gleichgiltige Frage — genug, dass das zweite Schriftstück dem ersten auf dem Fusse folgte und dann zusammen mit ihm weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde.[1]) Was aber die Frage nach einer wirklichen 2. Apologie betrifft, so hängt ihre Existenz lediglich an der Beobachtung, dass Eusebius in der KGesch. von einer zweiten Apologie spricht (aber nichts aus ihr citirt; denn Stellen, die in der sogen. zweiten kürzeren Apologie stehen, citirt er als solche der ersten; s. h. e. IV, 8, 5; 17, 1. 14; auch der Syrer liest so), die dem Kaiser M. Aurel eingereicht sei (h. e. IV, 18, 2). Da er in der Chronik über sie schweigt, und da kein anderer Schriftsteller eine an M. Aurel eingereichte Apologie des Justin erwähnt, so liegt es am nächsten, die Äusserung in der KGeschichte aus einer Confusion des Eusebius abzuleiten. In den Texten und Unters. I, 1 habe ich die Hypothese zu vertreten versucht, dass Eusebius an die Apologie des Athenagoras denke, die er irrthümlich dem Justin beilege; allein ich vermag diese Annahme nicht mehr für wahrscheinlich, sondern nur für eine Möglichkeit zu halten.[2])

Wann ist die Apologie des Justin sammt dem ihr auf dem Fusse folgenden Anhang geschrieben worden? Nach der älteren Annahme im ersten Jahr des Pius, resp. spätestens 140, und dieses Datum haben jüngst noch Usener[3]) und Krüger[4]) empfohlen. Allein diese Zeitbestimmung ist unhaltbar. Auf Grund folgender Momente lässt sich die Zeit der Abfassung sicher bestimmen:

---

1) Scharfsinnig vermuthet Emmerich (De Justini Ph. et M. Apologia altera. Münster 1896), die 2. Apologie sei der 1. aus den Papieren Justin's als Anhang beigegeben worden, als diese (nach Ablauf mehrerer Jahre) zum zweiten Male herausgegeben worden sei. So verlockend diese Annahme ist, da sie manche Schwierigkeiten, die in dem Verhältniss der sog. beiden Apologieen bestehen, hebt, so lässt sie sich doch nicht sicher begründen. Emmerich's Hinweis darauf, dass Athenagoras nur die sog. 1. Apologie gekannt habe (p. 31 f.), ist doch nicht ausschlaggebend, auch wenn die Beobachtung selbst noch sicherer wäre. Was aber die Annahme Emmerich's anlangt, nicht Justin selbst habe die 2. Edition der sog. 1. Apologie (mit der Hinzufügung der sog. 2.) bewirkt, sondern die 2. Apologie sei aus seinen Papieren in unfertigem Zustande als Appendix zur ersten nach seinem Tode edirt worden, so scheitert diese Annahme m. E. an dem ὡς προέφημεν der sog. 2. Apologie. Die unleugbaren Flüchtigkeiten und Gedankenlosigkeiten der sog. 2. Apologie würden sich aus Emmerich's Hypothese wohl erklären, allein sie scheinen auch genügend erklärt durch die Annahme, dass Justin den Anhang schnell niedergeschrieben hat.

2) Auch die herbe Beurtheilung des Eusebius als Historiker in den Justin gewidmeten Abschnitten halte ich nicht mehr aufrecht.

3) Religionsgesch. Unters. I (1889) S. 101 f. 106 ff.

4) Jahrbb. f. protest. Theol. Bd. 16. (1890) S. 579 ff.

1) Zur Zeit der Abfassung der Apologie war Urbicus Stadtpräfect (s. II, 1). Er wurde es nicht vor dem J. 144 und blieb es bis c. 160 (sein Nachfolger war P. Salvianus Julianus, dessen Nachfolger Junius Rusticus).[1]

2) Die Apologie ist, wie aus I, 1; II, 2. 3. 8 sich ergiebt, z. Z. der vollen Mitregentschaft des Marcus geschrieben. Richtig sagt Veil (a. a. O. S. XXVIII f.): „Überall erscheint zwar nicht in gleicher Würde, aber doch als an der Regierung und darum auch an der Verantwortlichkeit vor Gott mitbetheiligt des Kaisers philosophischer Sohn." Nicht nur die Mitregentschaft des Marcus aber, sondern auch seine ernsthaften philosophischen Studien haben erst in der Mitte der vierziger Jahre begonnen (die Mitregentschaft im J. 147, kurz vorher die philosophischen Studien). Im J. 139 war Marcus erst 18 Jahre alt und kein Philosoph. Mithin kann unsere Apologie erst verfasst sein seit dem J. 147, resp. seitdem die philosophischen Studien des Marcus im Reiche notorisch waren, also schwerlich lange vor dem J. 150.[2]

3) Auf denselben, resp. einen noch etwas späteren terminus a quo führt die Beobachtung, dass in die Adresse auch Lucius aufgenommen ist; dann folgt der heilige Senat. Unter diesem Lucius kann nur L. Cejonius Aelius Aurelius Commodus, der zweite Adoptivsohn des Pius, der Sohn des von Hadrian im J. 136 zum Cäsar gemachten, im J. 138 gestorbenen L. Aelius Verus verstanden sein. Er starb als Mitregent des Marcus im J. 169 und war im J. 130 geboren. Im J. 138 war er also acht Jahre alt! Dass Justin einem achtjährigen Jungen seine Apologie mitwidmet und ihn mit als Schiedsrichter in seinem Streit mit Crescens aufruft (II, 3), ist

---

1) Borghesi, Oeuvres VIII p. 561; Zahn, Theol. Lit.-Ztg. 1876 Col. 444 f.; Veil, a. a. O. S. 114.

2) Die Stelle Apol. II, 2 (Euseb. IV, 17): *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφου* (so der Justincodex und die Eusebiusmss. DFa, die übrigen, Rufin, Nicephorus und der Syrer: *φιλοσόφῳ*; der Cod. Mazar. soll nach Valesius *φιλοσόφῳ καὶ* bieten) *Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε* ist schwerlich in Ordnung (s. Hort, l. c. p. 158 f.). Acceptirt man die minder beglaubigte Lesart *φιλοσόφου*, so ist offenbar, dass hier ausser Pius noch Lucius Verus genannt und Marcus also ausgelassen ist. Aber auch wenn man der Lesart *φιλοσόφῳ* folgt, kann Marcus nicht gemeint sein, da er nicht der Sohn eines Kaisers war (Annius Verus war kein Cäsar); also auch dann ist an Lucius Verus zu denken, dessen Vater wirklich Cäsar gewesen ist (freilich ist die Bezeichnung „Philosoph" für Lucius Verus auffallend). Da nun M. Aurel unmöglich fehlen kann, so ist die Conjectur des Valesius einfach gefordert, die alle Schwierigkeiten hebt: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ ⟨καίσαρι οὐδὲ φιλοσόφου⟩ καίσαρος παιδὶ κτλ.* So gefasst, stimmt der Ausruf mit der Adresse der sog. 1. Apologie vollkommen zusammen (Weiteres s. u.).

eine Geschmacklosigkeit, die ihm nicht zuzutrauen ist. Sollte vollends in der Adresse der Beiname „φιλόσοφος“ bei Lucius zuverlässig sein (was freilich nicht der Fall ist, s. u.), so wäre an das J. 138 nicht zu denken. Sehr scharfsinnig vermuthet Veil (a. a. O. S. XXX), dass Lucius bereits in den Senat aufgenommen gewesen ist, als Justin schrieb; erst dann erklärt es sich, dass er mitgenannt ist. Dann aber kann unsere Apologie (s. Capitolin. Verus 3) nicht vor dem J. 153/4 geschrieben sein (Weiteres s. u.).

4) In I, 46 lesen wir: *Ἵνα δὲ μή τινες ἀλογισταίνοντες εἰς ἀνατροπὴν τῶν δεδιδαγμένων ὑφ' ἡμῶν εἴπωσι πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ Κυρηνίου κτλ.* Dass dies eine runde Zahl sein soll, die ebensogut 140 wie 160 Jahre bedeuten kann, ist ganz unwahrscheinlich. Justin hat das Lucasev. gekannt und er hat, wie seine Apologie zeigt (s. I, 32. 34), für die Chronologie des Lebens Jesu ein Interesse gehabt. Man wird also den 150 Jahren höchstens einen Spielraum von 3 bis 4 Jahren nach unten und nach oben geben dürfen. Da nun Justin gewiss mit Lucas die Geburt Jesu 30 JJ. vor das 15. Jahr des Tiberius gesetzt hat — über die Zeit des Census des Quirinius wird er schwerlich selbständig unterrichtet gewesen sein[1] —, so folgt, dass seine Apologie zwischen 147 und 154 abgefasst ist. Wir haben somit nun auch einen terminus ad quem.

5) Nicht berufen will ich mich auf die Zeit des Marcion, dessen Wirksamkeit I, 26 als gegenwärtig bezeichnet, von der aber auch gesagt wird, sie erstrecke sich bereits *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων.* Jedenfalls hat sie schon eine geraume Zeit gedauert: Marcion hat sich bereits dem Justin und seinen Gesinnungsgenossen als der Schlimmsten einer, ja als ein geistiger Genosse des Simon und Menander offenbart. Ich habe früher[2] als sicher angenommen, dass Marcion noch nicht in Rom gewesen ist, als Justin seine Apologie verfasste, da er einen römischen Aufenthalt des Marcion nicht erwähnt; allein dieses argumentum e silentio erscheint mir nicht mehr durchschlagend. Den römischen Aufenthalt des Simon Magus hat Justin kurz vorher erwähnt, weil er ein Zeugniss zu besitzen glaubte, das die göttliche Verehrung des Simon seitens der Römer bekundete.

6) Über die beiden merkwürdigen Daten, Justin betreffend, in der Chronik des Eusebius und den Widerspruch, in welchem sie zu der KGeschichte stehen, ist bereits oben (Buch I, c. 3 S. 57) ge-

---

1) Usener meint, dass wir durchaus nicht wüssten, welches Jahr Justin als das Geburtsjahr Jesu gegolten hat; allein da er den Lucas kannte und ihm Glauben schenkte, so wissen wir es recht wohl; s. auch Hort, a. a. O. S. 165 f.

2) Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnosticismus 1873.

handelt worden. Der Widerspruch hebt sich sofort, wenn man beachtet, dass die erste Eintragung in der Quelle, der Eusebius hier folgte, höchst wahrscheinlich nicht das Datum für die Apologie, sondern für das öffentliche Auftreten Justins als Lehrer oder Schriftsteller bedeutete, während das zweite Datum über Crescens auch das Datum der Apologie enthält. In der alten Quelle stand:

Olymp. 230 (resp. *Ἀντωνίνου δ'* — so nach Hieron.): *Ἰουστῖνος φιλόσοφος προσηγορεύθη.*

Olymp. 233 (resp. *Ἀντωνίνου ιε'* [*ιζ'* nach Hieron.]): *Κρήσκης κυνικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο κτλ.* [1])

Hiernach ist die Apologie, die dem Angriffe des Crescens auf dem Fusse folgte, 152/3 abgefasst; dieses Datum stimmt genau mit dem bisher Ermittelten und bürgt für die Zuverlässigkeit des dem Eusebius überlieferten Datums. Justin's Apologie ist ein paar Jahre nach 150 geschrieben.

Die Instanzen, die gegen diesen Ansatz geltend gemacht werden, sind ohne durchschlagende Kraft. Man verweist 1) auf I, 29, wo Antinous als *ὁ νῦν γεγενημένος* bezeichnet ist, und auf I, 31, wo der jüdische Krieg unter Barkochba ebenfalls *ὁ νῦν γεγενημένος* heisst; allein da Justin nicht unter Hadrian geschrieben hat, darf man das *νῦν* nicht pressen.[2]) 2) Beruft man sich auf die Chronik des Eusebius, wo die Überreichung der Apologie zum 3.(4.) Jahr des Pius verzeichnet steht; allein wir sahen bereits oben, dass es

---

1) Nach Apol. II, 3 halte ich es für sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht für sicher, dass eine Nachschrift der Streitunterredung Justin's mit Crescens cursirte: *Καὶ γὰρ προθέντα με καὶ ἐρωτήσαντα αὐτὸν ἐρωτήσεις τινὰς τοιαύτας καὶ μαθεῖν καὶ ἐλέγξαι, ὅτι ἀληθῶς μηδὲν ἐπίσταται εἰδέναι ὑμᾶς βούλομαι. καὶ ὅτι ἀληθῆ λέγω, εἰ μὴ ἀνηνέχθησαν ὑμῖν αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων, ἕτοιμος καὶ ἐφ' ὑμῶν κοινωνεῖν τῶν ἐρωτήσεων πάλιν* (Justin scheint also diese Nachschrift, wenn es eine solche gab, nicht selbst besessen zu haben; sonst würde er sich erboten haben, sie den Kaisern zuzuschicken)· *βασιλικὸν δ' ἂν καὶ τοῦτο ἔργον εἴη. εἰ δὲ καὶ ἐγνώσθησαν ὑμῖν αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις* (das spricht sehr stark für eine Nachschrift), *φανερὸν ὑμῖν ἐστιν ὅτι οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἐπίσταται, ἢ εἰ ἐπίσταται, διὰ τοὺς ἀκούοντας δὲ οὐ τολμᾷ λέγειν κτλ.* Für die Annahme, dass wirklich die Streitunterredung aufgezeichnet worden ist (auf sie würde das Datum in der Quelle Euseb's zurückgehen), spricht die Beobachtung, dass dem Justin in späterer Zeit „Quaestiones et Responsiones" (*Ἐρωτήσεις καὶ Ἀποκρίσεις*) untergeschoben worden sind.

2) Mit Recht ist auf I, 63 verwiesen worden: *Χριστὸς πρότερον λόγος ὤν, νῦν δὲ ἄνθρωπος γενόμενος.* Man beachte, dass auch im Dialog der jüdische Krieg als *νῦν γενόμενος πόλεμος* bezeichnet wird (c. 1); allein diese Stelle darf hier nicht verwerthet werden, da sich Justin im Dialog in die Zeit um 135 versetzt.

n Fehler des Eusebius sein muss, wenn er auf dieses Jahr die
pologie ansetzt, da er das Auftreten des Crescens erst mindestens
. JJ. später datirt, die Apologie aber erst damals geschrieben
t. Ausserdem stimmt jenes Datum doch nicht zu der (unrichtigen)
uslegung der Adresse der Apologie, die man befolgt und die nun
ı erörtern sein wird; denn diese führt auf das 1. Jahr des Pius
ıd auf kein anderes. 3) Die Adresse, sagt man, zeige, dass Marcus
:n Titel „Kaiser" noch nicht getragen, oder (so Usener) im letzten
oment, da die Schrift eingereicht werden sollte, erhalten habe;
so stamme sie aus dem 1. Jahr des Pius. Allein die Adresse
ıthält so viele Anstösse, dass man auf sie die Behauptung, die
:hrift sei damals verfasst, nicht gründen darf. Sie lautet (mit
:n Varianten des Eusebius) also:

> *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι* [*Καίσαρι Σεβαστῷ* Euseb.; so auch Syr. Rufin. Niceph.] *καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ Φιλοσόφου* [*Φιλοσόφου* die bessere Hälfte der Eusebcodd., die übrigen und der Justin Cod. *Φιλοσόφῳ*; der Syrer, Rufin, Nicephorus bieten *Φιλοσόφου*] *Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ ἐραστῇ παιδείας κτλ.* [statt der letzten 10 Worte bietet der Syrer[1]) einfach: *Λουκίῳ Καίσαρος υἱῷ*].

Diese Adresse bietet eine ganze Reihe von Schwierigkeiten,
e zuerst von Mommsen in Volkmar's Abhandlung gründlich
:handelt worden sind; aber sie lässt darüber keinen Zweifel, dass
usebius, Marcus und Lucius Verus genannt sind. Dass der Letztere
icht wohl genannt werden konnte, wenn er ein achtjähriger Junge
ar, ist bereits oben bemerkt worden. War er auch nur ein Jahr
lter, so konnte bei Verissimus (= Verus = M. Aurel) der Bei-
ıme „Kaiser" nicht fehlen; denn Marcus ist noch im 1. Jahr des
ius zum Kaiser ernannt worden. Die ganz ungewöhnliche Stellung
:s Wortes „*Καίσαρι*" am Schluss der Titulatur des Pius macht
)er die Umstellung „*καὶ Καίσαρι*" für „*Καίσαρι καὶ*" an sich schon
ahrscheinlich, während dasselbe Wort vielleicht auch nach *Αὐτο-
ράτορι* ergänzt werden muss.[2]) Unerträglich aber ist auch das
)solute *υἱῷ* nach *Οὐηρισσίμῳ*. Die Nachstellung des *Σεβαστῷ*
ıch *Καίσαρι* bei Eusebius giebt einen Fingerzeig. Ich halte es
ıher mit Hort für wahrscheinlich, dass Justin geschrieben hat:
*Ἀὐτοκρ. [Καισ.] Τ. Αἰλ. Ἀδρ. Ἀντ. Εὐσεβεῖ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ
Σεβαστοῦ υἱῷ Φιλοσόφῳ.* Was endlich die Aussage über Lucius

---

1) S. Hort, Journal of classical and sacred Philol. 1856 June p. 163.
2) Absolut nothwendig ist das aber nicht.

Verus betrifft, so scheint es am einfachsten, dem Syrer zu folgen, *Λουκίῳ Καίσαρος υἱῷ* zu schreiben und die übrigen Worte für eine alte voreusebianische Glosse zu halten. Diese Annahme scheint sich um so mehr zu empfehlen, als Mommsen und Volkmar, ohne die LA des Syrers zu kennen, den ganzen Satz von *καὶ Λουκίῳ* bis *παιδείας* für eine Glosse angesehen haben. Allein *Λουκίῳ Καίσαρος υἱῷ* steht im Syrer und darf m. E. ohne Willkür nicht bezweifelt werden. Stehen diese Worte aber fest, so scheint es mir sehr kühn, in dem Übrigen mit Veil (S. 66) eine Glosse zu sehen, obgleich Veil die Autorität des Syrers für sich hat. Wie soll sich die Glosse erklären, welches Interesse hat sie hervorgerufen? Veil sagt, sie enthielte eine für Justin's Zeit überflüssige, wohl aber für Spätere willkommene genauere Notiz über Lucius; die Notiz sei aber falsch; denn unter dem *Φιλόσοφος Καῖσαρ* könne nur M. Aurel verstanden sein[1]), dieser sei aber nicht der leibliche Vater des Lucius Verus gewesen; der Glossator habe somit den Lucius Verus mit dem Lucius Commodus verwechselt (so auch Mommsen und Volkmar). Allein da Lucius Verus wirklich, wie er hier bezeichnet ist, der Sohn eines Cäsar war, so soll man mit den Worten vorsichtiger umgehen. Sein Vater Aelius Verus wird von Spartian (Ael. Ver. 5) als „eruditus in litteris" „in vita privata etsi minus probabilis, minus tamen reprehendendus" als „oris venerandi, eloquentiae celsioris, versu facilis, in republica etiam non inutilis" bezeichnet. Warum soll ihm — fragt Hort mit Recht — Justin nicht mehrere Jahre nach seinem Tode den Ehrentitel „Philosoph" gegeben haben, der doch nicht so viel bedeutete? Dazu kommt, 1) dass unsere Stelle trefflich mit der Stelle Apol. II, 2 stimmt, die (s. oben S. 276 Anm.) also hergestellt werden musste: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρι οὐδὲ φιλοσόφου Καίσαρος παιδί*, 2) dass sich in Justin's Adresse ein vorzüglicher Aufbau im Sinne der Absicht seiner Apologie ergiebt; sie ist gerichtet

an den Autokrator Antoninus, den Frommen,
an den Cäsar Verus, Sohn des Augustus, den Philosophen,
an Lucius, den Sohn eines philosophischen Cäsar und den Adoptivsohn des Frommen, den Bildungseifrigen.

Der Philosoph im dritten Glied ist nicht identisch mit dem im zweiten; aber diese Identität ist auch durch die Textfassung nicht nahegelegt. Dass in späterer Zeit ein besonderes Interesse für

1) Die LA *φιλοσόφου* ist zweifellos die richtige; denn sie ist 1) besser bezeugt, und 2) nur durch sie tritt der Parallelismus *Φιλοσόφου φύσει υἱῷ — Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ* hervor.

Lucius vorhanden gewesen sei, welches zu einer Glosse verführt habe, in der man ihn „*ἐραστὴς παιδείας*" nannte, ist ebenso unwahrscheinlich, wie es unstatthaft ist, in den Worten ohne Noth den groben Verstoss einer Verwechselung von Lucius Verus und Commodus zu sehen. Will man aber unsere, mit Hort übereinstimmende Kritik und Erklärung der Adresse nicht anerkennen, so darf man sich auf die Adresse doch nicht für die Abfassung der Apologie im 1. Jahre des Pius berufen; denn dazu ist ihr Text zu unsicher.

Damit sind die Instanzen erschöpft, die man für die Abfassung der Apologie am Anfang der Regierung des Pius geltend gemacht hat [1]), sie haben sich als nicht stichhaltig erwiesen. Somit bleibt die oben gegebene Zeitbestimmung „ein paar Jahre nach 150" in Kraft.

Bereits vor diese Zeit fällt das *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων,* welches I, 26 citirt wird, schwerlich aber identisch ist mit dem von Irenäus IV, 6, 2 (auch V, 26, 2?) benutzten *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* Justin's.

Die Zeit des dem Marcus Pompejus gewidmeten Dialogs mit Trypho [2]) ergiebt sich daraus, dass die Apologie in ihm citirt ist (c. 120), aber noch derselbe Kaiser regiert, dem sie eingereicht war. [3]) Der Dialog ist also zwischen 155 und 160 ausgearbeitet worden; aber er versetzt uns, wie Zahn [4]) dargethan hat, in die Zeit um 135 und verarbeitet, was Justin damals in Ephesus erlebt hat, in freier Weise zu einem grossen Werke. [5]) Justin ist demnach schon vor dem J. 135 zum Christenthum übergetreten. [6]) Das von Eusebius gebotene Datum „4. Jahr des Pius" kann sich daher nicht — was

1) Das, was Usener über Beziehungen Justin's auf die Brandschrift Fronto's gegen die Christen vermuthet hat, ist viel zu unsicher, um chronologisch verwendet zu werden.

2) Über die grosse Lücke im Dialog (c. 74) in unserer Hdschr., über andere Lücken und über den fehlenden Anfang s. Zahn. Ztschr. f. KGesch. VIII S. 37 ff.

3) Das scheint mir aus den Worten „*ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν*" zu folgen.

4) A. a. O. S. 50 ff.

5) Über die Wahrscheinlichkeit der Identität von Tryphon und Rabbi Tarphon s. Zahn, a. a. O. S. 52 ff. Natürlich darf der Dialog nur mit höchster Behutsamkeit als Quelle für die Zeit um 135 verwerthet werden. Man hat ihn als Quelle für die Zeit 155—160 anzusehen.

6) Eusebius durfte ihn daher auch (gegen meine Darstellung in den Texten u. Unters. I, 1 S. 137) als einen kirchlichen Zeugen im Zeitalter Hadrian's vorführen, s. IV, 8, 3: *Κατ' αὐτὸν* (scil. Hadrian) *δὲ καὶ Ἰουστῖνος, γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστὴς ἔτι τε τοῖς παρ' Ἕλλησιν ἀσκούμενος ἐνδιέτριβε λόγοις.* Wo Justin den Dialog verfasst hat, ist nicht sicher zu sagen. Die Apologie stammt (II, 1 ff.) sicher aus Rom.

auch an sich nicht wahrscheinlich wäre — auf seinen Übertritt beziehen, sondern auf ein uns nicht mehr bekanntes wichtiges Ereigniss in seiner Lehrthätigkeit, resp. Schriftstellerei (Abfassung des Syntagma?).

Über die Zeit des Todes des Justin besitzen wir vier Zeugnisse. Von diesen kommt aber das des Eusebius nur theilweise in Betracht; denn er kannte nur das Factum des Todes unter M. Aurel, glaubte aber in Folge einer falschen Combination auf Grund von Tatian, Orat. c. 18 und Justin Apol. II, 3 zu der Annahme berechtigt zu sein (s. Chronik ad ann. 2168 [2170], h. e. IV, 16, 7 ff.), Justin sei den Nachstellungen den Crescens erlegen. Dass er sich damit in einen Widerspruch verwickelt hat, scheint er selbst nicht bemerkt zu haben; denn den Crescens hat er noch unter Pius angesetzt (s. d. Chronik), dagegen behauptet er in der KGesch., ohne die Combination zwischen Crescens und dem Tode Justin's aufzugeben, Justin habe dem Marcus eine zweite Apologie eingereicht und sei unter Marcus gestorben. Hieraus ist mit Wahrscheinlichkeit zu schliessen, dass ihm das Datum des Todes Justin's unter Marcus überliefert gewesen ist.[1])

Das zweite Zeugniss bietet das Chron. paschale. Es versetzt den Tod des Justin (p. 482 Dindorf) i. d. J. 165 (Orphito et Pudente Coss.). Was es sonst über Justin sagt, ist dem Eusebius entnommen. Deshalb kann auch die Zeitbestimmung ein willkürlich genauer Ansatz sein auf Grund der Angabe der KGeschichte, Justin sei unter Marcus gestorben; allein die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass das Chronicon für das Todesjahr Justin's wirklich eine Überlieferung besass. Entscheiden lässt sich nicht; wir werden aber gleich sehen, dass das Datum auffallend richtig ist.

Das dritte Zeugniss ist in den Märtyreracten des Justin enthalten. Dass diese, abgesehen von der conventionellen Einrahmung, echt sind, unterliegt keinem Zweifel, obgleich sie durch den Metaphrasten überliefert sind.[2]) Diese Acten nennen als Richter des

1) Die schöne Arbeit Hort's „On the Date of Justin M." (l. c.) ist in ihrer zweiten Hälfte unbrauchbar, weil sich Hort die vergebliche Mühe giebt, zu beweisen, Justin sei unter Pius um das J. 148 gestorben (beigestimmt hat ihm früher Lightfoot im Art. über Tatian's Diatessaron 1877 [wieder abgedruckt in den Essays 1889 p. 274 n. 1]). Höchst befremdend ist, dass er dabei (p. 184. 190) die völlig werthlosen Angaben des Cedrenus (I p. 438 Bonn.), Justin habe sein Syntagma gegen die Haeresieen unter Hadrian geschrieben und sei, wie Polykarp und Dionysius von Korinth(!), unter Pius Märtyrer geworden, nicht nur acceptirt, sondern auch geneigt ist, sie auf die Hypotyposen des Clemens zurückzuführen.

2) Die Acten sind am besten edirt von Otto, Corp. Apolog. T. III[3] p. 266 ff., cf. p. XLVI ff.; sie tragen den Stempel der Echtheit, man möchte sagen, fast in

Justin und Genossen in Rom den Exarchen Rusticus. Junius Rusticus aber war unter Marcus und Lucius Verus Stadtpräfect, und zwar in den JJ. 163—167.[1]) In diesen Jahren ist also Justin gemartert worden.[2])

Das vierte Zeugniss bringt Epiphanius (haer. 46, 1): *Τατιανός τις ἀνέστη . . . καὶ τὰ μὲν πρῶτα, οἷα δὴ ἀπὸ Ἑλλήνων παιδείας ὑπάρχων, συνακμάζει Ἰουστίνῳ τῷ φιλοσόφῳ, ἀνδρὶ ἁγίῳ καὶ φίλῳ θεοῦ, τῷ ἀπὸ Σαμαρειτῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότι. οὗτος γὰρ ὁ Ἰουστῖνος Σαμαρείτης ὢν τὸ γένος, εἰς Χριστὸν πεπιστευκὼς καὶ μεγάλως ἐξασκηθεὶς ἀρετῆς τε βίον ἐνδειξάμενος, τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας τελείου στεφάνου καταξιοῦται ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων* [scil. *πόλεως*] *ἐπὶ Ῥωστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως, ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων ἐν καθεστώσῃ ἡλικίᾳ.* In der Angabe „*ἐπὶ Ῥωστικοῦ*" trifft Epiphanius, resp. seine Quelle, mit den Märtyreracten zusammen, und damit ist die Zeit 163—167 auf's neue bestätigt (der falsche Kaisername ist nur einer der zahlreichen Fälle, in denen Epiphanius die Kaiser verwechselt); denn schwerlich hat Epiphanius seine Notiz aus den Acten. Dies beweist der Zusatz: *ἐτῶν τριάκοντα κτλ.* Dieser Zusatz ist, wie er lautet, unsinnig; denn dass Justin nicht mit 30 Jahren gestorben ist, beweist sein Lebensgang und seine Schriften. Allein er scheint mir doch nicht werthlos zu sein; denn die Annahme liegt sehr nahe — wenn man sie nicht als ganz undurchsichtig bei Seite lassen will —, dass Epiphanius die 30 JJ., die er in seiner Quelle fand, falsch gedeutet hat. Er verstand sie, flüchtig — wie so oft — lesend, vom Lebensalter Justin's, während die Quelle das christliche Lebensalter meinte, d. h. die Zeit von der Bekehrung Justin's ab. Diese fiele demnach zwischen die JJ. 133 und 137, und dieses Datum ist in der That sehr wahrscheinlich (s. o.).

Demnach lässt sich die Chronologie Justin's ziemlich genau bestimmen:

---

jedem Wort und ruhen gewiss auf dem Protocoll des Verhörs. Dass in c. 4 nicht die Kirche, sondern der Glaube als die Mutter (neben Gott als dem Vater) bezeichnet wird, ist bemerkenswerth. Irgend welche Spuren späterer Interpolationen vermag ich nicht zu bemerken.

1) S. Borghesi, Oeuvres VIII p. 503 ff. 545 ff. Zahn, Theol. Lit.-Ztg. 1876 Col. 444 f.

2) Die Acten zeigen, dass es z. Z. einer Doppelregierung geschah, s. c. 2: *ὑπάκουσον τοῖς βασιλεῦσιν.* Dieser Ausdruck entscheidet und kann gegen den anderen (c. 5): *τῷ τοῦ αὐτοκράτορος προστάγματι* nicht aufkommen. Recht wahrscheinlich hat man den letzteren von einer besonderen Einschärfung der Christenverfolgung seitens des Marcus während der langen Abwesenheit des Lucius Verus erklärt (s. Zahn, Forsch. I S. 279).

Übertritt Justin's zum Christenthum vielleicht um das J. 133.
Aufenthalt in Ephesus um das J. 135.
Apologie: ein paar Jahre nach 150 (ob zwei Ausgaben, erst die zweite mit der sog. 2. Apologie verbunden?).
Dialog: zwischen 155 und 160.
Martyrium in Rom bei seinem zweiten Aufenthalt daselbst, s. Acta mart. 3: zwischen 163 und 167, vielleicht 165.

8) Die Schriften des Tatian.[1]

Nach Eusebius (IV, 16) bezeugt Tatian den Märtyrertod des Justin in seiner Oratio. Darnach wäre die Oratio frühestens 163/4 geschrieben. Allein Eusebius hat den Tatian missverstanden. Er bezeugt nur den Angriff des Cynikers Crescens auf Justin (c. 19) und bemerkt ausdrücklich, dass dieser Angriff auch ihm selbst, dem Tatian, gegolten habe (*οὕτως Κρήσκης, ἐδεδίει τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι*). Weder hätte sich Tatian selbst mit Justin so enge zusammenfassen, noch hätte er den Märtyrertod des Justin (von dem er c. 18 bereits einen Ausspruch citirt hatte: „*ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους λῃσταῖς*") verschweigen können, wenn Justin schon Märtyrer geworden wäre. Auch ist die Berücksichtigung des Angriffs des Crescens nicht wohl verständlich, wenn dieser doch schon vor vielen Jahren erfolgt wäre, und wenn seitdem ein anderer Angriff mit verhängnissvollerem Ausgang jenen im Bewusstsein verdrängt hätte. Demgemäss sieht man sich zu der Annahme genöthigt, dass Tatian vor dem Tode Justin's unter dem frischen Eindruck der Anfeindungen des Crescens, also ungefähr zu der Zeit, als Justin seine Apologie verfasste, seine Oratio geschrieben hat (nicht später als c. 155).[2] Diese Datirung hat nicht nur nichts im Buche gegen

---

1) S. Zahn, Forschungen I S. 268 ff., Harnack, Texte u. Unters. I, 1 S. 196 ff. Die Einwendungen Overbeck's (Histor. Ztschr. N. F. Bd. 15 S. 464 ff., Zahn's, Funk's (Tüb. Quartalschr. 1883 S. 219 ff.), Hilgenfeld's (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1883 H. 1), Möller's (Herzog's REncyklop. Bd. XV S. 208 ff.) u. A. gegen meinen chronologischen Versuch über Tatian haben mich überzeugt, dass ich in wesentlichen Punkten das Richtige nicht getroffen hatte.

2) Eusebius schreibt in der Chronik zum J. 2168 (2170): „Crescens cynicus philosophus cognoscebatur. is Justino nostri dogmatis philosopho mortem martyrii machinationibus suis contraxit, quia apud ipsum (scil. ratione eius) heluo et philosophiae expers apparebat." Syncell.: „*Κρήσκης κυνικὸς φιλόσοφος Ἰουστίνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς θείῳ φιλοσόφῳ τὸν μαρτυρικὸν συνεσκεύασε θάνατον ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ λιχνότητα κυνικήν*"). Eusebius stützt sich hier auf (Justin, Apol. II, 3 und) Tatian, Orat. 19 und benutzt die Stellen als Nachweis, dass Justin den

sich, sondern sie wird vielleicht durch zwei freilich nur negative Beobachtungen gestützt. In c. 25 der Oratio erwähnt Tatian den Proteus als Typus der Cyniker. Von seiner Selbstverbrennung schweigt er (auch c. 3 und 19 hätte er sie schwerlich verschwiegen, wenn sie bereits stattgefunden hätte, handelt es sich doch um die angebliche Todesverachtung der Cyniker.) Nach Eusebius hat sich Peregrinus im J. 165 zu Olympia verbrannt, und zwar (Lucian, Peregr. 19. 20) bei der 4. Festversammlung, die er mitmachte. Die erste war mithin die des Jahres 153. Kurz vorher aber ist (nach Lucian c. 18) Peregrinus durch den Stadtpräfecten, „einen

---

Nachstellungen des Crescens erlegen sei. Indem er dies auch in der KGesch. behauptet (IV, 16), zeigt er, dass er einem anderen Texte des Tatian folgte, als wir jetzt lesen:

Ms. Tatiani.	Eusebius (h. e. IV, 16, 9).
Κρήσκης γοῦν, ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει, παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρίᾳ δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν. θανάτου δὲ ὁ καταφρονῶν οὕτως αὐτὸν ἐδεδίει τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ καὶ ἐμὲ οὓς [? *ὡς*] *κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν.*	*Κρήσκης γοῦν, ὁ ἐννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει, παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκε, φιλαργυρίᾳ δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν. θανάτου δὲ ὁ καταφρονεῖν συμβουλεύων οὕτως αὐτὸς ἐδεδίει τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ μεγάλῳ κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους τοὺς φιλοσόφους καὶ ἀπατεῶνας ἐξήλεγχεν.* (*καὶ τὸ μὲν κατὰ Ἰουστῖνον μαρτύριον τοιαύτην εἴληχε τὴν αἰτίαν*).

An eine Textfälschung des Eusebius glaube ich nicht mehr und bedauere, sie früher angenommen zu haben; denn auch aus dem von ihm gebotenen Text geht gar nicht hervor, dass Justin wirkich den Nachstellungen des Crescens erlegen ist. Den Text des Ms. halte ich aber für den richtigen, weil seine Entstehung schwerer zu erklären ist. Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1883 S. 39 ff.) tritt für den Text des Eusebius ein und giebt dem Eusebius (IV, 16, 1. 2) auch darin Recht, dass Justin den Anfeindungen des Crescens erlegen sei, dass also Tatian erst nach dem Tode Justin's seine Oratio geschrieben habe. Er vermag diese Annahme nur aufrecht zu erhalten, indem er die Einheit der beiden Apologieen Justin's nicht gelten lässt. Freilich muss er selbst zugestehen, dass die zweite auch noch unter Pius fällt, und dass Eusebius Confusionen angerichtet hat in Bezug auf die 2. Apologie und die Zeit des Todes Justin's. Übrigens ist mir nicht ganz klar geworden, wie sich Hilgenfeld (a. a. O. S. 18 ff.) die Chronologie Justin's denkt. — Zu beachten ist auch, dass Tatian von einem Kaiser (Sing.) c. 19 (s. auch c. 4) spricht (die Plurale c. 3 u. 10 fallen dem gegenüber nicht ins Gewicht). Also ist seine Rede nicht unter der Regierung des Marcus und Lucius Verus (161—169) geschrieben, sondern unter Pius; denn die Zeit der Alleinherrschaft des Marcus ist jedenfalls zu spät. Auf Pius passt auch vortrefflich, was Tatian über die grossen vom Kaiser an die Philosophen gezahlten Jahrgelder sagt, s. Capitolin., Vita Pii 11.

weisen Mann", seines Treibens wegen aus Rom verwiesen worden. Also fällt sein Aufenthalt in Rom, der keinesfalls ein längerer gewesen ist, in den Anfang der fünfziger Jahre. Wie vortrefflich stimmt das zu der Thatsache, dass Tatian ihn in einer in der Mitte der fünfziger Jahre auf Grund römischer Eindrücke abgefassten Schrift neben dem Cyniker Crescens erwähnt[1])! Zweitens fällt ins Gewicht, dass Tatian, der Schüler Justin's (s. Iren. I, 28, 1), in seiner Oratio die Apologie des Justin nicht verwerthet hat.[2]) „Justin's Werke sind benutzt", behauptet Krüger[3]); allein ein Beweis dafür ist bisher nicht erbracht[4]); vielmehr waltet ein Verhältniss zwischen Justin und Tatian ob, wie es zwischen einem Lehrer und dem ihn hörenden Schüler besteht, nicht aber ein litterarisches. Ein so hervorragendes Werk wie Justin's Apologie hätte doch den Schüler bei seiner Arbeit beeinflussen müssen, wenn er es schon gelesen hatte. Somit fehlt jeder Grund, mit der Abfassungszeit der Oratio über das Jahr 165 hinunterzugehen. Zwingend im strengsten Sinne des Wortes ist allerdings der hier gegebene Nachweis nicht. Die Möglichkeit muss offen gelassen werden, dass die Oratio später abgefasst ist, aber wahrscheinlich ist sie nicht. Die Annahme, dass beide Apologieen, die des Justin und des Tatian, ungefähr gleichzeitig bald nach den Angriffen des Crescens geschrieben sind, hat das Meiste für sich. Für eine spätere Abfassung der Oratio ist u. A. Funk eingetreten.

In Rom ist Tatian nach langen Reisen zum Christenthum

---

1) Einwenden lässt sich hiergegen, dass die Erwähnung des Proteus eine beiläufige Redensart sein kann, aus der sich chronologisch überhaupt nichts schliessen lasse.

2) S. Dembowski, Die Apologie Tatian's 1878.

3) Lit.-Gesch. S. 73.

4) Nur zwei Stellen werden m. W. bezeichnet, aus denen die Benutzung der justinischen Werke durch Tatian hervorgehen soll. Man vergleicht 1) Tatian c. 5 mit Dial. 61 (Justin schreibt: *λόγον γάρ τινα προβάλλοντες λόγον γεννῶμεν οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, προβαλλόμενοι· καὶ ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον οὐκ ἐλαττουμένον ἐκείνου κτλ.*, sehr ähnlich Tatian); aber die Abhängigkeit ist nur eine sachliche, nicht eine wörtliche, so dass sie sich hinreichend aus dem Schülerverhältniss erklärt; die Logoslehre in dieser Fassung war sicherlich Gemeingut der wissenschaftlichen Theologen in Rom. 2) Vergleicht man Orat. 28 mit Apol. I, 27 (Justin: *καὶ ὃν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν ἢ αἰγῶν ἢ προβάτων τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδων, οὕτω νῦν καὶ παῖδας εἰς τὸ αἰσχρῶς χρῆσθαι μόνον.* Tatian: *παιδεραστία ... προνομίας δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων ἠξίωται, παίδων ἀγέλας ὥσπερ ἵππων φορβάδων συναγείρειν αὐτοῖς πειρωμένων*); allein das hier gebrauchte Bild ist schwerlich von Justin zuerst verwerthet, sondern war wohl ein geläufiges. Sollte sich Tatian nur diese Vergleichung aus Justin's Apologie angeeignet haben und sonst nichts?

übergetreten (s. Orat. c. 29. 35). Aber ist die Oratio auch in Rom verfasst [1]? Ganz sicher lässt sich die Frage nicht entscheiden; aber es lässt sich wahrscheinlich machen, dass sie ausserhalb Roms geschrieben ist. Der Verf. redet durchgehends die „Griechen" an; er unterscheidet sehr bestimmt von ihnen die Römer, mit denen er es überhaupt gar nicht zu thun hat. Römische Zustände setzt er seinen Lesern (Hörern) so auseinander, dass man urtheilen muss, er erzähle ihnen unbekannte Dinge. Er spricht von Statuen, „die von Euch zu den Römern gebracht sind"; er nennt die Stadt Rom *ἡ Ῥωμαίων πόλις* (c. 35) oder *ἡ μεγάλη πόλις* (c. 19) und redet von Rom so objectiv wie von Athen (c. 29. 34. 35); niemals sagt er „hier" und meint Rom. So ist nicht nur nirgends angedeutet, dass er sich selbst in Rom befindet, sondern das Gegentheil ist schwer zu verkennen. Sieht man näher zu, so gewahrt man, dass Tatian zunächst für solche geschrieben hat, denen er persönlich bekannt gewesen ist, und die er, der angesehene Philosoph und Schriftsteller, durch seinen Übertritt überrascht und befremdet hat (s. bes. c. 35, aber auch sonst). Wo diese zu suchen sind, lässt sich nicht ermitteln; man darf vielleicht an Griechenland denken. Darin hat aber Zahn gewiss Recht, dass die Rede nicht lange nach dem Übertritt Tatian's zum Christenthum niedergeschrieben ist. Bekehrung in Rom, Bekanntschaft mit Justin, Anfeindung durch Crescens, Abreise von Rom, Abfassung der Oratio als Rechtfertigung seines Übertritts müssen nahe zusammengerückt werden.

Ist die Oratio ausserhalb Roms geschrieben (gehalten), so muss doch Tatian bald wieder nach Rom zurückgekehrt sein; denn nach dem gewichtigen Zeugniss des Irenäus ist er längere Zeit (in Rom) bei Justin als „Hörer" gewesen, bis zu dessen Tode ihm anhänglich (I, 28, 1), und durch Rhodon (bei Euseb., h. e. V, 13, 1ff.) wissen wir, dass Tatian in Rom als Lehrer gewirkt hat.

Wann fällt aber sein Bruch mit der Kirche und die Aufrichtung eines häretischen *διδασκαλεῖον*? [2]) Irenäus sagt (l. c.) „nach dem Tode Justin's", d. h. nach c. 165, aber er sagt nicht, wie lange nach diesem Ereigniss. Aber in Eusebius' Chronik besitzen wir ein Datum; wir haben freilich keine Sicherheit mehr, dass es von Eusebius selbst stammt (s. über seine Überlieferung oben S. 30ff.), indessen ist es doch sehr wahrscheinlich, und auch wenn es erst

---

1) So Zahn, a. a. O. S. 280.

2) Dass es sich um einen vollen Bruch gehandelt hat, sagt Irenäus mit hinreichender Deutlichkeit: *ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

Hieron. in die Chronik eingetragen hätte, wäre es nicht werthlos. Zum 12. Jahr des Marcus = März 172/3 resp. zum ann. Abr. 2188 (= 171 p. Chr.) heisst es: „Tatianus haereticus agnoscitur, a quo Encratitae". Ich vermuthe, dass die Eintragung ebenso aus Africanus stammt (aber vielleicht ohne den Relativsatz), wie die kurzen formell gleichartigen Notizen in der Chronik über die Zeit des Basilides (ad 2149 Hieron.), Justin (ad ann. 2157), Crescens (ad ann. 2170). Es gewinnt aber die Nachricht deshalb an Werth, weil Epiphanius (h. 46, 1) also über Tatian schreibt: *ἦν μὲν Σύρος τὸ γένος ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα γνῶσις περιέχει, τὸ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστήσατο ἀπ' ἀρχῆς μὲν ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν ὡς περὶ τὸ ιβ´ ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπικληθέντος. ἀπὸ Ῥώμης γὰρ μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τελείωσιν διελθὼν ἐπὶ τὰ τῆς ἀνατολῆς μέρη καὶ ἐκεῖσε διατρίβων, κακῇ διανοίᾳ περιπεσὼν αἰῶνάς τινας .... εἰσηγήσατο. τὸ δὲ πλεῖστον τοῦ αὐτοῦ κηρύγματος ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς πρὸς Δάφνην καὶ ἐπὶ τὰ τῶν Κιλίκων μέρη, ἐπὶ πλεῖον δὲ ἐν τῇ Πισιδίᾳ ἐκράτυνεν.* Auch hier begegnet uns das 12. Jahr — freilich des Pius, aber das ist eine Unmöglichkeit; denn Justin ist erst c. 165 gestorben. Der Fehler des Epiphanius ist seinem Ursprunge nach durchsichtig, hatte er doch den Tod des Justin (s. o.) unter Hadrian versetzt! Somit ist für Pius „Marcus" einzusetzen. Dann stimmen die beiden Nachrichten trefflich zusammen. In das 12. Jahr des Marcus (172) fällt der Bruch Tatian's mit der Kirche; bald darauf — „um das 12. Jahr" — verliess Tatian Rom und begab sich in sein Heimathland zurück.[1])

Dass Tatian schon vor 172, ja schon vor 160 absonderliche und bedenkliche Meinungen gehegt hat, geht sowohl aus seiner Oratio, als aus dem Buch der „Probleme", welches Rhodon erwähnt hat — es ist also noch in Rom abgefasst[2]) —, hervor. Dazu kommen die Citate aus enkratitischen Werken Tatian's, die wir bei Clemens und Hieronymus finden und die ebenfalls in die Zeit des römischen Aufenthalts fallen müssen. Sein Bruch mit der Kirche hat sich also langsam vorbereitet, bevor es zur vollendeten Apostasie gekommen ist — diese Annahme ist auch an sich sehr wahrscheinlich; denn es muss lange gedauert haben, bis die selbst asketisch gerichtete Kirche die Gefahr des Enkratismus erkannte und bis ein Enkratit die Kirche verliess. Nach dem 12. Jahr des Marcus sind wir von jeder Kunde über die weitere Geschichte des Tatian in

1) Epiphanius ist schwerlich hier von Eusebius abhängig; denn beide verzeichnen etwas Anderes — aber sehr wohl Zusammenstimmendes — unter demselben Jahr.

2) Schon der Titel zeigt das Bedenkliche.

seinem Heimathlande verlassen. Wie lange er gelebt hat, ist uns unbekannt.

Sehr wichtig wäre es, die Abfassungszeit seines Hauptwerkes, des Diatessaron, näher bestimmen zu können. Allein die Feststellung derselben ist durch mehr als eine Schwierigkeit gedrückt. Wäre es sicher, dass das Werk in syrischer Sprache verfasst worden ist, so wäre das Jahr 173 als terminus a quo zu setzen; denn in Rom hat Tatian gewiss nicht syrisch geschrieben. Allein die Abfassung im Syrischen ist nichts weniger als sicher, vielmehr unwahrscheinlich, da Eusebius nichts darüber sagt und der Titel des Werkes griechisch ist.[1] Hält man die griechische Sprache für die Ursprache des Werkes — für welche auch die alte, freilich nicht von Allen zugestandene und in der That nicht sichere Bekanntschaft des Abendlandes mit dem Werk spricht[2] —, so bleibt in Bezug auf das Datum Alles zweifelhaft, weil wir weder die Stufenfolge kennen, in der sich die Häresie Tatian's entwickelt hat, noch den Wortlaut des Diatessaron so genau wiederherzustellen vermögen, dass sein theologischer Charakter sicher hervortritt.[3] Wir müssen uns daher mit weiten Grenzen begnügen und sagen, das Werk falle zwischen 160 und c. 180.[4] Da aber die Kenntniss desselben im Reiche, abgesehen vom Osten, eine so geringe und unsichere in der älteren Zeit ist (Clemens Alex. erwähnt es nicht, obgleich er sonst mit Tatian's Schriften vertraut ist; auch Irenäus weiss nichts von ihm), so ist es doch wahrscheinlicher, dass Tatian es erst nach seinem Abschied von Rom, also erst nach 172/3 verfasst hat.[5] Dass es ursprünglich syrisch geschrieben ist, ist aber damit noch nicht bewiesen.

9) Die Zeit des Satornil, Basilides, Valentin, Karpokrates und ihrer Schüler.

Aus Justin. Dial. 35 (*καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος*) folgt, dass Valentinianer, Basilidianer,

1) S. Texte u. Unters. I, 1 S. 213 ff.

2) Ich denke nicht nur an die Conjectur am Schluss des Murator. Fragments.

3) Dass das Diatessaron nicht haeretisch sei, behaupte ich nicht mehr.

4) Über das J. c. 180 hinaus die Lebenszeit des Tatian auszudehnen, ist misslich, weil er um 155, wie die Oratio zeigt, bereits ein erfahrener und gereifter Mann war, und weil er nicht mehr mit Bardesanes zusammengewirkt hat.

5) Darin stimme ich jetzt Zahn zu, den ich früher bekämpft habe. Aber seine Auffassung von der katholischen Wirksamkeit Tatian's in Syrien vermag ich auch jetzt nicht zu theilen.

Satornilianer bereits vor 155/60 in Rom als geschlossene, neben der grossen Kirche bestehende Secten bekannt waren. Eben diese werden auch Apol. I, 26 — wie man aus Hegesipp bei Euseb., h. e. IV, 22 zu schliessen berechtigt ist [1]) — gemeint sein unter den übrigen Häresieen, die neben Simon, Menander und Marcion mit Namen zu nennen Justin dort nicht für nöthig erachtet hat. Also waren auch sie in dem vor der Apologie abgefassten *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* Justin's bereits bekämpft, und wir dürfen somit für erwiesen erachten, dass sie bereits vor dem J. 150 in geschlossener Form existirt haben.

Über die Zeit des Satornil lässt sich über das Gesagte hinaus nichts ermitteln, da Iren. I, 24, 1 keine Zeitbestimmung bringt, sondern nur Syrien als das Gebiet der Wirksamkeit Satornil's nennt.

Anders steht es mit Basilides; zwar daraus, dass Agrippa Castor gegen ihn geschrieben hat, lässt sich nichts Sicheres feststellen; denn wir kennen die Zeit des Agrippa, den nur Eusebius erwähnt (IV, 7), nicht näher (Eusebius versetzt den Agrippa noch unter Hadrian; aber wir vermögen das nicht zu controliren); aber 1) nicht nur in der KGesch. setzt Eusebius den Basilides unter Hadrian, sondern in der Chronik giebt er für sein Auftreten ein ganz bestimmtes Datum, nämlich das 17. Jahr Hadrian's (Arm.: „Basilides haeresiarcha his temporibus apparuit"; Hieron.: „Bas. haer. in Alexandria commoratur, a quo Gnostici". Die Eintragung des Armen. giebt gewiss die ursprüngliche Form). Dieses Datum konnten wir oben (Buch I c. 2 S. 38 ff., c. 3 S. 57) nicht auflösen; wir müssen daher annehmen, dass es dem Eusebius überliefert war — aus derselben Quelle, aus der er die zwei Daten für Justin und die zwei Daten für Clemens Alex. genommen hat, nämlich wahrscheinlich die Chronik des Africanus. Die Wirksamkeit des Basilides in Alexandrien steht durch Irenäus (I, 24, 1; nach ihm Hippolyt, Philos.: *σχολάσας κατὰ τὸν Αἴγυπτον*) und Epiphanius (h. 24,1) [2]) fest. 2) Clemens Alex. schreibt Strom. VII, 17, 106: *κάτω περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα.* Diese Mittheilung

---

1) S. meine Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus 1873.

2) *Εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαΐτην καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Ἀλεξανδροπολίτην χῶρον ἤτοι νομόν.* Wenn Epiphanius in dem vorhergehenden Satze bemerkt, Basilides sei nach Alexandrien gekommen (also nicht in Ägypten geboren), so ist das bei ihm aus der Annahme zu erklären (s. 23, 1. 7), Basilides und Satornil seien Mitschüler gewesen und zwar Schüler des Menander in Syrien.

stimmt mit der des Eusebius gut zusammen. Auch ist es dann zur Noth möglich, dass Basilides Beziehung zu einem Schüler und Hermeneuten des Petrus in seiner Jugend gehabt hat. Als Sectenstifter ist er c. 133 hervorgetreten und hat noch unter Pius gelebt. Wie lange, wissen wir nicht. Für seine häretische Schriftstellerei, d. h. für seinen aus 24 Büchern bestehenden Commentar zum Evangelium und für die Herstellung einer eigenen Ev.-Recension, die dem Commentar zu Grunde lag, dürfen wir also die Zeit bald nach 133 ansetzen. Mit Zahn (Kanonsgesch. I S. 763) diesen Commentar bereits auf 120—125 zu datiren, weil Agrippa, der ihn bekämpft hat, dies noch unter Hadrian gethan habe, ist unsicher, da Euseb's — übrigens nicht apodiktische — Ansetzung des Agrippa unter Hadrian zweifelhaft ist (s. o.). Basilides' Sohn und Schüler Isidor, aus dessen Schriften Clemens citirt, wird schwerlich vor 160 geschrieben haben. Die basilidianische Schrift, aus der Hippolyt in den Philosophumenen reichliche Mittheilungen macht, ist entweder eine junge Schrift der Secte (Anfang des 3. Jahrh.) oder sogar, wie Salmon[1]), Zahn[2]), Stähelin[3]) geneigt sind anzunehmen, ein litterarischer Betrug, dem Hippolyt zum Opfer gefallen ist.[4]) Dass Basilides auch „praedicator apud Persas" gewesen sei, wird man den Acta Archelai nicht sofort glauben, obgleich sie das Werk des Basilides kennen. Die Werke der Propheten Barkabbas und Barkoph (Parchor), auf die sich Basilides und sein Sohn bezogen haben, gehen ihrer Schriftstellerei voran, gehören also in den Anfang des 2. Jahrh.

Die Zeit des Valentin steht nach der römischen Quelle des Irenäus fest (III, 4, 2): *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Was Eusebius in der Chronik und KGesch. bringt, fusst auf dieser Stelle (s. oben cap. 2 u. 3) und hat daher keinen besonderen Werth, d. h. die scheinbar genauen Daten in der Chronik sind hier nicht vertrauenswürdig. Valentin wirkte also in Rom von c. 135 bis c. 160.[5]) Dieselbe Zeit bezeugt Tertullian, wenn er de praescr. 30 schreibt, dass Valentin „non adeo olim fuisse, Antonini fere principatu"; seine weitere Behauptung „et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri bene-

1) Hermathena Bd. XI (1885) S. 389 ff.

2) A. a. O. I S 765 f.

3) Texte u. Unters. VI H. 3; s. auch Krüger, Lit.-Gesch. S. 210.

4) Zu entscheiden ist m. E. die Frage nicht mehr; es spricht doch mehr gegen einen solchen Betrug, als Stähelin glaubt.

5) Dazu stimmt es, dass Polykarp bei seinem Aufenthalt in Rom unter Anicet bereits Valentinianer bekehrt hat, s. Iren. III, 3, 4.

dicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabat, semel et iterum eiectus novissime in perpetuum discidium relegatus venena doctrinae suae disseminavit", ist bereits oben (S. 178 f.) dahin richtiggestellt worden, dass statt „Eleutherus" wohl „Telesphorus" zu schreiben ist. Dann kann die Stelle mit adv. Valent. 4 combinirt werden, die jedenfalls einen römischen Vorgang im Auge hat — denn woher sollte Tertullian über orientalische Vorgänge orientirt sein? —: „speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio; sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum [scil. den Confessor-Presbyter Telesphorus] indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit." Diese Stelle sowohl als die vorhergehende zeigt, dass Valentin noch nicht als Häresiarch nach Rom gekommen ist; doch ist damit nicht ausgeschlossen, dass er als Lehrer kam, der Sondermeinungen vortrug, die in jener dogmatisch noch unentwickelten Zeit nicht sofort zu Massregelungen resp. nicht sofort zu definitiven Massregelungen führten. Mit der Zeitbestimmung des Irenäus und Tertullian stimmt Clemens Alex. überein, wenn er Valentin (Strom. VII, 17, 106) zu den Häretikern rechnet, die *περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους* gewesen sind und noch unter der Regierung des Pius gelebt haben. Wenn er ausserdem bemerkt, dass die Valentinianer behaupten, Valentin habe einen *γνώριμος* (persönlichen Schüler) des Apostels Paulus, den Theodas [1]), gründlich gehört, so ist das chronologisch gerade noch möglich, wenn man unterstellt, Valentin habe in seiner Jugend etwa um 110 einen damals etwa 75jährigen Paulusschüler zum Lehrer gehabt. Wahrscheinlich ist es nicht.

Nicht leicht ist es festzustellen, wie die Nachricht des Irenäus und Tertullian über den römischen Aufenthalt Valentin's mit der des Epiphanius, der von einem Aufenthalt in Cypern spricht, zu verbinden ist. [2])

Nachdem Epiphanius (h. 31, 2) über das Heimathland Valentin's

---

1) Vetter hat (der apokr. dritte Korintherbrief 1894 S. 53) die ansprechende Hypothese aufgestellt, mit diesem Theodas sei „Theonas" (im Schreiben der Korinther an Paulus v. 8) identisch.

2) Lipsius (Quellen der ältesten Ketzergesch. S. 256 ff. und schon in früheren Schriften) nimmt an, dass bereits das Syntagma Hippolyt's etwas über den cyprischen Aufenthalt des Valentin berichtet hat. Allein da Pseudotertullian nichts bringt, Philastrius aber abgesehen vom Syntagma auch von Epiphanius abhängig ist, so wird man die Angabe des Letzteren (h. 38): „Et in primis quidem fuit in ecclesia. elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est degensque in Cypri provincia coepit hoc definire etc." auf Epiphanius zurückzuführen haben. Er ist also der einzige Zeuge für die Wirksamkeit Valentin's in Cypern.

(auf Grund mündlicher Überlieferung) berichtet hat[1]), schreibt er c. 7: *ἐποιήσατο δὲ οὗτος τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἔν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσινοΐτῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτῃ. ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν. εἰς Κύπρον δὲ ἐληλυθὼς ὡς ναυάγιον ὑποστὰς φύσει σωματικῶς τῆς πίστεως ἐξέστη καὶ τὸν νοῦν ἐξετράπη. ἐνομίζετο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας καὶ ὀρθῆς πίστεως ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις, ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ λοιπὸν εἰς ἔσχατον ἀσεβείας ἐλήλακε καὶ ἐβάθυνεν ἑαυτὸν ἐν ταύτῃ τῇ καταγγελλομένῃ ὑπ' αὐτοῦ μοχθηρίᾳ.* Lipsius[2]) und Hilgenfeld[3]) nehmen an, der Aufenthalt in Cypern müsse vor den römischen fallen, Epiphanius müsse sich also geirrt haben. Allein erwägt man, dass Tertullian (der es aus guter Überlieferung wissen musste) Valentin sich in Rom zum erklärten Ketzer entwickeln lässt (de praescr. 30), und dass der Kern in der von Epiphanius bezeugten Überlieferung jedenfalls der Bericht über das von Anfang an offenkundig häretische Wirken des Valentin in Cypern ist, so wird man es für wahrscheinlich halten müssen, dass Epiphanius Recht hat, dass Valentin sich somit von Rom aus nach Cypern begeben hat. Dass Valentin bereits in Rom „semel et iterum eiectus" gewesen ist, hat Epiphanius nicht gewusst; diese abendländische Überlieferung konnte ihm um so leichter unbekannt bleiben, als man in der Mitte des 2. Jahrh. nicht aus der Gesammtkirche, sondern aus einer einzelnen Gemeinde excommunicirt wurde. Dazu kommt, dass Valentin und seine Schüler in Bezug auf die grosse Kirche stets eine latitudinarische Haltung eingenommen haben. Lässt man den cyprischen Aufenthalt dem römischen vorangehen, so muss man dem Bericht des Epiphanius oder dem des Tertullian das glaubhafteste Stück entziehen.[4]) Sagt aber Irenäus, Valentin

---

1) *Τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ πατρίδα ἢ πόθεν αὐτὸς γεγέννηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν. οὐ γάρ τινι (ῥᾴδιον) τῶν συγγραφέων μεμέληται τοῦτον δεῖξαι τὸν τόπον. εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει φήμη τις ἐλήλυθε. διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μέν, εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν. ἔφασαν γὰρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν.*

2) A. a. O.

3) Ketzergesch. S. 284 ff. Auch Zahn (Kanonsgesch. I S. 455) stellt den cyprischen Aufenthalt vor den römischen.

4) Für die Annahme, dass Valentin's Aufenthalt in Cypern nach dem römischen fällt, spricht auch, dass die orientalische Schule die consequentere gewesen ist, die von dem gemein Christlichen stärker abwich.

παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου, so ist damit nicht deutlich gesagt, dass er in Rom unter Anicet gestorben ist.

Lassen sich nun auch die drei Stellen Tertull. praescr. 30, Tertull. adv. Valent. 4, Epiphan. h. 31, 7 zur Noth vereinigen, so fehlt doch viel, um zu einer durchsichtigen und gesicherten Auffassung zu gelangen. Ganz durchsichtig und probehaltig ist allein das bei Irenäus vorliegende Zeugniss der römischen Kirche: *Οὐαλεντῖνος ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.*[1])

Was die zahlreichen und bedeutenden Schüler Valentin's anlangt, so ist ihre Chronologie in nicht allzuweiten Grenzen sicher. Als Hauptvertreter der abendländischen Schule — sie stand den grosskirchlichen Anschauungen näher — nennt Hippolyt Herakleon und Ptolemäus. Dass sie persönliche Schüler Valentin's waren, ist an sich wahrscheinlich und wird für Herakleon von Origenes ausdrücklich bestätigt.[2]) Beide werden von Irenäus[3]) genannt; Tertullian nennt sie ebenfalls beide[4]), und Clemens Alex. bezeichnet den Herakleon als *τὸν δοκιμώτατον τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς*. In Bezug auf Ptolemäus aber ist zu beachten, dass Irenäus (um 185) es in seinem grossen Werke nicht sowohl mit ihm, als bereits mit seinen Schülern als einem geschlossenen Kreise zu thun hat; von ihm selbst ist nicht mehr die Rede[5]); von seinen Schülern hat Irenäus auch persönlich einige kennen gelernt.[6]) Hiernach ist anzunehmen, dass die Wirksamkeit des Ptolemäus und Herakleon in das Menschenalter zwischen 145 und 180 fällt. Die übrigen von Tertullian citirten abendländischen Valentinianer (Alexander, Theotimus) sind nicht näher zu bestimmen. Was die morgenländischen Schüler betrifft, so interessiren uns von den Namen (abgesehen von dem späteren Bardesanes) nur Theodotus und Marcus, da wir Bruchstücke ihrer Schriftstellerei besitzen.[7]) Zahn[8]) hat die Hypothese

1) In den Philosoph. hat Hippolyt eine späte Quelle für Valentin's Lehre benutzt.

2) Orig. in Joh. t. II, 8: *τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἡρακλέωνα.*

3) Iren. II, 4, 1; für Ptolemäus s. I, 1 ff. Von Herakleon hat Irenäus augenscheinlich wenig gewusst.

4) Adv. Valent. 4.

5) Praef. in libr. I: *Καί, καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν.* Dem widerspricht nicht, dass er aus einer Schrift des Ptolemäus schöpft und die Excerpte aus ihr mit den Worten beschliesst (I, 8, 5): „Et Ptolemaeus quidem ita". Cf. I, 12, 1.

6) Praef. in l. I, § 2.

7) Ein Axionicus wird von Tertullian und Hippolyt genannt.

8) Forschungen III S. 123 ff. Geschichte des NTlichen Kanons II S. 961 ff

vorgetragen, die Excerpta ex Theodoto (des Clemens Alex.) seien Excerpte aus Schriften des Theodas [1]), des von den Valentinianern als Lehrer des Valentin bezeichneten Paulusschülers (s. o.). Allein obschon der Unterschied der Namen zur Noth erträglich ist und obgleich die „*ἀνατολικὴ καλουμένη διδασκαλία*“ in manchen Zügen ein recht alterthümliches Gepräge trägt, so schwebt die Hypothese doch völlig in der Luft. Ausserdem — wäre Valentin in so hohem Grade von diesem Lehrer abhängig, so müsste die Überlieferung davon wissen. Dass wir sonst nichts von einem Schüler Valentin's Namens Theodotus hören (Theodore h. f. I, 8 kommt nicht in Betracht), ist kein Grund, ihn mit dem selbst fragwürdigen Paulusschüler Theodas zu identificiren. Wirkliche Gründe für die Identificirung hat aber Zahn nicht beigebracht. Somit haben wir keine Veranlassung, von der nächstliegenden Annahme abzugehen, dass Theodotus ein sonst unbekannter, alexandrinischer Schüler Valentin's gewesen ist, der Genuines und Alterthümliches aus der Lehre des Meisters bewahrt, vor Clemens geschrieben hat, und aus dessen Werk dieser sich Auszüge für sein nie vollendetes 8. Buch der Stromateis gemacht hat.[2]) Was den Marcus betrifft, der sich durch Trug, Zauberkünste, grobe Propaganda und Weiberfängerei von seinem Lehrer Valentin unterschied, so wissen wir, dass ihn bereits vor Irenäus ein von diesem als „*θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας*“ (resp. als *ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης*) bezeichneter Mann in einem Gedicht bekämpft hat.[3]) Da sich Marcianer auch in Gallien fanden (Iren. I, 13, 7 etc.), so wäre es denkbar, dass jener gottselige Greis dort zu suchen ist. Allein bekanntlich stehen bei Irenäus nicht selten Verweisungen ähnlicher Art, und man hat dann

---

1) Um der etwas abenteuerlichen Vorstellung umfangreicher gnostischer Schriften eines persönlichen Schülers des Paulus zu entgehen, will Zahn nicht eigentlich an Schriften gedacht wissen, sondern an eine Zusammenstellung von Lehrtraditionen des Theodas, welche die Valentinianer in einem besonderen Buche publicirt hätten.

2) S. von Arnim, De VIII. Clem. Strom. libro. Index scholarum. Rostock 1894. — Als clementinisch hat Zahn aus den Excerpten §§ 4. 5. 8—15. 17^{b}—20. 27 und einige Sätze in § 7 ausgeschieden (so Gesch. des Kanons II S. 962 ff., etwas anders Forschungen III S. 126). Ich getraue mir nicht, mit einiger Wahrscheinlichkeit alle Ausscheidungen anzugeben, so gewiss es ist, dass Einiges, z. B. § 8 ff., clementinisch ist. Die Speculationen der Valentinianer und des Clemens sind nicht grundverschieden, und deshalb ist eine sichere Abgrenzung schwerlich durchführbar. Innerhalb der häretischen Stücke ist, wie Zahn richtig gesehen hat, eine Unterscheidung zwischen „Theodotus“ (§ 1. 22. 26. 30. 32. 35) und „*οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου*“ (§ 2. 6. 16. 17. 21. 23—25. 28. 37) nicht gestattet. Aber eben diese Beobachtung spricht dafür, dass Theodotus selbst zu den *ἀπὸ Οὐαλεντίνου* gehört.

3) Iren. I, 15, 6, dort auch das Gedicht selbst.

meistens an alte hervorragende Christen in Asien zu denken. Deshalb ist der alte Bekämpfer des Marcus vielleicht dort zu suchen, und man wird daher mit der Wirksamkeit dieses Valentinschülers nicht allzuweit unter die Mitte des 2. Jahrh. heruntergehen dürfen.[1]) Seine Schüler kamen von Kleinasien[2]) nach Gallien, wie so viele andere Christen. Dass Marcus ein geborener Syrer war, hat Zahn[3]) aus den aramäischen Formeln, die er in seiner Geheimlehre brauchte, geschlossen. Allein diese Formeln können von Marcus auch als Aufputz übernommen worden sein, ohne dass er selbst ein Syrer war.[4]) Wie lange Marcus gelebt hat, ist nicht sicher auszumachen. Irenäus, der eine Schrift von ihm in Händen hatte, redet ihn wie einen Lebenden an; aber Tertullian behandelt den Marcion auch manchmal so, als ob er noch lebte. Doch ist nicht zu verkennen, dass des Irenäus' Ausdrucksweise die Annahme nahe legt, Marcus lebe wirklich noch.[5])

Des Karpokrates Zeit und der Ort seiner Wirksamkeit wird von Irenäus nicht näher angegeben (I, 25, 1); allein indirect hat er eine Zeitbestimmung gegeben, indem er der alten römischen Bischofsliste (s. o. S. 192) die Notiz entnahm: „Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius [Carpocratis] doctrinae, multos exterminavit“ (cf. Epiphan. h. 27, 6: *ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπατηθεῖσα καὶ πολλοὺς ἐλυμήνατο*). Karpokrates wirkte also nicht in Rom und ist jedenfalls nicht später als in den fünfziger Jahren aufgetreten. Wahrscheinlich ist er aber bereits geraume Zeit früher anzusetzen. Nicht nur führt ihn Hegesipp (Justin?) im Ketzerkatalog (Euseb., h. e. IV, 22) vor Valentin, Basilides und Satornil auf, sondern auch Heracleon kennt bereits eine Secte der Karpokratianer[6]), ja Celsus[7]) unterscheidet in

1) Die „Marcianer“ des Justin und die „Marcianisten“ des Hegesipp würden das bestätigen, wenn hier wirklich Schüler des Marcus gemeint wären. Allein die Beziehung auf Marcioniten ist viel wahrscheinlicher; s. über die Namen v. Gebhardt i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1875 S. 370 ff.

2) Dass Marcus selbst in Asien gewirkt hat, sagt Iren. I, 13, 5, und deshalb wird es noch einmal wahrscheinlich, dass auch sein ältester litterarischer Gegner dort zu suchen ist.

3) Kanonsgesch. I S. 729.

4) Was Hieronymus (ep. 75 u. in Isai. l. XVII zu c. 64, 4) von Marcus zu erzählen weiss, beruht auf einer Verwechselung dieses Marcus mit einem späteren ägyptischen.

5) Über die interessante Thatsache, dass die Marcianer den Bericht des Irenäus über sie gelesen und beanstandet haben, Hippolyt deshalb (in den Philos.) ihn geprüft und richtig befunden hat, s. Bd. I dieses Werkes S. 180.

6) Er nennt sie nicht; aber sie sind (Heracleon bei Clemens Eclog. 25) unter den *ἔνιοι* gemeint, die ihre Jünger am Ohre brandmarken; s. Iren. I, 25, 5.

7) Bei Orig. c. Cels. V, 62.

der Secte zwischen Marcellianern und Karpokratianern (so wird für *Ἁρποκρατιανοί* zu lesen sein). Genauer ist Clemens Alex. unterrichtet. Er berichtet (Strom. III, 2, 5), dass Karpokrates Alexandriner gewesen sei, sich mit einer Frau aus Kephallene, Namens Alexandria, verheirathet [1]) und einen Sohn, Namens Epiphanes, erzeugt habe, der, obgleich er nur 17 JJ. alt geworden, doch als Schriftsteller aufgetreten und nach seinem Tode in Same auf Kephallene göttlich verehrt worden sei. Dort und in Alexandrien haben wir also vor Allem die Secte zu suchen und ihre Blüthezeit in die Regierungszeit des Pius zu verlegen. Zur Zeit des Clemens war das noch in lebendiger Erinnerung.

10) Die Zeit des Cerdo, Marcion und Apelles.

Die Zeit des Cerdo, der auf Marcion so stark eingewirkt hat, ist durch Irenäus (nach der alten römischen Quelle) genau bestimmt, der III, 4, 2 (Euseb., h. e. IV, 11) schreibt: *Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου* (scil. wie Valentin, der vorher genannt ist). Zu ergänzen ist *ἦλθεν* (so hat auch Eusebius in der Chronik richtig verstanden). Wie lange Cerdo sein Wesen in Rom getrieben hat, sagt Irenäus nicht; aber dass er längere Zeit dort gewesen ist, folgt aus den folgenden Worten (*εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν — ἀδελφῶν συνοδίας*). Dass Cerdo aus Syrien nach Rom gekommen ist, berichtet Hippolyt im Syntagma (Epiph. h. 41, 1; Philastr. h. 44). Dass er nur kurze Zeit in Rom geblieben ist, hat Epiphanius (l. c. c. 1 fin.) irrthümlich daraus geschlossen, dass Marcion ihn bald überstrahlte. Die starke Abhängigkeit Marcion's von ihm constatirt auch Tertullian (adv. Marc. I, 2, 22; III, 21; IV, 17), weiss aber sonst von Cerdo nichts zu berichten. Die Behauptung des Epiphanius, Cerdo *τὸν Ἡρακλέωνα διαδέχεται* (h. 41, 1), ist unsinnig.

Dass Marcion, der pontische Schiffsherr, zur Zeit des Pius wirkte, resp. noch vor 150 aufgetreten ist, ist durch Polykarp [2]),

---

1) Die Umdeutung dieses Berichtes, die Volkmar (bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 402) und Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 161 f. vorgeschlagen haben, ist nicht einleuchtend.

2) Polykarp hat bei seinem Aufenthalt in Rom unter Anicet Marcioniten bekehrt, und er ist auch persönlich mit Marcion zusammengetroffen (ob in Rom, ist ungewiss). Beides berichtet Irenäus (h. III, 3, 4). Aus der Anrede des Marcion an Polykarp (überliefert ist sowohl: *ἐπιγνώσκεις ἡμᾶς*, als *ἐπίγνωσκέ με*) ist wohl zu schliessen, dass Marcion von Polykarp anerkannt sein wollte; Polykarp nimmt das *ἐπιγνώσκειν* auf, verwendet es aber im eigentlichen Sinne, wodurch seine Antwort eine herbe Ironie enthält: *ἐπιγινώσκω* [*σε*] *τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ*. Ob Polykarp bereits in seinem Brief den Marcion be-

Justin [1]), Hegesipp [2]), Irenäus [3]), Tertullian [4]) und Clemens Alex. [5]) direct und indirect bezeugt. Dass er aber noch nach der Zeit des Kaisers Pius gewirkt hat, ist nirgendwo überliefert. Bei der ausgezeichneten Bedeutung Marcion's für die Kirchen- und christliche Litteraturgeschichte ist es wichtig, seine Lebenszeit und -umstände so genau wie möglich festzustellen. Dafür fehlt es uns auch nicht an Material. Zwar von Polykarp und Justin ist nicht mehr zu lernen, als dass Marcion schon vor der Regierung des Bischofs Anicet eine extensiv und intensiv sehr grosse Wirksamkeit entfaltet hat, das „invaluit sub Aniceto" des Irenäus also nicht gepresst werden darf [6]); allein wann Marcion nach Rom gekommen ist und ob er erst dort zum Ketzer geworden ist, erfahren wir nicht. Folgende weitere Zeugnisse sind ins Auge zu fassen:

1) Clemens Alex. schreibt Strom. VII, 17, 106 f.: *Ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Τιβερίου χρόνων τελειοῦται, ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται· κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου*

---

rücksichtigt hat, darüber s. unten. Dass auch kleinasiatische Presbyter den Marcion bekämpft haben, folgt aus dem Werke des Irenäus. In dem Briefe der Gemeinde von Smyrna über den Tod Polykarp's ist die Existenz einer marcionitischen Gemeinde noch nicht vorausgesetzt.

1) Justin hat ihn im Syntagma und in der Apologie als einen der schlimmsten Ketzer gleich nach Simon und Menander genannt.

2) Hegesipp hat ihn in seinem Ketzerkatalog (Euseb., h. e. IV, 22) ebenfalls nach Menander.

3) Irenäus (III, 4, 3) sagt nach der alten römischen Quelle, dass M. dem Cerdo folgend „invaluit sub Aniceto". — Auch der Valentinschüler Ptolemäus hat in dem Brief an die Flora stillschweigend den Marcion bekämpft.

4) Er nennt ihn an mehreren Stellen einen „antoninischen" Ketzer „sub Pio impius".

5) Er zählt ihn (Strom. VII, 16) in die Gruppe der Ketzer, die unter Hadrian aufgetreten sind und bis in die Zeiten des Pius gewirkt haben.

6) Auch wenn man annimmt, Polykarp sei erst in Rom mit Marcion zusammengetroffen, geht doch aus seiner Antwort hervor, dass er den Marcion resp. seine unheilvolle Wirksamkeit bereits längst kannte. Wenn Justin von M. sagt (I, 26): „*ὅς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους κτλ.*" und „*ὅς κατα πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν κτλ.*", so ist das „*καὶ νῦν ἔτι*" wohl im Gegensatz zu Simon und Menander gesagt. Allein in I, 58 findet sich bei Marcion dieses „*καὶ νῦν διδάσκει*" wieder und lässt doch darauf schliessen, dass M. schon seit längerer Zeit wirkte. Dies folgt auch aus dem grossen Umfang, den nach Justin seine Wirksamkeit bereits angenommen hat. Die früher von mir befolgte Annahme, dass M. damals noch nicht in Rom war, als Justin schrieb, habe ich aufgegeben.

τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας[1]), *καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι* (lies *Θεοδᾶ διακηκοέναι*) *φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου· Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο· μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν. ὧν οὕτως ἐχόντων συμφανὲς ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας καὶ τὰς ἔτι τούτων ὑποβεβηκυίας τῷ χρόνῳ κεκαινοτομῆσθαι παραχαραχθείσας αἱρέσεις.* Alles ist in diesem chronologischen Stück klar und unanstössig mit Ausnahme des Satzes über Simon und, wie man gemeint hat, der Aussage über Marcion. Man hat daher theils durch Conjecturen — wir besitzen die Stromata nur in einer Handschrift —, theils durch die Annahme zu helfen gesucht, Clemens rede (bei Marcion und Simon) ironisch. Allein die Annahme einer theilweise ironischen Rede ist angesichts des Gesammtcharakters des Stücks höchst precär.[2]) Der Satz über Simon ist einfach unerträglich; denn 1) enthält er den Unsinn, dass Simon nach Marcion den Petrus gehört hat, 2) ist die Erwähnung des Simon hier überhaupt unstatthaft, weil Clemens von den grossen Häretikern der hadrianischen Zeit spricht, und weil er unmöglich mit *ὧν οὕτως ἐχόντων κτλ.* fortfahren konnte, wenn er eben den Simon, den Häretiker der apostolischen Zeit, genannt hätte. Also ist der Satz zu tilgen — wie er entstanden und in den Text gekommen ist, ist freilich nicht zu sagen.[3]) Anders steht es mit der Aussage über Marcion. Man hat daran Anstoss genommen, dass Marcion hier gegenüber Basilides und Valentin als ein Greis bezeichnet wird gegenüber Jungen, und deshalb kühn conjicirt; *ὡς πρεσβύταις νεώτερος.* Allein was giebt zu solch einschneidender Conjectur das Recht? Man hat vielmehr zu beachten, 1) dass Clemens ausdrücklich von Marcion wiederholt, was durch den Zusammenhang schon klar war: *κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος,* d. h. auch Marcion gehört in die Gruppe der Ketzer, die unter Hadrian aufgetreten und bis Pius geblieben sind, 2) dass *συγγίγνεσθαι* mit Vorliebe von dem Zusammensein des Lehrers mit den Lernenden gebraucht wird, und dass auch *νεώτεροι* — nament-

---

1) Zu dieser Zeitbestimmung vgl. Epiphan. h. 48, 1: *ὁ Μαρκίων δὲ καὶ οἱ περὶ Τατιανὸν καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ διαδεξάμενοι Ἐγκρατῖται ἐν χρόνοις Ἀδριανοῦ καὶ μετὰ Ἀδριανόν.*

2) S. Zahn i. d. Ztschr. f. d. histor. Theol. 1875 S. 62 ff.

3) Ist seine ursprüngliche Stellung vielleicht die einer Randbemerkung zu *Γλαυκίαν* gewesen und lautete er dort ursprünglich: *μεθ' οὗ Σίμων κτλ.*? Für die Tilgung des Satzes hat sich auch schon Hilgenfeld entschieden.

lich in der Kirchensprache — die Lernenden bedeutet, 3) dass unmittelbar vorher von dem Schülerverhältniss des Basilides und Valentin zu Männern der apostolischen Zeit die Rede war. Demgemäss muss der Satz übersetzt werden: „Marcion, der in derselben Zeit mit Basilides und Valentin lebte, hatte mit ihnen Umgang wie ein greiser Lehrer mit Jüngeren". So erklärt sich auch das *γάρ*, d. h. die Anknüpfung dieses Satzes an die vorhergehenden. Anführen wollte Clemens als Häretiker in der Zeit des Hadrian und Pius den Basilides, Valentin und Marcion. Aber die Form einer einfachen Aufzählung konnte er nicht festhalten; denn bereits bei Basilides begegnete er dem Einwurf der Basilidianer, ihr Meister habe doch den Petrusschüler Glaukias gehört. Clemens lässt das dahingestellt sein; denn — das ist sein Gedanke — das Zeitalter des Basilides ist notorisch und bleibt dasselbe, selbst wenn die Behauptung der Schüler im Rechte sein sollte. „Wird doch auch", fährt er fort, „Valentin (von seinen Verehrern) als Hörer des Paulusschülers Theodas bezeichnet, und doch" — das ist der verschwiegene Nachsatz — „kann über sein Zeitalter so wenig (oder „noch weniger") ein Zweifel sein wie über das des Basilides; denn Marcion — der allerbekannteste unter den Häretikern — hat sie ja beide belehrt wie ein greiser Lehrer jüngere Schüler"! Das Acumen der Auseinandersetzung liegt also darin, dass gegenüber den vermeintlichen oder wirklichen alten Lehrern Glaukias und Theodas, durch die man den Basilides und Valentin an das apostolische Zeitalter heranrücken wollte, die notorische Abhängigkeit der beiden Häretiker von Marcion, dem der Zeit nach Bekanntesten [1]), geltend gemacht wird. Damit ist der Versuch der Schüler, das Zeitalter des Basilides und Valentin zu verdunkeln, zurückgewiesen. Haben wir richtig erklärt, so enthält die Stelle nichts Sicheres zur Lösung der Frage, wann Marcion öffentlich als Häretiker aufgetreten ist, resp. ob früher oder später als Basilides und Valentin. Wohl aber bringt sie eine wichtige Kunde anderer Art. Dem Clemens ist es notorisch, dass Marcion auf jene beiden Häretiker Einfluss ausgeübt hat. Zwar das muss unsicher bleiben, ob er einen directen und persönlichen Einfluss angenommen hat — obschon es entschieden das Nächstliegende ist —; aber gewiss ist, dass er einen inneren Zusammenhang der drei Häretiker voraussetzte, und dass er Marcion für den Activen, Beeinflussenden, gehalten hat. Man hat an die Antithesen Marcion's hauptsächlich zu denken. Dieses Buch hat viele gnostische

1) Der auch nie eine persönliche Schülerschaft in Bezug auf einen Apostel behauptet hat.

Schulen beeinflusst: das können wir noch jetzt nachweisen.[1]) Fraglich kann bei dieser Erklärung der Aussagen des Clemens nur sein, ob ὡς πρεσβύτης νεωτέροις lediglich bildlich zu verstehen ist — um die Abhängigkeit des Basilides und Valentin von Marcion stark zum Ausdruck zu bringen —, oder ob Clemens ausserdem eine Kunde hatte, dass die drei Häretiker zwar ungefähr gleichzeitig gewirkt haben, dass aber Marcion an Jahren der ältere gewesen ist. Man kann Ersteres allein gelten lassen; aber viel wahrscheinlicher ist doch wohl das Letztere. Clemens wird gehört haben, dass Marcion als gereifter Mann nach Rom gekommen ist und als Greis dort gewirkt hat. Marcion wäre dann ca. 85 geboren, Basilides und Valentin mindestens 20 Jahre später. 2) In Hippolyt's Syntagma (Pseudotertull. h. 17; Philast. h. 45; Epiphan. h. 42) hat ein Bericht über die Vorgeschichte Marcion's bis zu seinem völligen Bruch mit der römischen Kirche gestanden. Da Epiphanius seiner Gewohnheit gemäss amplificirt, Pseudotertullian und Philastrius Stücke auslassen, der letztere aber auch von Epiphanius direct abhängig sein kann[2]), so ist zu untersuchen, wie weit der Bericht des Hippolyt reicht. Folgendes ist bestimmt auf Hippolyt zurückzuführen:

1) Marcion als Schüler Cerdo's (alle drei),
2) „genere Ponticus" (alle drei) und zwar aus Sinope (Epiphan., Philast.),
3) „episcopi filius" (Epiphan., Pseudotert.),
4) „propter stuprum cuiusdam virginis ab ecclesiae communicatione [ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρός: Epiph.] abiectus" (Epiphan., Pseudotert.),
5) „Romam devenit" (Epiphan., Philast.), μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης, fügt Epiphanius hinzu. Das kann nur auf die Quelle zurückgeführt werden; Epiphanius war nicht im Stande, eine solche Notiz, deren Richtigkeit sich erweisen wird, zu erfinden (s. d. Buch I S. 191).
6) „interrogans presbyteros sanctos" (Epiph., Philast.)[3]), ἀπὸ

1) Auch die marcionitische Evangelienrecension ist für andere Häresieen bedeutungsvoll geworden, vgl. das Fragment aus Origenes' Homil. in Lucam (Lommatzsch V p. 240): Ταῦτα δὲ εἴρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Βασιλίδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος· ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ. S. Ztsch. f. KGesch. Bd. III S. 401.

2) Ob Epiphanius noch andere Quellen als das Syntagma für die Geschichte des Marcion benutzt hat, ist fraglich; zu der Erwähnung seiner Herkunft aus Sinope bemerkt er allerdings (c. 1): „ὡς πολὺς περὶ αὐτοῦ ᾄδεται λόγος".

3) Philastrius hat diese Erzählung nicht aus Epiphanius; denn Pseudotertullian bringt ihren Schluss und bezeugt damit, dass sie im Syntagma gestanden hat.

τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμωμένους, fügt Epiphanius hinzu. Diese Worte gehören schwerlich dem Epiphanius selbst an; denn sie enthalten keine Übertreibung. Dass die damaligen römischen Presbyter die nächste Generation nach den Apostelschülern waren, ist zutreffend. Sie waren am Ende des 1. Jahrh. junge Leute; damals gab es aber noch Apostelschüler.[1]) Wenn Epiphanius wenige Zeilen später dieselben Personen „*πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι*" nennt und vom Bischof ganz schweigt, so redet auch hier seine Quelle, Hippolyt.

7) Die Frage, die er den Presbytern vorlegt, lautete: Wie sind die Herrnsprüche Luc. 5, 36 f. (Epiph., Philast.) und Luc. 6, 43 (Pseudotert., Philast.) zu deuten?

8) Die Presbyter beantworten sie (Epiphan.[2]), Pilast.); aber Marcion ist mit der Antwort nicht zufrieden (Epiphan., Philast.) und geht zu Cerdo über (alle drei).[3])

Das ist ein kostbares Stück geschichtlicher Überlieferung Nicht nur fehlt jeder Grund, es zu beanstanden, sondern es erprobt sich auch an sonst beglaubigter Überlieferung; z. B. dass Marcion von Luc. 6, 43 ausgegangen ist, bezeugt auch Tertullian (adv. Marc. I, 2). Sehr beachtenswerth ist, dass die Quelle die Excommunication des Marcion in Sinope (des Stuprums wegen) mit den römischen Vorgängen in keine Beziehung gesetzt hat.[4]) Wie es sich immer mit diesem Vergehen und der Excommunication im Pontus verhalten haben mag[5]) — nach Hippolyt ist es die Diffe-

---

1) Dagegen kommt auf Rechnung des Epiphanius folgende Satzgruppe: *συμβαλὼν* (scil. den Presbytern) *ᾔτει συναχθῆναι, καὶ οὐδεὶς αὐτῷ συγκεχώρηκε· ζήλῳ λοιπὸν ἐπαρθεὶς ὡς οὐκ ἀπείληφε τὴν προεδρίαν* (vielleicht Verwechselung mit Valentin; doch ist diese Annahme nicht nothwendig) *τε καὶ τὴν εἴσδυσιν τῆς ἐκκλησίας, ἐπινοεῖ ἑαυτῷ καὶ προσφεύγει τῇ τοῦ ἀπατεῶνος Κέρδωνος αἱρέσει.* Dieses Stück ist nicht von Hippolyt und es ist unglaubwürdig; es durchbricht den Zusammenhang bei Epiphanius, ist in sich unklar (Marcion soll gleichzeitig die Aufnahme in die Kirche und das römische Bisthum erstrebt haben) und conventionell.

2) Dass sie auf die Pharisäer und auf Judas in der Antwort hingewiesen haben, ist augenscheinlich Ausmalung des Epiphanius.

3) Alles, was Epiphanius sonst noch erzählt, ist ausgesponnen; er supponirt willkürlich, die römischen Presbyter hätten ihn des Stuprums und der Excommunication in Sinope wegen nicht aufnehmen wollen und können, und legt nach einem Wechselgespräch zwischen den Presbytern und Marcion diesem die Worte in den Mund: „*Ἐγὼ σχίσω τὴν ἐκκλησίαν ἡμῶν καὶ βαλῶ σχίσμα ἐν αὐτῇ εἰς τὸν αἰῶνα*".

4) Erst Epiphanius hat das gethan.

5) Dass sie sicher unglaubwürdig ist, möchte ich nicht mehr behaupten. Allerdings aber liegt es nahe, an die Kirche als die reine Jungfrau zu denken.

renz in der Lehre gewesen, die den Bruch zwischen der römischen Kirche und Marcion bewirkt hat[1]): Marcion wollte in die römische Gemeinde eintreten; er wollte aber zugleich als „διδάσκαλος“ seine eigenthümliche Lehre dort zur Anerkennung bringen und durchsetzen — das sagt der Bericht. Die Verhandlungen darüber haben natürlich nicht nur einen Tag gedauert. Gewisse Grundzüge seiner Lehre hat somit Marcion nach Hippolyt bereits aus Asien nach Rom mitgebracht; aber erst nachdem er in Rom definitiv abgewiesen war, hat er seine Lehre unter engem Anschluss an den Syrer Cerdo, den er in Rom vorfand, ausgebildet und eine eigene Kirche gegründet. Die Ankunft in Rom bestimmte Hippolyt auf die Zeit *μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον*, d. h., da Hippolyt der römischen Bischofsliste, wie wir sie reconstruirt haben, folgte, auf das J. c. 140. Sehr merkwürdig ist die Ausdrucksweise; man erwartet: „*ἐπὶ Πίου*“. Warum Hippolyt nicht so geschrieben hat, ist dunkel. Geschah es deshalb, weil seine Quelle bei der Auseinandersetzung der römischen Gemeinde mit Marcion nicht von einem Bischof, sondern von „Presbytern und Lehrern“ gesprochen hatte?

3) Tertullian berichtet de praescr. 30 Folgendes über Marcion: „Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus[2]), Stoicae studiosus? ubi tunc Valentinus, Platonicae sectator? nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti[3]), donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt.“[4]) Tertullian bezeugt also, dass Marcion nicht als erklärter

---

1) Unter der Voraussetzung, dass Marcion wirklich einst einer Fleischessünde wegen in Sinope excommunicirt worden ist, ist der Bericht des Hippolyt doch haltbar; denn 1) galt in jenen Zeiten die Excommunication aus einer Gemeinde nicht nothwendig auch für eine andere Gemeinde, 2) weiss man nicht, ob jener frühere Fall Marcion's in Rom bereits bekannt gewesen ist, als M. dorthin kam; er kann auch erst später zur Cognition der Gemeinde gekommen sein, 3) war zwar eine grobe Fleischessünde an sich ein Vergehen, welches die Gemeinschaft mit der Kirche definitiv aufhob; allein jene Zeit besass ausserordentliche Mittel, um die Restitution eines Sünders zu ermöglichen.

2) Dazu vgl. Rhodon bei Euseb, h. e. V, 13, 3: *ὁ ναύτης Μαρκίων*.

3) Über diesen Irrthum s. oben Buch I S. 178 f.

4) Die Fortsetzung („Postmodum Marcion paenitentiam confessus cum conditioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus, si ceteros quos perditioni erudisset ecclesiae restitueret, morte praeventus est“) wird von keinem anderen Zeugen beglaubigt (auch Tertullian selbst bezeugt sie nur an dieser Stelle). Die

Häretiker nach Rom gekommen ist, sondern erst nach einer geraumen Zeit, in welcher er in einem unsicheren Verhältniss zur römischen Gemeinde gestanden hat, excommunicirt worden ist. Freilich scheint Tertullian noch mehr zu sagen, nämlich dass Marcion anfangs in Rom ein guter katholischer Christ gewesen. Allein man muss 1) beachten, dass Tertullian hier den Valentin und Marcion zusammenfasst; da die Entwickelung beider doch nicht absolut identisch gewesen sein kann, so ist man berechtigt, die Worte, die diese Entwickelung beider schildern, nicht zu pressen; 2) der Ausdruck „in catholicae [ecclesiae] primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem" ist wohl absichtlich nicht so bestimmt gefasst, wie er hätte gefasst sein können, wenn Marcion (und Valentin) am Anfang und eine Zeitlang sichere Mitglieder der römischen Gemeinde gewesen wären. Das, was Tertullian sagt, wäre vollkommen gedeckt und würde dem Bericht des Hippolyt nicht widersprechen, wenn Marcion, als er nach Rom kam, sich bei der römischen Gemeinde meldete, ihr ein grosses Geldgeschenk darbrachte, in einer schriftlichen Darlegung diejenigen Lehrpunkte bezeichnete, in denen seine christliche Auffassung mit der gemein-christlichen übereinstimmte und von der Gemeinde wirklich aufgenommen wurde. Man hätte dann nur anzunehmen, dass er sofort nach dieser Aufnahme auch seine Sonderlehren — sie waren ursprünglich noch nicht so entwickelt, wie später — öffentlich zu vertreten begonnen habe mit dem Anspruch sie durchzusetzen, dadurch in sich steigernde Conflicte mit den Gemeindeleitern gerieth und schliesslich excommunicirt wurde.

Diese Annahme ist in der That begründet. In Rom war wirklich ein „Brief" bekannt, in welchem Marcion das dargelegt hat, was ihn mit dem gemein-christlichen Glauben verband (um das Recht seiner Existenz in der Kirche zu erweisen), und der deshalb, wenn er echt ist, aus der ersten Zeit seines Aufenthalts in Rom stammen muss. Diesen Brief hat Tertullian gelesen und an drei Stellen seiner Werke citirt; auf ihn geht zweifellos das „primo in doctrinam catholicae credidisse apud ecclesiam Romanensem" zurück. Adv. Marc. I, 1 schreibt er: „Marcion deum quem invenerat extincto lumine fidei suae, amisit. non negabunt discipuli

---

Geschichte erscheint nicht zuverlässig, sowohl weil sie eine unerfüllbare Bedingung enthält (doch s. zu der „Bedingung" Cypr. ep. 55, 11; allein hier handelt es sich um Verführte einer Gemeinde), als eben um ihrer geringen Bezeugung willen. Es scheint eine Legende zu sein, wie sie so oft ähnlich in Bezug auf grosse Häretiker, die doch Respect einflössten, in der Kirche aufgetaucht ist.

eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus, ut hinc iam destinari possit haereticus qui deserto quod prius fuerat id postea sibi elegerit quod retro non erat." Adv. Marc. IV, 4 heisst es: „. . . ut et ipse illi (dem unverfälschten Lucasev.) Marcion aliquando crediderit [1]), cum et pecuniam in primo calore fidei [2]) catholicae ecclesiae contulit, proiectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descivit. quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem eius adversus epistulam quoque ipsius? quid, si nec epistulam agnoverint? certe Antitheses non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt. ex his mihi probatio sufficit." [3]) De carne 2 endlich schreibt Tert., nachdem er mitgetheilt hatte, dass Marcion die ganze lucanische Kindheitsgeschichte gestrichen habe: „Mortuus es, qui non es Christianus, non credendo quod creditum Christianos facit, et eo magis mortuus es quo magis non es Christianus, qui cum fuisses, excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistula et tui non negant et nostri probant. igitur rescindens quod credidisti iam non credens rescidisti etc." Der Brief ist also auch von Marcioniten selbst anerkannt. Marcion ist somit Anfangs in Rom in der Gemeinde gewesen; aber — so wird man annehmen dürfen — schon seine Aufnahme hat Schwierigkeiten gemacht: ein grosses Geld-

---

1) Man könnte aus diesen Worten schliessen, dass sich in Marcion's Brief Stellen aus dem unverfälschten Lucas gefunden haben müssen, allein dieser Schluss wäre vorschnell. Tert. meint, da M. einst in Rom katholischer Christ gewesen, so sei es damit entschieden, dass er damals dem Lucasev. der Kirche Glauben geschenkt habe.

2) Wenn die Worte „in primo calore fidei" mehr sind als eine rhetorische Ausdeutung, so streiten sie mit dem Bericht Hippolyt's; aber es ist kein Grund vorhanden, sie ernst zu nehmen. Tertullian hat von Marcion's Geschichte vor der Ankunft in Rom schlechterdings nichts gewusst.

3) Dass Marcioniten die Echtheit dieses Briefes ableugneten, geht aus diesen Worten Tert.'s m. E. deutlich hervor. Damit wird die Echtheit unsicher, zumal wenn man erwägt, dass man (s. o.) über den Ausgang des Verhältnisses Marcion's zur rechtgläubigen Kirche auch Unglaubwürdiges in den katholischen Kreisen erzählte. Allein hier scheint die Sache doch anders zu liegen. Das Geschenk Marcion's (200000 Sesterzen) an die römische Gemeinde ist unbestreitbar; damit ist aber auch ein zeitweiliges positives Verhältniss zu dieser Gemeinde erwiesen: er hat ihr wirklich angehört. Auch nach dem Bericht Hippolyt's darf man das muthmaassen; dann aber hat ein solcher Bekenntnissbrief nicht nur nichts Auffallendes, sondern ist sehr wohl begreiflich, zumal wenn Marcion schon im Verdacht stand, Sonderlehren zu hegen. Mit Recht hat man auf den ganz ähnlichen Fall des Marcellus in Rom im 4. Jahrh. verwiesen. Dass aber Marcioniten diesen unbequemen Brief abzuleugnen suchten, ist wohl verständlich. Diese Ableugnung will um so weniger besagen, als es nach de carne 2 auch Marcioniten gegeben hat, die die Echtheit des Briefes anerkannten.

geschenk und eine ausdrückliche Erklärung seines Glaubens hat ihm die Pforten der Gemeinde geöffnet; bald aber traten Conflicte ein, die schliesslich zum vollen Bruch führten. Erst nach dem Bruch hat Marcion gewisse Grundgedanken, die er längst gehegt, unter Cerdo's Einfluss ausgestaltet, also wohl auch jetzt erst seine Antithesen geschrieben und seine Sammlung kanonischer Bücher zusammengestellt.

Das Jahr, in welchem der definitive Bruch erfolgt ist, giebt uns Tertullian nach der marcionitischen Überlieferung an. Adv. Marc. I, 19 schreibt er: „‚Immo‘, inquiunt Marcionitae, ‚deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu‘ . . . . . . ‚Anno XV. Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris‘. Marcionis salutem, qui ita voluit, quoto quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis non curavi investigare. de quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius. ‚a Tiberio autem usque ad Antoninum anni fere CXV et dimidium anni cum dimidio mensis.‘ tantundem temporis ponunt inter Christum et Marcionem. cum igitur sub Antonino primus Marcion hunc deum induxerit etc.“ Die Stelle scheint einen Widerspruch in sich zu tragen. Zuerst bemerkt Tertullian abschätzig, er habe es nicht für der Mühe werth gehalten, zu untersuchen, in welchem Jahre Marcion den Pontus verlassen habe; gleich darauf bemerkt er, zwischen Tiberius und Pius liege eine Differenz von 115 Jahren und 6½ Monaten, und dies sei die Differenz, die sie, nämlich die Marcioniten, zwischen Christus und Marcion ansetzten. Also eine höchst genaue Berechnung bis auf die Woche! Der Widerspruch schwindet, wenn man das „non curavi“ und „ponunt“ stark betont. Tertullian hat eine marcionitische Berechnung, die genau den Abstand des Auftretens Marcion's von dem Christi angiebt[1]), vor sich; er will sich auf sie nicht verlassen, thut wenigstens so, und will sie nur gelten lassen, um den Abstand des Tiberius und Pius ungefähr auszudrücken.[2]) Die 115 JJ. u. 6½ M. sind also ein genauer, in der marcionitischen Kirche geltender Ansatz. Natürlich sind sie vom 15. Jahre des Tiberius = 29 p. Chr. zu zählen, und zwar vom Anfang (Frühling) des Jahres. Also fällt das Auftreten Marcion's in den Herbst des Jahres 144. Unter dem Auftreten kann aber nur die Gründung seines *διδασκα-*

1) Das sind die 115 Jahre und 6½ Monate. Zwischen Tiberius und Pius liegt dieser Zeitraum nicht, man mag rechnen, wie man will.

2) Das Richtige zuerst bei Lipsius, Quellen d. ältesten Ketzergesch. S. 241 ff. Statt „Marcionis salutem“ will Lipsius „Marcionem saltem“ lesen; ich ändere nicht.

λεῖον, d. h. die Gründung seiner Kirche in Rom verstanden sein. Dieses Datum 144, das den Marcioniten so ausserordentlich wichtig gewesen ist[1]), ist im vollen Einklang mit der Überlieferung bei Hippolyt, Marcion sei nach dem Tode Hygin's (c. 140) nach Rom gekommen — etwa vier Jahre also haben seine unklaren Beziehungen zur grossen römischen Gemeinde gedauert —, und es ist auch mit den übrigen Daten (Justin's Angriff auf M., „invaluit sub Aniceto", Polykarp's Marcioniten-Bekehrungen in Rom) vortrefflich vereinbar.[2])

4) Aber meint nicht Hippolyt mit der Bestimmung „nach dem Tode des Bischofs Hygin" dasselbe Datum wie Tertullian (resp. die Marcioniten selbst)? Möglich wäre es; denn die Ausdrucksweise Hippolyt's ist nicht genau, und die Daten liegen nur c. 4 Jahre auseinander. Ich würde dieser Möglichkeit auch ohne Bedenken folgen (obgleich Hippolyt das Datum ausdrücklich auf die Ankunft M.'s in Rom bezieht und nicht auf die Stiftung der Kirche daselbst), hätten wir nicht ein zweites Zeugniss für das Jahr der Ankunft

---

1) Welch eine Schätzung Marcion's aber ergiebt sich auch, wenn man bedenkt, dass sie vom 15. Jahr des Tiberius, d. h. vom Auftreten Christi an, gerechnet haben!

2) Noch eine Stelle findet sich in Tert.'s Werken, die hierher zu ziehen ist. De carne 1 heisst es: „Quasi non eadem licentia haeretica et ipse (scil. Marcion) potuisset aut admissa carne nativitatem negare, ut Apelles discipulus et postea desertor ipsius („eius" B), aut et carnem et nativitatem confessus aliter illas interpretari, ut condiscipulus et condesertor eius Valentinus". Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 S. 223 f. habe ich behauptet, dass das „eius" vor „Valentinus" sich auf Apelles zurückbeziehen müsse, der kurz vorher „discipulus et desertor" Marcion's genannt worden sei, dass somit Valentin hier „Mitschüler" des Apelles in Bezug auf Marcion heisse, so dass Marcion als Lehrer Valentin's erscheine. So aufgefasst wäre die oben behandelte Stelle des Clemens (Strom. VII, 106 f.) zu vergleichen. Allein obgleich die Beziehung des „eius" auf Apelles die nächstliegende ist, so ist sie doch nicht leicht zu halten; denn wenn Valentin von Marcion auch gelernt hat und in diesem Sinne als „Schüler Marcion's" bezeichnet werden konnte, so konnte er doch nicht wohl ein „desertor Marcionis" heissen. Daher wird man geneigt sein, der Beziehung des „eius" auf Marcion den Vorzug zu geben, obschon man dann die Schwierigkeit in den Kauf nehmen muss, dass in den beiden Phrasen „discipulus et postea desertor" und „condiscipulus et condesertor" sowohl „discipulus" als „desertor" etwas Verschiedenes bedeutet. In dem ersten Fall wird Apelles als Schüler und späterer desertor Marcion's bezeichnet — er ist der Lehrer —; in dem zweiten heisst Valentin ein Mitschüler und condesertor Marcion's, weil sie beide einst die Kirche zur Lehrerin hatten und von ihr abgefallen sind. Eine Beziehung zwischen Apelles und Valentin wäre somit nicht gesetzt, obgleich in einem Athem der Eine „discipulus et desertor", der Andere „condiscipulus et condesertor" genannt ist. Man sieht, dass die Entscheidung schwierig ist. — Dass ein MAlicher Häreseologe (Paulus, de haeres. libell. bei Oehler, Corpus haereseolog. I p. 316) den Valentin „Marcionis discipulus" nennt, kommt natürlich nicht in Betracht.

Marcion's in Rom, welches mit dem des Hippolyt genau stimmt. Der Fihrist, der sich bekanntlich durch vorzügliche Angaben über die Häretiker auszeichnet, schreibt oder berichtet vielmehr nach Muhammed ben Ishak:[1] „Marcion ist c. 100 Jahre vor Mani aufgetreten unter der Regierung des T. Antoninus und zwar im ersten Jahr seiner Herrschaft."[2] Man wird deshalb annehmen dürfen, dass die Marcioniten beide Daten bewahrt haben, das Datum der Ankunft Marcion's in Rom im ersten Jahr des Pius und das Datum seiner Kirchenstiftung im 6. Jahr desselben Kaisers.

5) Nach Clemens gehört Marcion in die Gruppe der Häretiker, die unter Hadrian zu wirken begonnen haben. Ist er (nach Hippolyt und dem Fihrist) im 1. Jahr des Pius nach Rom gekommen und hegte er, wie man aus Hippolyt und Tertullian erschliessen kann, damals schon Sonderlehren (wenn er auch noch hoffte, sie in der ganzen Kirche durchsetzen zu können, und eben deshalb den Anschluss an die römische Kirche suchte und zunächst fand) —, so ist ein pontisches resp. asiatisches „Vorspiel" anzunehmen. Leider ist aber über ein solches Näheres nicht bekannt, und was überliefert ist, ist wenig glaubwürdig. Philastrius schreibt (l. c.): „(Marcion) devictus atque fugatus a beato Ioanne evangelista et a presbyteris de civitate Ephesi Romae hanc haeresim seminabat." Diese Mittheilung stammt nicht aus Hippolyt (bei Epiphanius und Pseudotertull. steht nichts dergleichen), und sie widerspricht auch den Eingangsworten des Philastrius selbst („Marcion de civitate Sinope urbem Romam devenit"). Woher hat sie der Ketzerbestreiter bezogen? Wir kennen die Quelle. Sie findet sich in einem alten Argumentum zum 4. Evangelium. Früher kannte man dieses Argumentum nur aus einem Cod. Reg. Suet. saec. IX., jüngst aber hat es Wordsworth auch in einem Cod. toletanus saec. X nachgewiesen und aus demselben abgedruckt:[3]

Tolet.

Hoc igitur evangelium post apocalipsin scriptum manifestum et datum est eclesiis in Asia a Iohanne aduc in corpore constituto sicut Papias nomine Iheropolitanus episcopus discipulus Iohannis et carus

Reg. Suet.

Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto sicut Papias nomine Hieropolitanus discipulus Iohannis carus in exotericis id est in extremis

1) Flügel, Mani S. 85.

2) d. h. also 138/139; Hippolyt sagt „nach dem Tode Hygin's", also c. 140.

3) Nov. Test. Latine sec. edit. S. Hieron. I fasc. 4 (1895) p. 490. Auch in Stuttgart giebt es eine Handschrift.

in exotericis suis id est in extremis quinque libris retulit qui hoc evangelium Iohanne subdictante conscribsit.	quinque libris retulit. descripsit vero evangelium dictante Iohanne recte.
Verum Archinon hereticus quum ab eo fuisset reprobatus eo quod contraria sentiset prelectus(!) est a Iohanne. hic vero scriptum vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus missus qui in Ponto erant fideles in domino nostro. amen.	Verum Martion haereticus cum ab eo fuisset improbatus eo quod contraria sentiebat, abiectus est a Iohanne. is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fratribus qui in Ponto fuerunt.

Das über das Johannesev. und Papias Gesagte braucht uns hier noch nicht zu kümmern, und dass die Mittheilung über Marcion aus Papias stammt, ist nicht angegeben. Dass in Papias' Werk, welches, wie wir sehen werden, z. Z. des Pius geschrieben ist, Marcion erwähnt war, ist freilich möglich; aber diese Erwägung gehört nicht hierher, und Papias kann nicht behauptet haben, dass Johannes den Marcion verworfen habe [1], wenn dieser Johannes der Apostel sein soll. [2] Dieses Acumen des ganzen Stückes ist unglaubwürdig, und damit sinkt es überhaupt zusammen. Nur das lässt sich fragen, ob dem zweiten Satze — dass Marcion „Briefe" aus dem Pontus nach Ephesus gebracht habe — nicht eine wirkliche Thatsache zu Grunde liegt. Entscheiden lässt sich nicht mehr; aber für glaubhaft mag man es immerhin halten, dass Marcion über Asien aus dem Pontus nach Rom gekommen ist, bereits in Asien Aufsehen erregt hat, und dass eine dunkle Kunde davon zu dem Verf. des Argumentum gekommen ist. [3] Kannte Polykarp den Marcion vielleicht schon von dieser Zeit her, als sich Marcion ihm später zu nähern versuchte und eine so grausame Absage empfing? Dass Marcion bereits vor seiner Ankunft in Rom Sonderabsichten in der Kirche durchsetzen wollte, geht auch aus einer abgerissenen, dunklen, aber nicht werthlosen Angabe des Hieronymus (ep. 43 ad Ctesiphon.) hervor: „Marcion Romam praemisit mulierem quae decipiendos sibi animos praepararet."

Die Chronologie Marcion's wird mithin also festzustellen sein: Marcion ist in Pontus als Sohn des Bischofs von Sinope c. 85 ge-

1) Ob in dem „contraria sentiebat" eine Anspielung auf die Antithesen liegt?

2) Wie steht es aber, wenn ein anderer, jüngerer Johannes gemeint sein sollte?

3) Die den biblischen Büchern vorangestellten Argumente sind relativ alt; sie gehören wohl in das 3. Jahrh.

boren (wenn er wirklich an Jahren gegenüber dem Basilides und Valentin ein Greis war); unter Hadrian bildete er Sonderlehren aus und scheint in Asien in Verwickelungen gekommen zu sein. Im 1. Jahr des Pius kam er, ein Schiffsherr nach Rom, spendete der dortigen Gemeinde eine grosse Summe, gab über seinen Glauben eine befriedigende schriftliche Erklärung ab und wurde aufgenommen. Allein von Anfang an hatte er die Absicht, seine Sonderlehre, die in dem Nachweis des Widerspruchs des Alten und Neuen Bundes wurzelte, in Rom durchzusetzen; er kam daher bald in Conflicte mit der Gemeinde, die mit einem Bruche und der Aufrichtung einer eigenen Kirche i. J. 144 endigten. Jetzt erst, unter engem Anschluss an den Syrer Cerdo, der wenige Jahre vor Marcion nach Rom gekommen war, bildete er seine Lehre consequent dualistisch aus — soweit überhaupt Consequenz in seinem Christenthum herrschte —, verfasste seine Antithesen und stellte seine Sammlung heiliger Schriften zusammen (beides in dem Decennium zwischen 144—154). Noch zu seinen Lebzeiten breitete sich seine Kirche in der Christenheit weit aus (wahrscheinlich hat er selbst auch Reisen von Rom aus unternommen). Den Höhepunkt seiner Wirksamkeit bildeten die fünfziger Jahre. Ob er in den sechziger Jahren noch gelebt hat, wissen wir nicht.

Über die Schüler des Marcion besitzen wir im Auszug einen grundlegenden Bericht von Rhodon (bei Eusebius, h. e. V, 13), einem römischen Schüler des Tatian. Uns interessirt chronologisch nur Apelles, von dessen Schriftstellerei wir einige Bruchstücke besitzen.[1] Folgendes lässt sich feststellen: 1) Apelles war ursprünglich ein persönlicher Schüler und Anhänger des Marcion in Rom. 2) Noch während Marcion's Lebzeiten ging er nach Alexandrien („lapsus in feminam"??), also vor 160. 3) „Post annos" kehrte er von dort zurück, nachdem er dort unter alexandrinischen Einflüssen die vom Meister überkommene Lehre zu einer Einprincipienlehre entwickelt hatte; in Rom gewann eine ekstatische Jungfrau, Philumene, Einfluss auf ihn, und er veröffentlichte ihre Visionen unter dem Titel „Phaneroseis"; damals schrieb er auch sein grosses Werk „Syllogismen" nieder, dessen Bruchstücke — vgl. auch den Titel — sowohl die Abhängigkeit als auch den Unterschied von Marcion's Antithesen beweisen. Da diese Schriften dem Irenäus nicht bekannt geworden sind, der doch die Geschichte der römischen Gemeinde z. Z. des Hyginus, Pius und Anicetus, gut kannte, die jüngste aber nicht mehr, so darf

---

1) S. meine Schrift De Apellis gnosi monarchica 1874 und Texte u. Unters. VI, 3 S. 111 ff.

man sie schwerlich vor c. 170 ansetzen.[1]) 4) In Rom hat Apelles mit Rhodon disputirt; er war damals ein Greis[2]); die Zeit dieser Disputation kann auf Grund der Erwägung festgestellt werden, dass Tertullian de praescr. 30 nicht nur in Bezug auf Valentin und Marcion, sondern auch in Bezug auf Apelles sagt: „Adhuc in saeculo supersunt, qui meminerint eorum, etiam proprii discentes et successores ipsorum, ne posteriores negare possint.“ Tertullian hat selbst z. Z. des Commodus viele Jahre in Rom gelebt. Wäre damals Apelles noch am Leben gewesen, so hätte er sich schwerlich so ausgedrückt, wie er hier thut. Wir müssen daher annehmen, dass jenes Gespräch noch unter M. Aurel oder spätestens in der ersten Zeit des Commodus stattgefunden hat[3]), und dass Apelles bald darauf, also um c. 180 resp. bald darnach gestorben ist. War er am Ende der Regierungszeit des Marcus ein Greis, so ist er schwerlich nach d. J. c. 120 geboren.

Die Zeit eines anderen schriftstellerisch thätigen Marcioniten lässt sich nach Hippolyt, Philos. VII, 31 bestimmen. Er schreibt: *ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστής τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς (Β)αρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσας λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι.* Doch gehört Prepon, wie aus diesen Worten hervorgeht, der Zeit nach Irenäus an.

11) Die Denkwürdigkeiten des Hegesipp.

Dass dieses Werk z. Z. des römischen Bischofs Eleutherus (173/5—188/90) geschrieben ist, geht aus einem Citat bei Eusebius (h. e. IV, 22, 3) hervor: *Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ* — schreibt Hegesipp — *διαδοχὴν* [*διατριβὴν*? s. oben Buch I S. 180 ff.] *ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος.* Eusebius hat (h. e.

1) Das thatsächliche Material nach Tertull. de praesc. 30 (s. auch adv. Valent. 1 u. sonst): „Si (sed) et Apellis stemma retractandum est, tam non vetus et ipse quam Marcion institutor et praeformator eius (also ein Häretiker aus der Zeit M. Aurel's), sed lapsus in feminam desertor continentiae Marcionis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. inde post annos regressus non melior, nisi tantum qua iam non Marcionites, in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenen, quam supra edidimus, postea vero immane prostibulum et ipsam, cuius energemate circumventus quae ab ea didicit Phaneroseis scripsit“.

2) Euseb. l. c.

3) Unabhängig davon ist die Entscheidung der Frage, wann Rhodon geschrieben hat. Nach dem Auszuge des Eusebius scheint es allerdings, als sei Apelles noch am Leben gewesen, als Rhodon schrieb. Eusebius setzt die Schriftstellerei des Rhodon unter Commodus; s. u.

IV, 11, 7) aus diesen Worten herausgelesen, dass Hegesipp unter Anicet nach Rom gekommen und dort bis zum Episkopat des Eleutherus geblieben sei. Allein die zweite Behauptung beruht augenscheinlich auf einer flüchtigen Interpretation der Worte Hegesipp's. Die erste ist ein richtiger Schluss, wenn Hegesipp wirklich *διαδοχήν* (= „Bischofsliste") geschrieben hat. Hat aber *διατριβήν* dort gestanden, so ist Hegesipp schon vor Anicet nach Rom gekommen. Sein Werk hat er jedenfalls nicht in Rom geschrieben (wohl aber sind die Grundgedanken, die er in ihm vertritt, römische), sondern ausserhalb Roms in seiner Heimath. Da er einst zur See über Korinth nach Rom gekommen ist (Euseb., h. e. IV, 22, 2 f.), so stammte er aus irgend einer orientalischen Provinz, und ein Theil des Inhalts seines Werkes macht es wahrscheinlich, dass seine Heimath in Palästina resp. in Syrien zu suchen ist; denn nicht nur benutzte er viele, freilich sehr verworrene und verdunkelte palästinensische Nachrichten (judenchristliche, resp. jüdische Quellen), sondern Eusebius berichtet auch (IV, 22, 7): *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.* Eusebius' Meinung, dass er ein geborener Jude gewesen sei, scheint hiernach auf einem blossen Schluss zu beruhen, und sie ist deshalb nicht eben wahrscheinlich, weil Hegesipp die verkehrtesten Ansichten über das Judenthum vorgetragen hat (s. besonders in h. e. II, 23 u. IV, 22). Aber sollte er wirklich geborener Jude gewesen und sollte seine erstaunliche Kritiklosigkeit das durch christliche Tendenzen noch vergrösserte Erbtheil seines Stammes sein — jedenfalls ist er kein Judenchrist gewesen, sondern ein Vertreter des jungen katholischen Christenthums.[1])

Sein Werk zeigt ihn uns als energischen Bestreiter der gnostischen Häresieen, die er auf die jüdischen zurückführt. Eusebius verwerthet ihn nicht nur als kirchlichen Zeugen für die Zeit des Antoninus Pius (damals, d. h. gegen Ende der Regierung des Pius machte H. seine grosse Reise) und M. Aurel (damals, d. h. gegen Ende derselben schrieb er sein Werk), sondern (h. e. IV, 8, 1 f.) auch schon für die Zeit Hadrian's. Allein der Grund für diesen Ansatz — weil Hegesipp schreibt: *οἷς κενοτάφια καὶ ναοὺς ἐποίησαν ὡς μέχρι νῦν, ὧν ἐστι καὶ Ἀντίνοος, δοῦλος Ἀδριανοῦ Καίσαρος, οὗ καὶ ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος, ἐφ' ἡμῶν γενόμενος* — ist zu schwach, auch wenn man richtig *ἐφ' ἡμῶν γενόμενος* auf *Ἀντίνοος* bezieht. Das Chron. pasch. (I p. 490) lässt Hegesipp im letzten Jahr des

1) S. Weizsäcker in Herzog's Realencykl. Bd. V S. 695 ff.

Marcus resp. im ersten des Commodus sterben. Doch ist darauf nichts zu geben, da das Chronicon keine andere Quelle besass als den Eusebius.

12) Die Briefsammlung des Dionysius von Korinth.

Um oder bald nach d. J. 150, als Hegesipp seine Reise nach Rom über Korinth machte, war dort Primus Bischof (Hegesipp bei Euseb., h. e. IV, 22, 2). Zur Zeit des grossen Osterstreits im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrh. war Bakchyllus Bischof von Korinth. Zwischen beide Grenzen, also zwischen c. 155 und 190 fällt der Episkopat des Dionysius. Er wird noch näher dadurch bestimmt, dass sich in der reichhaltigen Briefsammlung des Dionysius, die Eusebius (IV, 23) excerpirt hat, eine Correspondenz mit dem römischen Bischof Soter (165/7—173/5) findet. In dieser Zeit also hat Dionysius geschrieben. Die bestimmte Angabe der Chronik (mag sie von Eusebius stammen oder nicht, mag sie einer zuverlässigen Kunde entstammen oder nicht — s. oben Buch I S. 30 ff.), die Dionysius zu dem J. 171/2 stellt, führt uns nicht weiter: seine Briefe gehören in die Zeit ± 170. Somit sind auch die jüngst geschehenen Verfolgungen in Athen, die in einem Briefe vorausgesetzt sind und denen der Bischof Puplius zum Opfer fiel (§ 2), unter Marcus anzusetzen (ebenso der Amtsantritt des neuen Bischofs von Athen, Quadratus), und wenn in demselben Brief Dionysius Areopagita mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte citirt wird, so haben wir hier das älteste sichere Zeugniss für die Existenz der Apostelgeschichte (also aus der Zeit ± 170) — aus der Feder desselben Bischofs, der in seinem Römerbrief ein so gewichtiges Zeugniss sowohl für das Ansehen des I. Clemensbriefes als für das eines zweiten römischen Schreibens (von Soter) in Korinth bringt.[1])

13) Die Zeit des Rhodon.

Die Zeit dieses Schriftstellers bestimmt Eusebius (h. e. V, 13) auf die Regierungszeit des Commodus, als sein Vaterland giebt er Asien an. Nach dem eigenen Zeugniss des Rhodon ist er aber in Rom von Tatian nicht sowohl gebildet, sondern zum Jünger gemacht, d. h. bekehrt worden (*μαθητευθεὶς ἐπὶ Ῥώμης, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖ, Τατιανῷ* § 1; *ὁ αὐτὸς μεμαθητεῦσθαι ἐπὶ Ῥώμης Τατιανῷ ἑαυτὸν*

1) Die Angabe des Cedrenus (I p. 438 B[illegible]n.), Dionysius sei wie Polykarp und Justin unter Pius Märtyrer geworden[illegible]ist nach dem oben Dargelegten unbrauchbar. Merkwürdigerweise ist Ho[illegible] (Date of Justin im Journ. of Class. et Sacr. Philol. 1856 June p. 184 ff.) fü[illegible] sie eingetreten.

ὁμολογεῖ § 8), also vor 172. Ob er seine „verschiedenen" Schriften, von denen Eusebius zwei nennt (*Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν — Εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα*; ob Rhodon eine dritte in der Schrift gegen Marcion angekündigte Schrift, in der er „*Ἐπιλύσεις*" der „*Προβλήματα*" Tatian's geben wolle, wirklich verfasst hat, wusste Eusebius § 8 nicht), in Rom oder in Asien verfasst hat, ist ungewiss. Ersteres wäre sicher, wenn der Kallistion, dem das Werk gegen Marcion (§ 8) gewidmet war, mit dem späteren römischen Bischof Kallistus identisch wäre (so Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 532); allein diese Annahme schwebt völlig in der Luft und hat den grossen Zeitabstand gegen sich. Für Rom als Abfassungsort und gegen Kleinasien spricht immerhin das fortgesetzte Interesse an Apelles und Tatian, die beide in Rom gewirkt hatten, nicht aber in Kleinasien.

14) Die Zeit des Celsus.

Celsus, der Christenfeind, gehört doch in eine christliche Litteraturgeschichte; denn er bezeugt zahlreiche christliche Schriften und bietet ausserdem ein ausgeführtes Bild der Zustände der Christenheit seiner Zeit. Die Feststellung der Zeit, in der er geschrieben hat, ist daher sehr wichtig.

1) Dass Celsus wirklich jener Celsus ist, an den Origenes selbst gedacht hat und der Bücher *κατὰ μαγείας* geschrieben hat (Orig. c. Cels. I, 68), und dass dieser Celsus wiederum identisch ist mit Celsus, dem Freunde Lucian's, dem dieser seine Schrift „Pseudomantis" gewidmet hat und von dem er (l. c. c. 21) sagt, er habe *συγγράμματα κατὰ Μάγων* verfasst — hat Keim (Celsus' Wahres Wort 1873 S. 275 ff.) durch eine ausführliche Begründung so wahrscheinlich gemacht, dass es nicht nöthig ist, die Identität noch einmal zu beweisen.[1]) Dieser Celsus hat seine Jugend unter Hadrian verlebt (Orig. c. Cels. I, 8) und lebte noch z. Z. des Commodus (damals ist Lucian's Pseudomantis geschrieben), also c. 120—190. Man versteht es, wie Origenes von ihm sagen konnte (Praef. 4), er sei schon lange todt.

2) Das Werk des Celsus gegen die Christen zeigt den Gnosticismus und Marcionitismus auf ihrem Höhepunkt. Die Art, wie der Christenfeind die grosse Kirche und die zahlreichen häretischen

---

1) Die einzige Einwendung, die Lightfoot (S. Ignatius etc. 1. Aufl. I p. 514) dagegen erhoben hat — der Christenfeind Celsus sei kein Epikureer, ist m. E. von Keim gründlich widerlegt worden: der Celsus Lucian's ist auch kein Epikureer im strengen Sinn. Die Datirung des Werkes vor 161, welche Lightfoot vorschlägt, scheitert an dem, was oben sub nr. 2 u. 3 ausgeführt ist.

Gemeinschaften auf eine Fläche stellt, ist vor d. J. 160 noch nicht und nach d. J. 200 kaum mehr verständlich. Dazu kommt, dass er von einer besonderen Secte der „Marcellianer von Marcellina" spricht (c. Cels. V, 62). Marcellina ist aber erst unter Anicet (154/6—165/7) nach Rom gekommen; von einer eigenen Secte der Marcellianer neben Marcioniten etc. konnte man daher vor c. 165 schwerlich sprechen.

3) Ist somit die Zeit des Werkes in den Grenzen c. 165—190 festgelegt, so ergiebt sich aus c. Cels. VIII, 39 u. 69, dass es geschrieben ist, während die Verfolgung der Christen eben eifrig betrieben wurde und kein einziger Christ seines Lebens sicher war (*ὑμῶν δὲ κἂν πλάνᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην*). So hätte man wenige Jahre, nachdem Commodus die Regierung angetreten hatte, nicht mehr schreiben können: die Stimmung war damals eine andere geworden. Unser Buch fällt also c. 165—183. Nun fügt es sich, dass wir VIII, 71 lesen: *ἂν οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν σοὶ πεισθέντες ἁλῶσι, τοὺς αὖθις βασιλεύοντας πείσει.* Mit Recht bemerkt Neumann[1]), dass das *νῦν* es verbietet, in dem Plural „*βασιλεύοντες*" nur den Plural der Kategorie zu sehen, und dass die Stellen, wo von einem Herrscher die Rede ist (VIII, 73. 68), dagegen nicht in Betracht kommen können[2]) (da zu allen Zeiten im Allgemeinen so gesprochen werden konnte, ausserdem die Sammtherrschaft keine Vielherrschaft, sondern eine Monarchie ist). Also ist unser Werk z. Z. der Regierung des Marcus und Commodus, d. h. Nov. 176 (resp. Anfang 177)—180 geschrieben, in jener Zeit, in der die Verfolgung gegen die Christen besonders heftig tobte und ein Mann, wie Celsus, Grund finden konnte, die Versuche, die Christenheit zu vernichten, durch eine verständige Darlegung der religiösen Frage zu verstärken. Genauer aber als in den angegebenen Grenzen lässt sich die Zeit des Werkes des Celsus nicht bestimmen; der Versuch Keim's, das Jahr 178 zu ermitteln, beruht auf nichtigen Erwägungen, die übergangen werden dürfen.

15) Die Acten der lugdunensischen und scilitanischen Märtyrer und des Römers Apollonius.

Diese drei uns erhaltenen Actenstücke lassen sich sicher datiren. „Das 17. Jahr des Kaisers Marcus war es", sagt Eusebius

1) Der römische Staat und die allgemeine Kirche I (1890) S. 58.

2) Auf sie beruft sich Lightfoot und behauptet, eine Sammtherrschaft könne im Reiche noch nicht existirt haben, als Celsus schrieb; daher sein Ansatz „vor 161".

(h. e. V praef. 1), *ἐν ᾧ κατά τινα μέρη τῆς γῆς σφοδρότερον ἀναρριπισθέντος τοῦ καθ' ἡμῶν διωγμοῦ ἐξ ἐπιθέσεως τῶν κατὰ πόλεις δήμων μυριάδας μαρτύρων ἀνὰ τὴν οἰκουμένην διαπρέψαι κτλ.*, und nun bringt er grosse Auszüge des inhaltreichen Briefes wörtlich, den gleich nach der Verfolgung die Brüder in Vienne und Lyon an die asiatischen und phrygischen Brüder gerichtet haben. Dieser Brief stammt also aus dem 17. Jahr des Marcus, d. h. aus d. J. 177/8, oder richtiger aus dem folgenden Jahre.[1]) Gleichzeitig ist von Lyon aus auch nach Rom geschrieben worden und zwar an den Bischof Eleutherus (Euseb., h. e. V, 4). Das stimmt chronologisch; denn Eleutherus war Bischof von 173/5—188/90.[2])

Das Martyrium der scilitanischen Märtyrer (Scili in Numidien) ist uns in einem Actenstück beschrieben, das manche Ausgestaltungen erfahren hat und auch ins Griechische übersetzt worden ist[3]), dessen ursprünglichste Form uns nun im Cod. lat. Mus. Brit. 11880 saec. IX. wiedergeschenkt ist.[4]) Das Actenstück beginnt mit den

---

1) Vollständig hat Eusebius den Brief in seine Sammlung alter Märtyreracten aufgenommen (l. c. § 2); aus ihnen sind die Namen in die Martyrologieen gekommen, s. das Martyrol. Hieron. (ed. Duchesne p. 73: IV Non. Jan., u. p. LXVII f.), vgl. dazu Hirschfeld, Z. Gesch. d. Christenth. in Lugdunum vor Constantin (Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1895, 4. April). — In der Chronik hat Eusebius das Martyrium der Gallier in eine Eintragung neben das Martyrium des Polykarp post ann. 5—7 M. Aurel. gestellt. Er hat hier also nur ein allgemeines Datum („M. Aurel.") geben wollen. Warum, wissen wir nicht. Vielleicht hatte er die Märtyreracte momentan nicht zur Hand. — Der Brief der Gemeinde von Lyon nach Asien ist, wie aus Eusebius' Mittheilungen folgt, erst nach Ablauf der Verfolgung geschrieben worden und nach der Mission des Irenäus (er wurde nach Rom geschickt).

2) Der Versuch Edwin A. Abbott's („Expositor" 1896 Febr. p. 111 ff.), das gallische Martyrium auf das 17. Jahr des Pius (statt des Verus) zu verlegen (= ann. 155 = Martyr. Polyc.) und die gallischen Märtyrer, welche an Eleutherus geschrieben haben, von den Opfern jener ersten Verfolgung zu unterscheiden — dieser Versuch hat nichts Überzeugendes, verwickelt vielmehr in solche Schwierigkeiten, dass ich ihn bei Seite lassen darf. — Die hin und her ausgesprochene Annahme, Irenäus sei der Verfasser des Briefes, hat keine Stütze, am wenigsten an Iren. Fragm. Gr. XIII ed. Harvey. Möglich ist die Abfassung durch ihn.

3) Für die Annahme eines griechischen Originals sprach Manches, nachdem das Martyrium durch Usener griechisch bekannt gemacht worden war und die lateinische Fassung nur in überarbeiteten Recensionen vorlag; aber seitdem wir durch die Bollandisten und Robinson — namentlich durch letzteren — in den Stand gesetzt worden sind, den ursprünglichen Wortlaut des Lateiners zu erkennen, ist die Annahme eines griechischen Originals nicht mehr zu halten.

4) Cf. Robinson, Texts and Studies I, 2 (1891) p. 106 ff. Acta Bolland. VIII (1889) p. 5 ff. Usener, Acta Mart. Scilit. Bonnae 1881. Zahn, Kanonsgesch. II S. 992 ff.

Worten: „Praesente bis et Claudiano (lies „Condiano") consulibus, XVI Kal Augustas Kartagine etc." Es stammt also vom 17. Juli 180, d. h. aus den ersten Monaten der Regierung des Commodus. Von dem Proconsul Saturninus, der das Verhör leitete, sagt Tertullian ad Scapul. 3: „Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit".

Die Acten des Apollonius, die Eusebius (h. e. V, 21) in seine grosse Sammlung aufgenommen hatte und die uns (z. grössten Theil) im Armenischen erhalten sind [1]), lehren, dass sich der Process des Apollonius unter Commodus und unter dem Praefectus Praetorio Perennis abgespielt hat, d. h. also zwischen 180 und 185. [2]) An der wesentlichen Echtheit der uns im Armenischen erhaltenen Acten (sie umfassen eine Vertheidigungsrede für das Christenthum) zu zweifeln, liegt kein Grund vor. [3])

16) Die Schriften des Athenagoras.

Die Schwierigkeiten, welche die Zuschrift der Supplicatio bietet, sofern der Name des Verfassers fehlt und der Beiname der Kaiser „Ἀρμενιακοῖς" hier unerträglich ist, können doch die Sicherheit der Erkenntniss nicht beeinträchtigen, dass die Schrift, wie die Überschrift sagt, von dem Athenienser Athenagoras stammt — als solche kannten sie bereits Methodius und Philippus Sidetes [4])

---

1) S. meine Abhandlung i. d. Sitzungsberichten der K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1893, 27. Juli. Eine griechische Recension, die aber weniger gut ist, als die armenische, haben jüngst die Bollandisten aus dem Cod. Paris. 1219 veröffentlicht (Anal. Bolland. t. XIV p. 284 ff.).

2) Zur Chronologie des Perennis findet sich eine wichtige, m. W. bisher übersehene Stelle in den arabischen Annales des Eutychius (Migne, T. CXI p. 989 f.) aus Galen: „Galenus meminit etiam sermone primo libri qui De animi moribus inscribitur, fuisse tempore Commodi imperatoris virum nomine Perennium, qui cum ad necem a Commodo quaesitus fugisset atque imperator duos qui illi fuerant servos verberaret, quo ubi esset ipsorum dominus ipsi indicarent, illi prae animi generositate ac domini sui servandi desiderio illud facere recusarunt, et ab Alexandro ad Perennium annos fuisse D et XVI idque anno imperii Commodi Caesaris nono. Haec Galenus". Das neunte Jahr des Commodus ist das J. 185. Auch die Berechnung von Alexander d. Gr. ab stimmt; von seinem Regierungsantritt bis zu dem des Perennius (336 a. Chr.—180 p. Chr.) sind in der That 516 JJ.

3) Auf die Acten des Phocas gehe ich nicht ein; denn Conybeare (The Apol. and Acts of Apollonius etc. 1894 p. 89 ff.) hat mich nicht davon überzeugt, dass sein armenischer Text eine echte alte Urkunde enthalte. Die Bollandisten haben hier das Richtige gesehen, mag auch der armenische Text etwas reiner sein als der griechische.

4) Die in den Texten u. Unters. I, 1 S. 172 ff. vorgetragene Hypothese (dass die Apologie des Athenagoras dem Justin beigelegt worden ist, indem man in

— und für die Kaiser Marcus Aurelius und Lucius Aurelius Commodus bestimmt war.[1]) Sie ist also zwischen 177—180 entstanden[2]), und diese Zeitlage wird durch den Inhalt der Schrift (s. c. 1 u. 2: verschärfte Lage der Christen) bestätigt. Dass Athenagoras sie in Rom übergeben hat, könnte man nach c. 16 init. vermuthen; doch ist der Schluss nicht sicher. Nicht lange nach der Supplicatio hat er den Tractat *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* geschrieben, der bereits am Schluss der Suppl. angekündigt ist (c. 37: *ἀλλ' ἀνακείσθω μὲν ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγος*).

Über die Person des Athenagoras ist nichts Sicheres bekannt; denn die Mittheilungen, die in Excerpten aus des Philippus Sidetes' Geschichte stehen, sind ganz unzuverlässig (Cod. Barocc. 142 fol. 216; s. Dodwell, Dissert. in Iren. 1689 App. p. 488 sq.): er soll in den Zeiten des Hadrian und Antoninus gelebt haben, ihnen soll die Suppl. gewidmet sein; er soll ursprünglich beabsichtigt haben, das Christenthum aus den h. Schriften selbst zu widerlegen; er sei (*ἀνὴρ ἐν αὐτῷ χριστιανίσας τῷ τρίβωνι*) dann erster Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule gewesen, sein Schüler sei Clemens Alex., dessen Schüler Pantänus (!). Eine Vermuthung Zahn's über die Person des Athenagoras s. im 1. Bd. dieses Werkes S. 258.

Dass Eusebius die Schriften des Athenagoras nicht kennt, ist auffallend, aber doch nicht so auffallend, um deshalb ihre Echtheit zu beanstanden. An dem Citat des Methodius besitzen sie über-

ihr die von Eusebius genannte 2. Apologie desselben zu erkennen glaubte), die ich u. A. auch aus der Stammhandschrift zu belegen versuchte (dem Arethascodex Paris. Gr. 451), ist von v. Gebhardt insofern bekämpft worden, als er (a. a. O. I, 3 S. 183 f.) die Ursprünglichkeit der Überschriften und Unterschriften in dem Codex behauptet hat. Nun schreibt mir aber Herr Dr. Stählin, der die Handschrift aufs neue geprüft hat: „Die Unterschrift *ἀθηναγόρου πρεσβεία* ist ganz bestimmt von Arethas (nicht von dem Schreiber Baanes) und auf f. 348[b] hat Baanes nur *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* geschrieben, und Arethas hat erst *τοῦ αὐτοῦ* hinzugefügt. Die Unterschrift *ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως* rührt auch von Arethas her". Hiernach bleibt die Annahme doch möglich, dass in der Vorlage des Cod. 451 die Werke des Athenagoras namenlos überliefert, d. h. zu den Werken des Justin gestellt waren, und dass sie erst Arethas auf Grund gelehrter Studien richtig dem Athenagoras vindicirt hat. Ist der Titel der Supplicatio in dem Cod. 451 von Arethas oder von Baanes geschrieben? Ist er von Baanes, so ist auf den Thatbestand in den anderen Unterschriften nicht viel zu geben.

1) Für „*Ἀρμενιακοῖς*" hat Mommsen „*Γερμανικοῖς*" gesetzt.

2) Die Aufschrift lautet: *Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου Χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*. Das Stichwort *πρεσβεία* wird auch von Philippus Sidetes bezeugt. Die Adresse lautet: *Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ Γερμανικοῖς Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις*. Sind vielleicht Aufschrift und Adresse in einen Satz zu ziehen?

dies ein Zeugniss, das älter ist als die Zeit des Eusebius. Merkwürdig ist, dass die Kunde dieser Schriften uns nur von der Südküste Kleinasiens und aus Kappadocien kommt.

17) Die Schriften des Theophilus von Antiochien.

Dass der antiochenische Bischof Theophilus nicht vor 181/2 und nicht nach 190/1 (aber dieses Datum ist hinaufzusetzen, wenn sein Nachfolger Maximin länger als ein Jahr regiert hat; wie lange er regiert hat, wissen wir nicht) gestorben ist, haben wir oben S. 208 ff. festgestellt. Diese Feststellung hatte zur Voraussetzung die Annahme, dass er wirklich der Verfasser der drei uns erhaltenen Schriften ad Autolycum ist, wie Eusebius (h. e. IV, 24) behauptet. Diese Annahme hat in der That nichts wider sich, ja sie wird durch den Inhalt der drei Schriften gestützt.[1]) Das einzige Gegenargument, welches man anführen kann, dass nämlich Eusebius in der Chronik den Nachfolger des Theophilus, Maximinus, bereits zum 9. Jahr des Marcus vermerkt, während doch der Verf. der BB. ad Autolycum eine nach dem Tode des Marcus verfasste Schrift des Chryseros citirt (III, 27), ist belanglos, da die Daten des Eusebius in Bezug auf die älteren antiochenischen Bischöfe werthlos sind (s. o.). Die Bücher ad Autolycum sind nach III, 27 zweifellos unter Commodus geschrieben.[2]) Ob die übrigen Werke des Theophilus (*Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους* — *Κατὰ Μαρκίωνος* — *Κατηχητικὰ βιβλία* — [Commentare zu einer selbständig verfassten Evv.-harmonie[3]) — Commentare zu den Proverbien]) früher oder später verfasst sind, als die BB. ad Autolycum, wissen wir nicht. Auf ein früher von ihm verfasstes grösseres Werk beruft sich Theophilus mehrmals (ad Autol. II, 28. 30. 31; III, 19. vielleicht III, 3) und citirt einmal genau: *ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν*, aber Weiteres ist nicht bekannt. Die Abfassungszeit der Schriften ad Autolycum resp. der Schrift gegen Marcion liesse sich auch dann nicht genauer bestimmen als auf die Zeit des Commodus (resp. auf die ersten Jahre desselben, da bereits sein zweiter Nachfolger, Serapion, 190/1 angetreten ist), wenn die Abhängigkeit des

---

1) S. Texte u. Unters. I, 1 S. 288 ff.

2) Dass Eusebius in der KGesch. den Theophilus zeitlich ungefähr gleichsetzt mit Hegesipp, Dionysius von Cor. und Melito, ist also richtig; dass er ihn noch unter Marcus und nicht erst unter Commodus bringt, ist kaum ein Fehler zu nennen.

3) Über die Unechtheit des lateinisch unter dem Namen „Theophilus" erhaltenen Evv.-Commentars s. „Texte u. Unters." I, 4.

Irenäus von diesen Schriften ganz sicher gestellt werden könnte. Sie ist allerdings sehr wahrscheinlich.

18) Chronologie kleinasiatischer Lehrer und Schriftsteller, der montanistischen Bewegung in Phrygien und Asien, des Passastreits und des Irenäus.

Die zahlreichen und wichtigen chronologischen Daten, um die es sich hier handelt, können nur im Zusammenhang festgestellt werden. Wir beginnen mit Irenäus. Dass er sein Hauptwerk in fünf Büchern, welches uns lateinisch — nur theilweise griechisch — erhalten ist (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), in Lyon z. Z. des römischen Bischofs Eleutherus geschrieben hat, sagt er selbst (III, 3, 3: *νῦν . . . τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος*). Ergiebt sich hieraus die Zeit 173/5—188/90 [1]), so verkürzt sich dieser Zeitraum durch die Erwägung, dass die Verfolgungszeit unter Marcus hinter dem Werke liegt, dass es an einer Stelle auf Verhältnisse anspielt, die zum Hofe des christenfreundlichen Commodus trefflich passen [2]), und dass auch Eusebius die Zeit des Irenäus in der Chronik — wenn die Eintragung von ihm herrührt — unter Commodus ansetzt. [3]) Dazu kommt, dass Irenäus höchst wahrscheinlich Schriften des antiochenischen Theophilus gelesen hat. Man wird also annehmen dürfen, dass die fünf Bücher, die nicht in einem Jahre niedergeschrieben sind, in die Zeit zwischen 181—189 fallen. [4]) Auf eine frühere Schrift spielt Irenäus III, 7, 1 an. Ob die anderen Schriften, die Irenäus verfasst hat, sämmtlich später als das Hauptwerk geschrieben sind, lässt sich nicht entscheiden [5]), mit Ausnahme des

1) Dass Irenäus bereits Bischof war, als er das grosse Werk schrieb, lässt sich nicht strict beweisen; aber dass er Presbyter war, lässt sich noch weniger beweisen. Im J. 177/8 ging er als Presbyter (Euseb., h. e. V, 4, 2) mit einem Auftrag nach Rom. Von dort zurückgekehrt, wurde er an Stelle Pothin's Bischof.

2) Cf. IV, 30, 1: „Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt habent utensilia, et his qui non habent unusquisque eorum secundum suam virtutem praestat?“ Dass Irenäus annimmt, dass immer noch Martyrien vorkommen, widerstreitet dem Ansatz nicht.

3) In eines der ersten Jahre des Commodus (s. o. Buch I S. 31 ff.); in der KGeschichte ist Irenäus allerdings noch unter Marcus behandelt, aber in engem Anschluss an die Verfolgung 177/8, und sofort (V, 9) folgt die Angabe des Regierungswechsels.

4) Auf die Benutzung der Übersetzung des Theodotion durch Irenäus darf man sich für diesen Ansatz nicht berufen, s. Zahn, Realencykl. 2. Aufl. VII S. 131.

5) Wenn der Marcianus, dem Irenäus nach Euseb. V, 26 eine Schrift *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* gewidmet hat, identisch ist mit dem

Briefs an Florinus, der an denselben gerichteten Schrift *Περὶ ὀγδοάδος,* des Briefs *Περὶ σχίσματος* an Blastus und dreier Briefe an den römischen Bischof Victor.[1]) Diese fünf Schriftstücke gehören der Zeit des Victor an, sind also nicht vor 189/190 geschrieben. Damit ist aber auch erwiesen, dass der Abfall des römischen Presbyters Florinus und seine Zukehr zum Valentinianismus sich frühestens 189/90 ereignet haben kann; denn in dem Fragment des syrischen Briefes wird Victor von Irenäus aufgefordert, gegen den Florinus, der Presbyter in Rom ist, einzuschreiten und seine häretischen Bücher — Irenäus lässt aus Schonung den günstigen Fall offen, dass Victor noch keine Kenntniss von ihnen hat, obgleich sie nach Gallien gekommen sind und dort Unfug angerichtet haben — zu unterdrücken. Demgemäss ist auch der Brief des Irenäus an Florinus selbst (*περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*) und das *σπούδασμα περὶ ὀγδοάδος* aus dieser Zeit; denn sie haben die Heterodoxie des Florinus zum Ausgangspunkt.[2]) Dafür spricht auch, dass Florinus in dem grossen ketzerbestreitenden Werk niemals genannt ist.[3]) Die Schrift gegen

---

Marcianus (aber ist nicht „Marcion" die richtige LA?), der nach Mart. Polyc. 20 eben dieses Martyrium verfasst hat, so ist jene Schrift wohl älter als das Werk adv. haereses.

1) Fest steht, dass Irenäus an Victor mindestens zweimal (Photius Cod. 120 *πολλάκις*), darunter einen warnenden Brief in dem Osterstreit geschrieben hat (Euseb., h. e. V, 24). Dass aber das syrisch erhaltene Bruchstück eines Briefes an Victor aus eben diesem warnenden Schreiben stammt (Harvey T. II fragm. Syr. XXVIII), ist ganz unwahrscheinlich, da es von Florinus handelt und der Ton, in welchem Irenäus spricht, es nicht glaublich macht, dass diese wichtige Frage nebenbei in einem Excurse zum Osterschreiben sollte abgehandelt sein (s. Bd. 1 dieses Werkes S. 593 f. u. Jülicher i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1892 Col. 160). Daraus, dass Maximus Confessor von *ἡ πρὸς Βίκτωρα ἐπιστολή* spricht (Harvey II fragm. Gr. IV), folgt nicht, dass Irenäus nur einen Brief an ihn gerichtet hat.

2) Als Irenäus den Brief schrieb, war Florinus noch Presbyter in Rom, s. Euseb., h. e. V, 20, 4. Da er auch nach dem syrischen Fragment des Briefes an Victor noch Presbyter war, so gehören die beiden Schriftstücke zeitlich ganz nahe zusammen. Der Brief an Florinus geht als Warnungsbrief natürlich voran. Als er geschrieben wurde, war Florinus, wie es scheint, noch nicht völlig von der Irrlehre gewonnen. Dass er sein Presbyteramt verlor, sagt Eusebius (h. e. V, 15) ausdrücklich. Dass er den Amtsantritt des Victor, unter dem das geschehen ist, erst V, 22 erwähnt, ist ohne Belang; denn V, 14. 15 ist nur eine vorgreifende Einleitung zu den folgenden Capp.

3) Zahn kann nicht in Abrede stellen, dass Florinus in dem Brief an Victor (er nimmt nur einen an) als ein noch nicht Censurirter vorausgesetzt ist, „qui se iactavit unum esse e vobis". Dennoch sucht er (Forsch. IV S. 303 ff.) zu beweisen, dass der Abfall des Florinus schon Jahre zurück liegt, ja dass er gar nicht mehr am Leben war, als Irenäus schrieb. Die höchst gezwungene Beweisführung steht bei Zahn im Zusammenhang mit bestimmten Voraus-

den Römer Blastus gehört aber deshalb hierher, weil sie vom Osterstreit handelt. Über die Zeit des Osterstreits hinaus hören wir über Irenäus nichts mehr. Weder Tertullian noch Hippolyt noch Eusebius noch Hieronymus (im Tractat de vir. inl.) wissen von einem Martyrium etwas. Aber im Commentar zum Jesajas (l. XVII p. 761 Vall.) nennt ihn Hieronymus „episcopus Lugdunensis et martyr"[1]), und Gregor v. Tours (Hist. Franc. I, 29; Gloria mart. I, 49 f.) weiss zu erzählen, dass „carnifex eum Christo per martyrium dedicavit" (s. auch die Subscriptionen der lat. Handschriften: Irenaeus Martyr). Allein von näheren Umständen ist dem Gregor so wenig bekannt gewesen, dass es nach seiner widerspruchsvollen Schilderung so erscheint, als sei Irenäus ein Opfer der fortgesetzten Verfolgung des Marcus geworden. Das Martyrium ist also höchst fragwürdig.[2])

Was den grossen Osterstreit zwischen Rom und Asien betrifft, an dem Irenäus theilgenommen und der so viele Briefe (s. Euseb., h. e. V, 23 ff.) hervorgerufen hat, so versetzt ihn Eusebius noch in die Zeit des Commodus. Commodus († 31. Dec. 192) und der rö-

setzungen über die Zeit und das Lebensalter des Florinus und Irenäus und wäre gewiss nicht unternommen worden, wenn es nicht gegolten hätte, diese gegen den Sturz zu schützen, den das syrische Fragment ihnen bereitet. Dass Zahn an der Annahme, Florinus sei nicht mehr am Leben, die er zuerst Real-Encyklop. S. 133 ausgesprochen hat, auch noch in den „Forschungen" festhält und zur Stütze derselben behauptet, es handle sich in dem syrischen Fragment gar nicht um die Person, sondern nur um die Schriften des Florinus, ist um so auffallender, als er jetzt mit Martin (Anal. Sacra bei Pitra IV p. 300) selbst übersetzt: „Scheltet (resp. „straft" = ἐπιτιμᾶν) aber den, der dieses geschrieben hat, welcher dadurch nicht allein denjenigen, die nahe sind (scil. Euch Römern), Schaden bringt, indem er ihren Geist zur Lästerung gegen Gott zurichtet, sondern auch denen bei uns (scil. in Gallien) Schaden bringt usw.". Über dieses „ἐπιτιμᾶτε" — die Stelle ist schwerlich von Judas 8—10 unabhängig — gleitet Zahn in der Auslegung hinweg. Es macht es doch deutlich genug, dass nicht nur die Bücher des Florinus entfernt werden sollen, sondern er selbst bestraft werden soll, also noch am Leben ist. Zahn kann das deshalb nicht gelten lassen, weil nach seiner Annahme (s. u.) Florinus bereits i. J. 129 am Hofe Hadrian's in Asien eine glänzende Rolle gespielt hat. Er wäre also i. J. 190 c. 90 Jahre alt gewesen und hätte sich erst kurz vor seinem 90. Jahr der Häresie zugewandt. Das will Zahn selbst nicht glauben. Aber glaublicher wird die Sache nicht, auch wenn man die Zahn'sche unmögliche Interpretation des syrischen Fragments annimmt und den Abfall Florin's mit Zahn um 10 Jahre früher setzt. C. 80 Jahre alt, soll Florinus die Kirche verlassen haben!

1) Schwerlich auf Grund von Euseb., h. e. V, 4, 2.

2) Noch weniger ist darauf zu geben, dass nach einem syrischen Fragment (Harvey II p. 454) die Häretiker ihn erschlagen haben. Schwerlich freilich liegt hier nur ein Schreibfehler vor („welcher die Häretiker schlug"). Dass ihn die Gallier erschlagen haben, sagt ein anderer Syrer (Mösinger, Mon. Syr. II, 8).

mische Bischof Victor haben aber nur 3—4 JJ. gleichzeitig regiert. Dass in diese Zeit der Osterstreit wirklich fällt, geht auch daraus hervor, dass bei seinem Beginn noch der antiochenische Bischof Maximinus (s. o. S. 211) theilgenommen hat. Dieser ist aber höchst wahrscheinlich im Jahre März 190—März 191 gestorben. Das Ergebniss, dass Victor sehr bald nach seinem Regierungsantritt den Osterstreit wieder hat aufleben lassen, bestätigt sich also. Demnach gehören jene zahlreichen Briefe, die Eusebius erwähnt, in d. J. 190 resp. in die ihm nächstliegende Zeit. Unter diesen Schreiben befindet sich ein solches des Bischofs Polykrates von Ephesus (s. V, 24 u. schon III, 31). In ihm sagt dieser Bischof beiläufig (V, 24, 7): *ἐγὼ ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ*. Diese Worte so zu pressen, dass man supponirt, Polykrates rechne vom Jahr seiner Taufe an, und dann weiter annimmt, er sei nicht als Kind, sondern als Erwachsener getauft worden, ist unstatthaft. Nicht nur dann ist das „*ἐν κυρίῳ*“ gedeckt, wenn er in einer christlichen Familie geboren war [1]), sondern bereits dann, wenn man annimmt, das *ἐν κυρίῳ* beziehe sich auf die Kraft des Herrn, die sein Leben so weit geleitet hat. Also ist es das Nächstliegende, dass Polykrates hier sein Lebensalter gemeint hat: er ist mithin im J. 125 oder um dieses Jahr geboren. Merkwürdig ist dann aber, dass er sich nicht, wie Irenäus so oft, auf die Schüler der Herrnschüler beruft, sondern nur auf sein Zusammentreffen mit „*τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς*“ (l. c.). Indessen, wir wissen nicht, wo Polykrates seine Jugend verlebt hat. Der Bischof von Ephesus braucht nicht nothwendig in Ephesus (oder Umgegend) geboren zu sein.

Als Irenäus i. J. 177/8 nach Rom ging, um Briefe der lugdunensischen Märtyrer dorthin zu bringen, gaben ihm (*πρεσβυτέρῳ ἤδη τότ᾽ ὄντι τῆς ἐν Λουγδούνῳ παροικίας*) eben diese folgendes Empfehlungsschreiben an Eleutherus mit (Euseb., h. e. V, 4): ... *Ταῦτά σοι τὰ γράμματα προετρεψάμεθα τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωνὸν* [2]) *Εἰρηναῖον διακομίσαι, καὶ παρακαλοῦμεν ἔχειν σε αὐτὸν ἐν παραθέσει, ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ. εἰ γὰρ ᾔδειμεν τόπον τινὶ δικαιοσύνην περιποιεῖσθαι, ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας, ὅπερ ἐστὶν ἐπ᾽ αὐτῷ, ἐν πρώτοις ἂν παρεθέμεθα.* Diese Empfehlung ist auf alle Fälle etwas wunderbar und spricht nicht für die Demuth der Confessoren. Sie ist aber geradezu unverständlich, wenn Irenäus damals bereits ein Greis von 63 Jahren gewesen

1) Das ist nach seinem Zeugniss: *ἑπτὰ μὲν ἦσαν συγγενεῖς μου ἐπίσκοποι* (§ 6), nicht unwahrscheinlich.

2) S. Joh. Apoc. 1, 9. Ist der Ausdruck hier nur Reminiscenz, oder war Irenäus auch Confessor? Im letzteren Falle würde man einen deutlicheren Ausdruck und stärkere Betonung erwarten.

wäre [1]) und sich bereits durch eine langjährige Schriftstellerei in der Kirche bekannt gemacht hätte. Man geht schon sehr weit, wenn man ihn damals einen Mann von 45—50 JJ. sein lässt, d. h. die Stelle macht es ganz unwahrscheinlich, dass er vor c. 128 geboren ist. Bemerkenswerth ist ferner, dass Irenäus dem Eleutherus nicht als ein Bekannter in Erinnerung gebracht, sondern als ein Unbekannter empfohlen wird.[2]) Hieraus ergiebt sich, dass persönliche Beziehungen des Irenäus zur römischen Gemeinde bisher entweder ganz gefehlt haben oder sehr unbedeutende gewesen sein müssen. Jedenfalls ist eine Lehrthätigkeit des Irenäus in Rom vollständig ausgeschlossen.

Nach dem Briefe des Irenäus an Florinus (Euseb., h. e. V, 20, 5) ist Irenäus in seiner Jugend „*ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ*“ gewesen (*εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ*). Dass die Provinz Asien seine Heimath war, ist daher wahrscheinlich und wird durch sein grosses Werk — wenn auch nicht direct — bestätigt (die zu ihm gelangte christliche Überlieferung ist asiatisch). Ein Armenier des 7. Jahrhunderts, Sebeos, will wissen, dass Irenäus sich auch einmal in Laodicea aufgehalten habe.[3]) Ist damit das phrygische Laodicea gemeint, so ist die Nachricht nicht unglaubwürdig. Der Versuch von Harvey, Irenäus als einen geborenen Syrer zu erweisen[4]), hat keine Anerkennung gefunden. Er stützt sich auf Beobachtungen, den Bibeltext des Irenäus betreffend, die wir anders zu erklären gelernt haben, seitdem die grosse Verwandtschaft der Italatexte und der alten abendländischen griechischen Texte mit dem Syrer überhaupt constatirt worden ist.[5])

Zur näheren Bestimmung der Geburtszeit des Irenäus steht uns ausser der oben berührten Stelle noch folgendes Material zu Gebot: 1) die Combination der Thatsache, dass Florinus als römischer Presbyter um das Jahr 190 zum Valentinianismus abgefallen ist, mit der anderen Thatsache, dass ihn Irenäus in seiner Jugend in Asien gesehen hat, 2) die Thatsache, dass Irenäus in seiner

1) So Zahn — gezwungen; denn seine Chronologie des Lebens des Irenäus nöthigte ihn zu dieser wunderlichen Annahme.

2) Obgleich Eleutherus nach dem Zeugniss des Hegesipp (Euseb., h. e. IV, 22) bereits unter Anicet Diakon gewesen ist.

3) S. Patr. App. Opp. ed. Gebhardt I, 2 (2. Aufl.) S. 101.

4) S. die Introductio zu seiner Irenäus-Ausgabe.

5) Die Kenntniss einiger hebräischer (aramäischer) Worte fällt nicht ins Gewicht; denn ihre Deutungen sind dem Irenäus wohl schon überliefert gewesen. — Dass Irenäus geborener Asiat war, ist, wie bemerkt, zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher zu erweisen. Er kann Phrygier gewesen sein, ja er kann auch aus Syrien stammen (freilich spricht nichts für diese Annahme); sein Aufenthalt in Asien (Smyrna) kann kurz gewesen sein.

Jugend den Polykarp noch gesehen hat, 3) die Stelle haer. V, 30, 3, 4) die Überlieferung, Irenäus habe in Rom gelehrt, als Polykarp in Smyrna den Märtyrertod starb. Weiteres Material ist mir nicht bekannt.

Ad 1) Will man nicht ganz abenteuerlichen und unwahrscheinlichen Vorstellungen folgen, so wird man zugestehen müssen, dass Florinus — nirgendwo im Brief (Euseb. V, 20) und in dem Brief an Victor über Florin bemerkt Irenäus, Florinus sei sehr alt gewesen — nicht mit 80 Jahren, sondern höchstens mit 60—70 Jahren zur Häresie abgefallen ist. Er kann natürlich sehr wohl auch erst 40—50 gewesen sein, 60—70 JJ. ist gewiss schon eine recht precäre Annahme; allein es kommt hier darauf an, die äusserste Grenze nach unten anzugeben. Florinus ist daher frühestens c. 120 geboren (natürlich ist es wahrscheinlich, dass sein Geburtstag früher fällt). Nun schreibt Irenäus aber an ihn (Euseb. V, 20, 5): *εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ᾽ αὐτῷ.* Auch Zahn nimmt an, dass aus der Stelle — die Einzelerklärung lasse ich hier noch bei Seite — folgt, dass Irenäus mehrere Jahre jünger als Florin gewesen ist, und ebenso stimme ich Zahn darin bei, dass die Art, wie Irenäus gleich darauf von seinem Verhältniss zu Polykarp spricht (welches in dieselbe Zeit fällt, wie die Begegnung mit Florinus), offenbar macht, dass er damals wirklich noch ein Knabe gewesen ist. Ein Unterschied von mindestens 10—15 Jahren — wahrscheinlich mehr — muss also angenommen werden zwischen dem Florinus, der bereits *λαμπρῶς πράσσων ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* war, und dem Irenäus, der ein Knabe von etwa 12—15 JJ. war. Ist nun Florinus nicht vor 120 geboren, so folgt, dass des Irenäus Geburtsjahr nicht vor 130—5 fallen kann[1]; nichts hindert aber, dieses Jahr weiter herabzusetzen.

Ad 2) Zweimal kommt Irenäus auf sein persönliches Verhältniss zu Polykarp zu sprechen.[2] Wie wir noch sehen werden, kann Polykarp nur entweder am 23. Febr. 155 oder am 23. Febr. 166 gestorben sein — ich lasse diese beiden Daten hier noch offen. Adv. haer. III, 3, 4 schreibt Irenäus: *Πολύκαρπος ... ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου.* In dem Brief an Florin sagt er, unmittelbar nach den oben

---

1) Dieser Termin trifft also ungefähr zusammen mit dem Jahr, das wir als äusserste Grenze nach oben aus Euseb. V, 4 gefolgert haben (s. S. 324).

2) In dem Brief an Victor (Euseb., h. e. V, 24) erwähnt er es **nicht**.

abgedruckten Worten *εἶδον γὰρ* bis *εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ*[1]): *Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γινομένων· αἱ γαρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ, ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδους καὶ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν καὶ τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων κὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει, καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας, ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς. ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμοὶ γεγονὸς σπουδαίως ἤκουον, ὑπομνηματιζόμενος αὐτὰ οὐκ ἐν χάρτῃ ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ καὶ ἀεὶ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γνησίως αὐτὰ ἀναμαρυκῶμαι, καὶ δύναμαι διαμαρτύρασθαι ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, ὅτι εἴ τι τοιοῦτον ἀκηκόει ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος, ἀνακράξας ἂν καὶ ἐμφράξας τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ (κατὰ* cett.) *τὸ σύνηθες αὐτῷ εἰπών· „Ὦ καλὲ θεὲ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι“, πεφεύγει ἂν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ καθεζόμενος ἢ ἑστὼς τῶν τοιούτων ἀκηκόει λόγων. καὶ ἐκ τῶν ἐπιστολῶν δὲ αὐτοῦ ὧν ἐπέστειλεν ἤτοι ταῖς γειτνιώσαις ἐκκλησίαις ἐπιστηρίζων αὐτὰς ἢ τῶν ἀδελφῶν τισι νουθετῶν αὐτοὺς καὶ προτρεπόμενος δύναται φανερωθῆναι.*

Irenäus sagt in dem Briefe an Florinus nicht, dass er Schüler des Polykarp gewesen sei, sondern dass er sich aus seiner Jugendzeit sehr lebhaft und sicher des Polykarp erinnere: nicht einmal, sondern mehrere Male (beachte die Imperfecta) hat er ihn gesehen, predigen hören (*διαλέξεις πρὸς τὸ πλῆθος*) und seine Erzählungen über Johannes und die übrigen Apostel vernommen. Alles Einzelne ist ihm dabei im Gedächtniss geblieben — auch das, was Polykarp von dem Zeugniss der Apostel, mit denen er Umgang gehabt, über Jesus Christus mitzutheilen pflegte, sowie die scharfe Ablehnung jeder Auseinandersetzung mit Häretikern. So

---

1) Folgendes geht voran, und mehr hat uns Eusebius, abgesehen von dem im Text abgedruckten Stück, nicht erhalten: *Ταῦτα τὰ δόγματα, Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστιν ὑγιοῦς γνώμης, ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέβειαν περιβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς· ταῦτα τὰ δόγματα οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε· ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι. εἶδον γάρ σε κτλ.*

gewiss es ist, dass Irenäus schon Christ war[1]), als er, ein aufmerksamer Knabe, den Predigten des Polykarp lauschte, so gewiss ist es auch, dass er hier lediglich von seiner Jugendzeit — das Wort im strengen Sinne, etwa bis z. 15. Jahre — spricht. Nur dann hat die ganze Einleitung (dass die Eindrücke der Kinderzeit fest haften) einen Sinn, und die eigenthümliche Anknüpfung des ganzen Berichts durch *γάρ* (*μᾶλλον γὰρ τὰ τότε κτλ.*) an das Vorhergehende ist nur unter der Voraussetzung verständlich, dass Irenäus annimmt, Florinus werde sich wundern, dass er sich überhaupt noch eines Ereignisses (*εἶδον γάρ σε κτλ.*) erinnere, das so weit zurück liegt und zu dessen Zeit er, Irenäus, noch so jung war.[2])

Hat Irenäus nach diesem Briefe den Polykarp lediglich als Knabe gesehen — dass Polykarp ihn gesehen, ihn angeredet oder gar belehrt habe, sagt Irenäus nicht —, so wäre es zur Noth noch möglich, dass er ihn später nach 10 oder 20 Jahren noch einmal gesehen habe und förmlich sein Schüler in längerem Zusammenleben geworden sei. Es wäre möglich, aber es ist ganz unwahrscheinlich; denn die Autorität Polykarp's will Irenäus hier gegen Florinus ins Feld führen. Wäre er nun später noch einmal als Mann Polykarp's Schüler geworden, so hätte er doch nicht nöthig gehabt, lediglich von seinen Kindererinnerungen zu zehren und nur diese geltend zu machen. Er hätte vielmehr sagen müssen: „das und das hat mir Polykarp gesagt" „so bin ich von ihm unterrichtet worden". So hat er aber nicht gesprochen. Indessen auch die geringste Möglichkeit, dass Irenäus als Mann Schüler des Polykarp gewesen ist, wird durch die Art ausgeschlossen, wie er in seinem grossen Werke von ihm spricht. Abgesehen von der beiläufigen Erwähnung in V, 33, 4 (Papias sei ein *ἑταῖρος Πολυκάρπου* gewesen), nennt er ihn nur an der einzigen Stelle, die wir oben ausgeschrieben haben (III, 3, 4), und hier bemerkt er über sein persönliches Verhältniss zu ihm lediglich: „*ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωρά-*

1) Ob getauft oder nicht, ist gleichgiltig.

2) Bei den Ausdrücken *παῖς ἔτι ὤν* und *αἱ ἐκ παίδων μαθήσεις* sich der künstlichen Classification von fünf Menschenaltern zu erinnern, die Irenäus an einem ganz anderen Ort (adv. haer. II, 22), zu einer anderen Zeit und zu einem bestimmten Zweck vorgenommen hat, und deshalb die einfachste Interpretation zu verlassen, ist eine Ausflucht. Richtig macht auch Abbott (Classical Rev. June 1895 p. 254 n. 2) darauf aufmerksam, dass der Ausdruck *διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμοὶ γεγονὸς σπουδαίως ἤκουον* „seems intended to mean that a boy so young (but for God's special ‚mercy') could hardly be expected to take in the discourses". Natürlich darf man aus den Worten, Polykarp habe alles „*σύμφωνα ταῖς γραφαῖς*" erzählt, nicht folgern, Irenäus habe damals prüfend die Predigten des Polykarp beurtheilt, vielmehr sind die Worte von dem jetzigen Standpunkt des Irenäus aus zu verstehen.

καμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ."[1]) Man braucht sich nicht den Kopf darüber zu zerbrechen, was „*πρώτη ἡλικία*" heissen kann, um schliesslich herauszuklügeln, Irenäus könne damals 30—40 JJ. alt gewesen sein: hat er (s. den Florinbrief) dem Polykarp schon als Knabe hingebend gelauscht (*ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ τὸ ἐπ' ἐμοὶ* [in meiner Gegenwart] *γεγονὸς σπουδαίως ἤκουον ὑπομνηματιζόμενος αὐτὰ οὐκ ἐν χάρτῃ ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ*) und weiss er doch in dem grossen Werk nicht mehr zu sagen als: *ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ* — ohne sich je sachlich auf ihn zu berufen und seine Autorität auf Grund des eigenen Gedächtnisses in einzelnen Fällen anzuführen[2]) —, so folgt als sicheres Ergebniss, dass Irenäus den Polykarp überhaupt nur als heranreifender Knabe gesehen und predigen gehört hat, niemals aber sein Schüler gewesen ist, auch keinen Umgang mit ihm gehabt hat. Der terminus ad quem für das Geburtsjahr des Irenäus ist, wenn Polykarp i. J. 155 gestorben ist, das Jahr c. 142 (wenn i. J. 166, das Jahr c. 153); aber auch der terminus a quo kann nach dem Ausgeführten nicht weit von diesem Jahre entfernt sein; denn wenn er selbst Asiat war und als Knabe von c. 12—15 Jahren mit der Hingebung, die er dem Florin schildert, dem Polykarp gelauscht hat — wie sollte er nicht als Jüngling und Mann ihm näher getreten sein, wenn Polykarp noch am Leben war? Dieser Erwägung gegenüber kann man sich nur auf den alles durchkreuzenden „Zufall" berufen: der heranwachsende Knabe, der einst Gelegenheit hatte, öfters den Polykarp zu hören, ist plötzlich in eine andere Gegend Asiens auf viele Jahre verschlagen worden, oder er hat ihn überhaupt nur bei einem mehrwöchentlichen Besuche in Smyrna gehört.[3]) Die

---

1) In dem gleich folgenden Abschnitt spricht er von dem Inhalt der Lehre des Polykarp und lässt ihn bezeugt sein von „allen asiatischen Kirchen und von den Nachfolgern Polykarps (auf dem Bischofssitz in Smyrna)".

2) Für eine Geschichte von Johannes, die Polykarp überliefert hat, beruft er sich auf solche, die sie aus Polykarps Munde gehört haben. Nicht er selbst ist der Ohrenzeuge.

3) Abbott (l. c. p. 254 n. 3) schreibt: „We do not know the birth-place of Irenaeus. It is quite possible that his stay at Smyrna may have been brief. It is generally assumed (without authority stated) that he was born in Asia minor; but Eusebius contains no proof of this. Possibly he was born in Syria and stayed at Smyrna for a time while his father was moving to Gaul". Hier scheinen mir die indirecten Zeugnisse für Asien als das Heimathland des Irenäus doch unterschätzt. Eine Stelle wie die (III, 3, 4): *μαρτυροῦσιν τούτοις αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι καὶ οἱ μέχρι νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον*, beweist doch, dass Irenäus, wenn er nicht geflunkert hat, in Asien (und speciell in Smyrna) sehr bekannt gewesen ist. Wo aber sind syrische Er-

Jahre 130—135 hatten wir bereits oben als äussersten uns nicht eben wahrscheinlichen terminus a quo für das Geburtsjahr des Irenäus gefunden; das Jahr c. 142 hat sich uns — wenn Polykarp 155 gestorben ist; im andern Fall rücken die Daten um 11 JJ. abwärts — als äussersten terminus ad quem ergeben. Rechnet man nicht auf einen „Zufall", so hat man anzunehmen, dass Irenäus kurz vor 142 geboren ist; bringt man den „Zufall" in Anschlag [1]), so muss man die Jahre zwischen c. 135—142 offen lassen, das J. 130 wäre die äusserste Grenze.[2])

---

innerungen bei ihm zu finden (vgl. wie Justin seine samaritanische Herkunft bemerkt)?

1) Ein solcher „Zufall" ist freilich sehr unwahrscheinlich; denn Irenäus führt es III, 3, 4 als eine auffallende Thatsache ein, dass er den Polykarp überhaupt noch gesehen hat; er begründet sie damit, dass Polykarp so alt geworden sei: *ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε.* Wenn man einer solchen Stelle gegenüber die Möglichkeit überhaupt noch offen lässt, Polykarp habe, nachdem ihn Irenäus als Knabe gesehen, noch 10—15 Jahre munter weiter gelebt, obgleich Irenäus bereits jenes Zusammentreffen als etwas Überraschendes hinstellt und durch das hohe Alter Polykarp's begründet, so handelt man als Chronologe sehr grossmüthig.

2) Chronologisch hat man die Worte (Euseb., h. e. V, 20, 5): *εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ*, noch weiter verwerthet, indem man behauptete, „*ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ*" setze nothwendig die Anwesenheit des Kaisers voraus. Sicher ist es mir nicht, vgl. die merkwürdige Parallele bei Epiphan. h. 64, 3, der von Ambrosius, dem Freunde des Origenes, sagt: *Ἀμβρόσιός τις τῶν διαφανῶν ἐν αὐλαῖς βασιλικαῖς.* Zahn behauptet nun nach dem Vorgang von Dodwell und Grabe, hier könne nur der jetzt für d. J. 129 sichergestellte Besuch Hadrian's in Asien gemeint sein, und er stützt seine ganze Chronologie des Irenäus hierauf; denn von hier gewinnt er als Geburtsjahr des Irenäus das Jahr c. 115, usw. Allein wir sahen oben schon, dass diese Chronologie unmöglich ist; denn Florin müsste dann c. 85—90 Jahre alt zum Valentinianismus abgefallen sein! Dass ein römischer Kaiser zwischen 129 und 153 in Asien gewesen ist, ist nicht bekannt. Dagegen ist es nicht unwahrscheinlich (gesichert ist die Sache nicht, s. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I S. 631 f., Lightfoot, Ignatius and Polyc. I² p. 662 ff., Zahn, Forsch. IV S. 277 nach Borghesi, Oeuvr. V p. 374 ff.), dass Antoninus Pius zwischen Anfang 154 (i. J. 153 war er noch in Rom) und Nov. 157 eine Reise in den Orient gemacht hat, resp. in Antiochien war, und Malalas berichtet, dass er vorher auch in Alexandrien gewesen ist (Malalas p. 280 Bonn. edit.: *ἐπεστράτευσε δὲ κατὰ Αἰγυπτίων ... ἐλθὼν δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ ..*). Da Malalas fortfährt: *ἔκτισε δὲ καὶ ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης λουτρόν, καὶ ἐν Νικομηδείᾳ τῆς Βιθυνίας, καὶ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας· ἅπερ δημόσια λουτρὰ εἰς τὸ ἴδιον ἐπεκάλεσεν ὄνομα. καὶ ἀνελθὼν ἐπὶ Ῥώμην ἔκτισεν ἐν τῇ Ῥώμῃ κτλ.*, so ist wahrscheinlich, dass Pius auf dem Rückweg auch in Asien gewesen ist. Ist nun Polykarp im Febr. 155 gestorben, so folgt, dass der Besuch des Pius in Asien in d. J. 154 fällt. Nach Lightfoot I p. 449 und Zahn, l. c. S. 277 soll dieser Zeitpunkt für die Begegnung des Irenäus mit Florinus ein zu später sein. Allein nach

Ad 3) Diejenigen, welche das Geburtsjahr des Irenäus bis 125, ja 115 (Zahn) hinaufrücken, berufen sich in erster Linie auf die Stelle adv. haer. V, 30, 3, wo Irenäus sagt, die Johannes-Apokalypse sei „*οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου*“ „*σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*“ geschaut worden. Es ist mir unverständlich, wie man diese Stelle zur Bestimmung des Geburtsjahres des Irenäus überhaupt heranziehen konnte — ein Zeichen, wie schwach es mit den Gründen für die Geburt des Irenäus z. Z. Trajan's bestellt sein muss. Der Passus lautet im Zusammenhang: *Ἡμεῖς οὖν οὐκ ἀποκινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς* (es handelt sich um die Deutung der Zahl 666)· *εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* („sub nostro saeculo“ Vet. Lat.) *πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς*. Welchen Zeitraum der Ausdruck „*σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*“ decken soll, hat Irenäus zum Glück selbst gesagt, so dass Untersuchungen über den Umfang des Begriffs *γενεά* hier anzustellen unstatthaft ist. Er sagt, zwischen der Abfassungszeit der Apokalypse, die gegen d. J. 96 fällt, und der Gegenwart, in der er schreibt (der Ausdruck *οὐδὲ πρὸ πολλοῦ χρόνου* kann nur vom gegenwärtigen Moment ab gerechnet sein), liegt „fast nur eine *γενεά*“. Da er sein 5. Buch um 185 geschrieben hat, so versteht er unter *γενεά* hier klärlich einen Zeitraum, den ein Menschenleben gerade noch zu umspannen vermag, und mindestens wesentlich richtig hat ihn auch der Vetus Latinus verstanden.[1])

dem, was wir oben festgestellt haben, ist er es nicht, vielmehr trifft er überraschend gut mit dem oben gegebenen Nachweis zusammen. Ist Irenäus kurz vor d. J. 142 geboren und hat er, wie gewiss, *παῖς ἔτι ὢν* den Florinus bei Polykarp *ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* gesehen, so ist das J. 154 nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sehr wahrscheinlich, ja fast geboten. Die beiden Berechnungen stützen einander aufs beste! Die Irenäus-Chronologie Zahn's ist also um c. 25 JJ. herunter zu setzen (doch gilt die neue Stütze für diese Ansicht nur, wenn man annimmt, der Kaiser müsse damals in Smyrna anwesend gewesen sein). Übrigens ist der ganze Satz nicht recht durchsichtig: das *λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* ist (1) an und für sich nicht deutlich — auf ein Amt kann es nicht bezogen werden; aber ist *ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* nur zufällige Localität? und heisst *λαμπρῶς πράσσοντα* noch mehr als „in vorzüglichen äusseren Verhältnissen sein“? — und (2) durch seine Stellung zwischen den beiden Bestimmungen *παρὰ Πολυκάρπῳ* und *πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ* wird der Ausdruck enge mit dem Verhältniss Florin's zu Polykarp verbunden, während doch eine innere Verbindung schwerlich existiren konnte. (Eine Lösung dieser Schwierigkeit sehe ich nicht).

1) Irenäus hat unter *γενεά* nicht genau einen Zeitraum von 100 JJ. verstanden; denn erstlich ist es m. W. nicht zu belegen, dass *γενεά* wie saeculum

Dass Irenäus trotz eines so langen Zeitraumes „*οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου*“ sagt, ist seine Sache und kann an dem Thatbestande nichts ändern. Dass er aber an sein eigenes Geburtsjahr denkt und die *γενεά* nach diesem bestimmt, wird von Zahn in den Text einfach eingetragen: nicht sein Geburtsjahr ist der terminus ad quem, sondern der *νῦν καιρός*, und *ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* kann daher unmöglich heissen „in meinem Geburtszeitalter“, sondern „in unserem Zeitalter“. Nur die Frage lässt sich aufwerfen, ob Irenäus nicht unwillkürlich den Ausdruck deshalb gefärbt hat, weil er selbst schon ein so alter Mann war. Allein die Frage scheint mir eine recht müssige; denn will man wirklich aus diesem Texte entscheiden, ob Irenäus damals c. 48—52 oder c. 72 Jahre alt gewesen ist? [1])

Ad 4) Das Moskauer Ms. des Martyrium Polykarp's hat bekanntlich den „Anhang“ in einer besonderen erweiterten Form. Der Anhang selbst stammt von Pionius; die Recension im Moskauer Ms. ist noch jünger (s. Lightfoot II, 2 p. 985). Die Bezeichnung des Irenäus als *μαθητὴς τοῦ Πολυκάρπου, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ*, ist natürlich nicht zu pressen und nicht als bessere Kunde über das Verhältniss des Irenäus zu Polykarp zu verwerthen. Das Moskauer Ms. weiss aber noch mehr zu sagen, indem es 1) die Worte hinzufügt: *οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐδίδαξεν*, 2) fortfährt: *οὗ καὶ πολλὰ αὐτοῦ συγγράμματα*

(Varro) gebraucht worden ist, zweitens hätte er dann nicht schreiben können *σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*, sondern hätte schreiben müssen *ἐν τῇ ἡμετέρᾳ γενεᾷ*. Der Lateiner, der „saeculum“ eingesetzt hat, hat den Irenäus treu wiedergegeben, wenn er bei „saeculum“ nicht gerade an 100 JJ. gedacht hat. Hatte er aber einen abgegrenzten Zeitraum von 100 JJ. im Auge, so durfte er nicht „pene sub nostro saeculo“ schreiben.

1) Zahn schreibt (REncyklop. S. 135): „Über die Zeit seiner Geburt giebt Irenäus selbst keine bestimmte, aber doch eine sehr beachtenswerthe Andeutung (folgt die Stelle V, 30, 3). Bei einem Manne von so nüchterner Schreibweise wie Irenäus .... kann jenes *σχεδόν* unmöglich ein halbes Jahrhundert decken sollen, wie es der Fall wäre, wenn seine Geburt mit Recht von Massuet um 140 und von Ziegler um 147 angesetzt wäre. ... Diese Chronologie bedarf also eine Hinaufrückung um ein ganzes Menschenalter.“ Das *πρῶτον ψεῦδος* ist hier, dass Zahn annimmt, Irenäus rechne hier von seinem Geburtsjahr aus, obgleich davon nichts im Texte steht, das *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου* vielmehr deutlich zeigt, dass er von dem Moment an rechnet, in welchem er schreibt. — Ist es übrigens nicht wahrscheinlich, dass Irenäus seine genaue Kunde über die Ursprungszeit der Apokalypse aus derselben Quelle hat, der er überhaupt in diesem letzten Abschnitt seines grossen Werkes so stark verpflichtet ist — aus den Büchern des Papias? Selbständige Kunde über die ältere asiatische Kirchengeschichte hat er nicht besessen (s. u.).

κάλλιστα καὶ ὀρθότατα φέρεται· ἐν οἷς μέμνηται Πολυκάρπου, ὅτι παρ' αὐτοῦ ἔμαθεν, und 3) — nach Mittheilung der Geschichte von der Begegnung Polykarp's mit Marcion — fortfährt: *καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ᾗ ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος, ἤκουσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς σάλπιγγος λεγούσης· Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν*. Der 2. Zusatz ist belanglos; denn was in ihm steht, konnte aus den auch uns bekannten Schriften des Irenäus abstrahirt werden, wenn auch das *ἔμαθεν* nicht genau ist (s. o.). Was aber den 1. und 3. betrifft, so ist die Nachricht, dass Irenäus z. Z. des Todes des Polykarp in Rom „Vielen ein Lehrer gewesen ist", unglaubwürdig; denn 1) ist keine Quelle angegeben, 2) streitet die Notiz mit der Thatsache, dass Irenäus, als er 177/8 von Lyon nach Rom geschickt wurde, als ein Unbekannter empfohlen worden ist (s. o. S. 323 f.), 3) scheint sie der Stelle Iren. III, 3, 4 nachgebildet zu sein, wo es vielmehr vom Aufenthalt des Polykarp in Rom heisst: *πολλοὺς ἀπὸ τῶν αἱρετικῶν ἐπέστρεψεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν*. Soll Polykarp i. J. 154 und Irenäus i. J. 155 Viele in Rom belehrt haben? Anders steht es mit der Frage, ob Irenäus in dem Jahr und an dem Tage, an welchem Polykarp das Martyrium erlitt, in Rom gewesen ist. Das ist möglich; er könnte als Knabe oder heranwachsender Jüngling dort gewesen und doch der Gemeinde ein Unbekannter geblieben sein (zumal wenn er ihr erst nach 23 Jahren wieder vorgestellt wurde).[1]) Auch beruft sich der Anonymus hier auf die „*συγγράμματα*" des Irenäus selbst. Allein es fehlt doch viel, dass wir die Geschichte, die aus den *συγγράμματα* geschöpft sein soll, gläubig aufnehmen dürften; denn 1) wir wissen nicht, wer der Unbekannte ist, der uns hier belehrt, 2) er sagt uns nicht, in welcher Schrift des Irenäus er die Notiz gelesen hat, 3) die Angabe setzt voraus, dass das Verhältniss von Polykarp und Irenäus ein besonders enges gewesen ist; das widerstreitet aber dem Zeugniss des Irenäus selbst, der nur sagt, er habe den Polykarp als Knabe gesehen, 4) die Geschichte ist an sich nicht glaubwürdig, und wenn auch Irenäus selbst einmal etwas erfunden haben kann, so haben wir kein Recht, ihm ohne Noth eine Lüge aufzubürden. Das Geschichtchen sieht ganz so aus, als könne es in einem „argumentum" zu irenäischen Schriften gestanden haben. So würde es sich auch erklären, dass der Unbekannte von *συγγράμματα* des Irenäus als seiner Quelle gesprochen hat.

1) Daraus, dass Irenäus in dem Brief an Victor über die Osterfrage von den römischen Bischöfen nur Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius und Anicetus (nicht aber Soter und Eleutherus) erwähnt, lässt sich für unsere Frage nichts schliessen.

Er sagt nicht mit dürren Worten, dass Irenäus die Geschichte erzählt hat, sondern er leitet sie mit der Bemerkung ein: *φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν*. Doch mag es dahingestellt bleiben, ob etwas hierauf zu geben ist.[1]) Müssen wir das Geschichtchen zurückweisen, so bleibt noch immer die Frage, ob wir glauben dürfen, dass Irenäus z. Z. des Martyrium des Polykarp in Rom gewesen ist. In dem Moskauer Anhang ist dies doppelt bezeugt. Irenäus mit Rom zusammenzubringen, war durch die grosse Tradition nicht nahe gelegt. Man hat daher kein Recht, die Angabe unbedingt zu verwerfen, freilich auch kein Recht, ihr bestimmt zu trauen; denn sie tritt spät auf und ist in beiden Fällen, in denen sie auftritt, mit Unglaubwürdigem verknüpft. War Irenäus damals in Rom, so spricht nichts dagegen, dass er als heranwachsender Jüngling bei seiner Übersiedelung nach Gallien dorthin gekommen ist; jedenfalls war der Aufenthalt nicht so beschaffen, dass i. J. 177/8 an ihn erinnert werden musste oder konnte. Für die Chronologie ist aber, wie man sich auch zu diesem Aufenthalt stellen mag, hier so wenig zu lernen, wie aus der sub 3) besprochenen Stelle. Somit bleibt es dabei, dass — den Tod Polykarp's i. J. 155 vorausgesetzt — Irenäus wahrscheinlich kurz vor d. J. 142 oder event. zwischen c. 135 und 142 geboren ist; die äusserste, aber ganz unwahrscheinliche Grenze ist 130.[2])

---

1) Ein Prolog zu dem grossen Werk des Irenäus findet sich in lateinischen Handschriften (von Florus Diaconus c. 850). Der Verf. desselben hat aber keine Nachrichten besessen. Den Irenäus nennt er „instructus a Polycarpo".

2) Eine Controle, event. eine Correctur dieser chronologischen Bestimmung kann in dem Verhältniss des Irenäus zu den alten Presbytern, auf die er sich öfters bezieht, gegeben sein. Es fragt sich, ob man über ihre Zeit etwas feststellen vermag. Allem zuvor muss man Beschwerde führen über die dunkle Weise, in der sich Irenäus über die Gruppe der alten Presbyter, die ihm eine so wichtige Instanz ist, ausgesprochen hat. Weder ihre Namen (ausser Polykarp und Papias, je einmal citirt) werden genannt, noch wird der Ort angegeben, wo sie gewirkt haben — dass es Asien ist, kann man eben noch feststellen; aber Asien ist gross, und neben Asien ist vielleicht auch Gallien nicht ausgeschlossen —, noch wird die Zahl genauer bestimmt, noch kann man, wenn er einen Einzelnen citirt, feststellen, wer er ist und wo er zu suchen ist. Auch ob sie nur gesprochen oder auch etwas geschrieben haben, ist zunächst nichts weniger als deutlich; ebenso unsicher bleibt zunächst, in welchem Verhältniss Irenäus selbst zu ihnen gestanden hat, ob als Hörer, oder als langjähriger Schüler, oder als Leser ihrer Werke. Diese Geheimnissthuerei oder Sorglosigkeit in Bezug auf Männer, die doch als hohe Autoritäten eingeführt werden, ist höchst auffallend. Nicht anders aber steht es mit der noch höheren Instanz, der Gruppe von Aposteln (Herrnschülern), die hinter jener Gruppe alter Presbyter steht. Nur ein Name (Johannes) wird auch hier genannt; sonst heisst es: „die Apostel" (scil. in Asien) — so h. III, 3, 4; V, 5, 1; V, 36, 1 und im Brief

Aber lässt sich das Todesjahr des Polykarp sicher ermitteln? So scheint es; denn kaum über irgend ein anderes Datum der

---

an Florinus —, „Johannes und die Übrigen, die den Herrn gesehen haben" (scil. in Asien) — so im Brief an Florinus —, „die Autopten des Wortes des Lebens" (scil. in Asien) — so l. c. —, „Johannes und die übrigen Apostel" (scil. in Asien) — so in dem Brief an Victor bei Eusebius und h. II, 22, 5. Warum werden diese Apostel, resp. persönlichen Herrnjünger in Asien nicht mit Namen genannt? Kannte Irenäus ausser Johannes keinen anderen Namen? Bei der Constanz, mit der er schweigt und sich mit der allgemeinen Bezeichnung begnügt, muss man das fast annehmen. Aber wie lose muss sein Verhältniss zu den „Presbytern, die mit Johannes und den anderen Aposteln (Herrnschülern) verkehrt haben", gewesen sein, wenn er uns hier keine Klarheit zu geben vermag? Doch lassen wir diese älteste Gruppe zunächst noch auf sich beruhen und betrachten wir die „Presbyter"-Gruppe (s. die Zusammenstellung des Materials in meiner Ausgabe der apostolischen Väter, 2. Aufl. I, 2 S. 105 ff.).

Zunächst müssen die Citate, wo der Presbytername fehlt, auf sich beruhen bleiben. Zweimal (Praef. ad lib. I u. I, 13, 3) wird der Ausspruch eines Mannes citirt, der als „ὁ κρείσσων" eingeführt wird. Schwerlich beruhen diese Citate auf mündlicher Überlieferung; beide sind in gewählter Sprache, d. h. in der Schriftsprache abgefasst; beide beziehen sich auf Gnostiker. Es ist sehr wohl möglich, dass sie aus Justin's Schrift gegen Marcion stammen. Ebendorthin gehört wohl ein Ausspruch, der III, 17, 4 mit „sicut quidam dixit superior nobis" eingeführt wird und sich gegen alle Häretiker richtet. Einer Polemik gegen diese entstammt auch das Citat III, 23, 3 („ex veteribus quidam"), während die Citate IV, 41, 1 („quidam ante nos"), IV, 4, 2 („bene qui dixit"), V, 17, 4 (ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων) einem thetisch theologischen Werke entnommen zu sein scheinen, indessen auch sehr wohl aus einem antignostischen stammen können (dass Irenäus ein, resp. mehrere solche gekannt hat, folgt aus der Praef. ad l. IV: „quapropter hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores [vgl. oben ὁ κρείσσων] non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino etc."). Obgleich Irenäus überall ἔφη, εἴρηται, dixit, ait" sagt, so ist schwerlich daran zu zweifeln, dass er hier überall einer schriftlichen Quelle folgte, und eine solche wird auch für die jambischen Senare gegen die Marcosier anzunehmen sein, die dem „θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας" (ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης) I, 15, 6 zugewiesen werden (s. o.). Ein besonders hohes Alter für diese Aussprüche anzunehmen, liegt nicht nur kein Grund vor, sondern sie führen uns vielmehr in die Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnosticismus, also in die Mitte des 2. Jahrh.

Abgesehen von diesen Stellen kommen folgende in Betracht: 1) in dem Brief an Florinus (Euseb., h. e. V, 20, 4): ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι. Dass diese Gruppe in Asien zu suchen ist, zeigt der Zusammenhang. Bemerkenswerth ist, dass Irenäus hier nicht sagt: παρέδωκαν ἡμῖν, sondern σοι. In demselben Abschnitt wird Polykarp (§ 7) „ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος" genannt. 2) In dem grossen Werke findet sich eine Reihe von Stellen, in denen bald ein bestimmter Presbyter, bald eine ganze Gruppe von Presbytern als Instanz citirt wird (sie müssen scharf unterschieden werden). Erstmalig begegnet uns eine solche II, 22, 5. Hier beruft sich Irenäus für die Behauptung, dass Jesus mehr als 30 Jahre alt geworden sei, auf zwei Zeugnisse, nämlich erstens

ältesten KGeschichte herrscht heute solch' ein Einverständniss wie darüber, dass Polykarp am 23. Febr. 155 gemartert worden ist.

---

auf das Evangelium Johannis, zweitens auf „*πάντες οἱ πρεσβύτεροι, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες*" (gleich darauf wird hinzugefügt, dass einige von ihnen auch noch andere Apostel gesehen hätten), die da bezeugen, dass Johannes dem Herrn die aetas senior beigelegt habe. Hierzu ist Folgendes zu bemerken: a) Irenäus sagt nicht, dass er dies von den Presbytern selbst gehört habe, vielmehr sagt er „*μαρτυροῦσιν*" (dieses „*μαρτυροῦσιν*" wird wenige Zeilen später wiederholt); eine schriftliche Quelle wird hier nahegelegt — ein solennes Zeugniss von *πάντες οἱ πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ . . . συμβεβληκότες* über die Aussagen nicht eines Apostels, sondern aller, die in Asien waren, lässt sich nur schriftlich fixirt denken —, also eine Schrift, in der dieses Zeugniss der Presbyter enthalten war, b) die beiden Zeugnisse sind nach Irenäus ein einheitliches; denn beide gehen — das eine direct, das andere indirect — auf den Apostel Johannes zurück; allein sie sind nicht einheitlich; denn die „Presbyter" bezeugen, dass nach den Relationen des Johannes und anderer Apostel Jesus bis zum Greisenalter gekommen sei (nur so lässt sich „quam habere" verstehen, nämlich die aetas senior), das Evangelium, dass er noch nicht 50 Jahre alt gewesen sei. In künstlichster Weise sucht Irenäus zu beweisen, dass vom 40. — er fügt hinzu „und vom 50. Jahr", weil die Sache sonst zu haltlos erscheinen würde, obgleich das 50. Jahr gar nicht zur Frage steht — Jahr ab die „aetas senior" gerechnet werden könne. Die kleinasiatischen Presbyter haben somit als eine johanneische Überlieferung bezeugt, Jesus sei bis zum Greisenalter gekommen; Irenäus glaubt auf Grund des Joh.-Ev., er habe ein Alter von 40—50 Jahren erreicht, und sucht beide Daten zu harmonisiren. Was sollen wir von jenen Presbytern und von ihrem Verkehr mit dem Apostel Johannes und den andern Aposteln halten, wenn sie als einstimmige Überlieferung des Johannes und der andern Apostel bezeugten, Jesus sei unter Claudius oder gar unter Nero gestorben! und welcher Werth kommt den Zeugnissen des Irenäus für die Urzeit der Kirche zu, wenn er den Tod Jesu unter Claudius verlegen konnte! (Zu dieser späten Datirung s. Texte u. Unters. XI, 1 S. 136ff. u. Bonwetsch, Nachr. d. K. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen 1895 Heft 4 S. 519ff.) Was aber das Zeitalter jenes angeblich auf den Mittheilungen des Apostels Johannes beruhenden Presbyterzeugnisses betrifft, so darf man mit ihm gewiss nicht über die Zeit des Antoninus Pius hinaufgehen. Wo stand dieses Zeugniss aber? Darüber giebt uns eine andere Stelle Aufschluss. In V, 33, 3 hebt Irenäus ebenso an, wie in II, 22, 5. Vom 1000jährigen Reich sprechend will er ein massgebendes Zeugniss beibringen für die Fruchtbarkeit der zukünftigen Zeit. Er beginnt: „Quemadmodum Presbyteri meminerunt, qui Iohannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat". Nun folgt eine Schilderung jener Fruchtbarkeit, und dann fährt Irenäus fort: *Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ δ' τῶν αὐτοῦ βιβλίων· ἔστι γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα.* et adiecit dicens: „„Haec autem credibilia sunt credentibus"". „„et Iuda"", inquit, „„proditore non credente et interrogante: „„„Quomodo ergo tales geniturae a domino perficientur?""" dixisse dominum: „„„Videbunt qui venient in illa.""" Dieses Citat ist formell dem vorigen darin gleichartig, dass die Presbyter, die Johannesschüler, als Autoren eingeführt werden, resp. als

Gewonnen ist dieses Ergebniss bekanntlich auf Grund einer Combination des chronologischen Postscripts im Martyrium Polycarpi

---

Zeugen, dass Johannes das Folgende gesagt habe. Zum Glück aber hat sich Irenäus hier nicht damit begnügt, seine Quelle für ein so umfassendes Citat so formlos anzugeben wie oben; er hat vielmehr ausdrücklich auf das Werk des Papias verwiesen. Gewiss darf man das „*καὶ*" vor „*Παπίας*" und das *ἐπιμαρτυρεῖ* nicht pressen (anders Euseb., h. e. II, 15, 2): Irenäus will nicht sagen, er habe hier zwei selbständige Quellen — soll ihm das lange Citat abgesehen von der schriftlichen Quelle auch aus einer mündlichen identisch zugekommen sein? —, sondern er will sagen, dass diese Presbyterüberlieferung keine bloss mündliche sei (was sie ursprünglich gewesen ist; dass er sie selbst noch mündlich empfangen hat, sagt Irenäus nicht deutlich; er lässt nur den Schein entstehen), sondern auch in schriftlicher Fixation in dem Werk eines „alten" Mannes vorliege, der selbst bis zu Johannes hinaufreiche. (Nach Zahn, Kanonsgesch. I S. 854 soll es sich um zwei Quellen handeln.) Nun wissen wir von Papias, dass er Überlieferungen der Presbyter gesammelt hat (nach dem Proömium seines Werkes müssen viele Erzählungen bei ihm folgende Einführungsformel gehabt haben: „[ich habe erkundet von solchen, die die Presbyter in Asien gesehen haben], dass diese Presbyter bezeugen, die Apostel hätten Folgendes als Herrnwort überliefert" — das entspricht aber genau der Einführung der Citate bei Irenäus), und können somit nicht zweifeln, dass Irenäus so zu verstehen ist, wie wir ihn verstanden haben, und dass er hier das Werk des Papias citirt. Dann aber ist es sehr wahrscheinlich, dass auch die sonderbare *μαρτυρία* der asiatischen Presbyter, Johannes habe ihnen erzählt, Jesus sei bis zum Greisenalter gekommen, die formell der unsrigen so gleichartig ist, aus dem Werk des Papias stammt, welches Irenäus als Quellensammlung mündlicher Überlieferungen benutzte. In diesem sind die Erzählungen der Presbyter in directer Rede mitgetheilt gewesen, so dass man, indem man das Papias-Werk citirte, sowohl die Formel „die Presbyter sagen" als „Papias sagt" gebrauchen konnte. Wiederum aber ist es bemerkenswerth, dass Irenäus nicht sagt, er selbst habe mit diesem Kreise von Presbytern, die den Johannes gesehen und gehört haben, persönliche Fühlung besessen.

Nothwendig aus einer schriftlichen Quelle muss auch die längere Auseinandersetzung geflossen sein, die wenige Seiten nach dem eben besprochenen Citat in V, 36, 1 sich findet und auf die *πρεσβύτεροι* (resp. „dicunt presbyteri apostolorum discipuli") zurückgeführt wird. Da diese hier ebenso bezeichnet sind, wie in II, 22, 5 u. V, 33, 3, da das Citat nur als aus schriftlicher Überlieferung, also aus der Feder eines Einzelnen, geflossen denkbar ist, da es endlich einen ähnlichen Stoff behandelt wie das Citat V, 33, 3, so besteht die höchste Wahrscheinlichkeit, dass auch hier das Werk des Papias die Quelle ist. Ebenso wahrscheinlich ist es dann aber, dass Papias das Johannesev. gekannt und als Quelle für Herrnworte wie die anderen Evv. benutzt hat; denn in jenem Citat finden sich die Worte: *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον, ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς*. Die geringe Abweichung (*ἐν τοῖς*, vielleicht nach Luc. 2, 49 für *ἐν τῇ οἰκίᾳ* Joh. 14, 2) gestattet nicht, eine besondere Quelle zu vermuthen, und dass das Wort in einem anderen Sinne verwerthet wird als im 4. Ev., kommt erst recht nicht in Betracht (gegen Abbott, l. c. p. 255 f.). Wiederum aber ist bemerkenswerth, dass Irenäus sich selbst keine Beziehung zu dem Kreise der kleinasiatischen „presbyteri apostolorum disci-

(c. 21: μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων [diese LA ist jetzt

---

puli" giebt. Dasselbe gilt von den beiden einzigen noch übrigen Stellen, wo dieser Kreis citirt wird. Beide finden sich in demselben 5. Buch, welches von der Eschatologie handelt und das papianische Werk benutzt. Beide haben daher das stärkste Präjudiz für sich, dass auch sie diesem Werke entnommen sind; denn wenigstens das erste von ihnen setzt schriftliche Überlieferung deutlich voraus, und auch das zweite legt sie nahe, da sich dasselbe *μαρτυρεῖν* wie II, 22, 5 findet, und Irenäus nicht sagt, dass er das Zeugniss selbst von ihnen gehört habe. Soll man annehmen, dass in derselben Zeit in Asien zwei Werke erschienen sind, in denen Überlieferungen der „Presbyter, der Schüler der Apostel" über eschatologische Fragen gesammelt waren? In dem ersten Citat (V, 5, 1 „*οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί*", wie V, 36, 1) ist eine Auseinandersetzung über das Paradies gegeben, die nur als Bruchstück einer grösseren Ausführung verständlich ist; in dem zweiten (V, 30, 1 „*μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων*", wie V, 33, 3), das auch wegen seiner Nähe bei V, 33 u. V, 36 dem Papias zuzuschreiben ist, bezeugen dieselben Presbyter die Zahl 666 als die correcte in Apoc. Joh. 13, 18 (auf Papias wird auch die V, 30, 3 stehende Notiz über die Zeit der Apokalypse zurückzuführen sein).

Hiermit sind alle Stellen erschöpft, in denen der wundersame Kreis „der asiatischen Presbyter, der Schüler des Johannes und der anderen Apostel" vorkommt. Es hat sich uns ergeben, 1) dass Irenäus selbst nicht den Anspruch erhoben hat, irgend welche persönliche Beziehungen zu diesem Kreise besessen zu haben, 2) dass seine Quelle für sie — ausgenommen seine Jugenderinnerungen an Polykarp — lediglich das Werk des Papias gewesen ist, in welchem Überlieferungen, Aussprüche und theologische Auseinandersetzungen dieser Presbyter gesammelt waren (dass er den ganzen Begriff der „asiatischen Presbyter, die mit den Aposteln gewandelt sind", dem Papias verdankt, ist deshalb eine höchst wahrscheinliche Annahme, s. die ff. Ausführungen), 3) dass er auch nicht den Anspruch erhebt, den Papias persönlich gekannt zu haben. Also kann von hier aus gegen die oben gegebene Chronologie des Lebens des Irenäus kein Einwand erhoben werden. Von höchster Wichtigkeit wäre es nun zu wissen, ob sich schon in dem Werk des Papias dieselben Citationsformeln in Bezug auf die Autoren jener Mittheilungen gefunden haben, die Irenäus braucht — mit anderen Worten: ob bereits Papias geschrieben hat: (*πρεσβύτεροι*) *οἱ Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες*, resp. *τῶν ἀποστόλων μαθηταί*, resp. *οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες*, resp. „qui Ioannem discipulum domini viderunt et audierunt ab eo" etc. Sicher ist zunächst, dass jene Formeln in Bezug auf asiatische Presbyter zweimal von Irenäus gebraucht sind (er braucht sie im Eingang des Fragments des Florinus-Briefs, für Polykarp speciell ebendort u. III, 3, 4); sicher ist aber andererseits auch, dass sie — dafür bürgen die Citate II, 22, 5 u. V, 33, 3 — aus den Citaten des Papias nicht herausgebrochen werden können; denn in ihnen liegt das Acumen darin, dass die Presbyter sich auf direct erhaltene Mittheilungen des Johannes beziehen, und zwar eines Johannes, der den Herrn selbst gehört hat. Bereits Papias muss seine Gewährsmänner als „*πρεσβύτεροι οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες*" bezeichnet haben; bereits er muss gesagt haben, dass dieser Johannes ein persönlicher Schüler Jesu gewesen sei; bereits er hat den I. Joh.-

sicher, s. **Lightfoot** z. d. St.], *σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ· συνελήφθη ὑπὸ Ἡρώδου ἐπὶ ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, ἀνθυ-*

Brief citirt und seine Presbyter aus dem Joh.-Ev. citiren lassen. Lediglich das kann die Frage sein, ob dieser Johannes von Papias als der Apostel und Lieblingsjünger Jesu, und ob er von ihm als Verf. des 4. Ev.'s bezeichnet war. Nur so viel sei schon hier bemerkt, dass Papias (nach dem Text des Eusebius) auch einen zweiten Johannes als Herrnschüler zu unterscheiden scheint.

Wir haben bisher nichts gefunden, was die Behauptung zu erschüttern vermöchte, dass Irenäus — abgesehen davon, dass er als Knabe den Polykarp einige Male predigen gehört — keine persönliche Berührung mit anderen Apostelschülern gehabt hat, geschweige denn, dass er ihr Schüler gewesen ist oder gar der Schüler eines ganzen Kreises von asiatischen Presbytern, die noch mit Johannes und den anderen Aposteln verkehrt haben (den Titel: „die asiatischen Presbyter" hat er wohl eben aus Papias und nur von ihm). Allein wir haben noch einen Abschnitt seines grossen Werkes aufgespart, der der herrschenden Ansicht günstig zu sein scheint: In dem Stück IV, 27—32 bezieht er sich wiederholt auf Vertheidigungen der Einheit der beiden Testamente und des ATlichen Gottes, die von einem „Presbyter" herrühren, **den er selbst gehört hat.** (Es ist ein schwerer methodischer Fehler **Zahn**'s und Anderer, dass sie den in IV, 27 ff. citirten Presbyter, den Irenäus selbst gehört hat, mit den im 5. Buch aus Papias citirten alten asiatischen Presbytern einfach zusammenwerfen). Nun zeigt freilich schon dieses Thema, dass der „Presbyter" in der Zeit des brennenden Kampfes mit Marcion geschrieben oder gepredigt hat, also schwerlich vor 150; dennoch soll er, so sagt man, nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Irenäus ein Apostelschüler gewesen sein. Es müsste also Polykarp sein oder ein Mann, der gleichzeitig mit diesem gelebt hat und ebenso alt geworden ist wie dieser. Doch betrachten wir die Citationsformeln in diesem Abschnitt; es sind ihrer sieben:

1) „Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant."
2) „Sicut dixit presbyter."
3) „Inquit ille senior."
4) „Ostendebant presbyteri."
5) „Sicut et presbyter dicebat."
6) „Talia quaedam enarrans de antiquis (über ATliche Personen) presbyter reficiebat nos et dicebat."
7) „Huiusmodi quoque de duobus testamentis senior apostolorum discipulus disputabat."

Zunächst ist — was bisher übersehen worden ist — das „ostendebant presbyteri" in „ostendebat presbyter" zu corrigiren; denn (a) in dem ganzen Abschnitt ist nur von **Einem** die Rede, (b) das Imperfectum zeigt, dass dieselbe Autorität gemeint ist, wie in den unmittelbar folgenden Nummern 5—7, (c) der Plural „ostendebant" ist aus dem Context leicht zu erklären; es folgen nämlich sofort die Participia „opponentes" und „tacentes", die der unwissende Schreiber falsch bezogen hat. Die Imperfecta zeigen, dass Irenäus (s. die Imperfecta im Brief an Florinus) den Presbyter öfters gehört hat und zwar hat er ihn **predigen** gehört; das besagt das disputabat in Nr. 7 (vgl. wiederum den Brief an Florinus, wo es von Polykarp heisst: „*τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος*" und „*τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο*"; auch Irenäus selbst hat, wie

πατεύοντος Στατίου [so L, στρατίου b, τατίου Chron. pasch., om. m] Κοδράτου) mit der Angabe über die Zeit des Proconsuls Statius

---

wir wissen, „Διαλέξεις“ verfasst und edirt, d. h. Predigten), wobei nicht ausgeschlossen ist, dass Irenäus auch schriftlich aufgezeichnete Predigten des Mannes zur Hand hatte, da man seine langen Citate ohne solche nicht wohl verstehen kann. Hiernach könnte man vermuthen, dass kein anderer als Polykarp selbst hier gemeint sei; ja nach Nr. 7 ist das wahrscheinlich; denn der presbyter heisst hier „apostolorum discipulus“. Allein Polykarp ist durch die Bezeichnung in Nr. 1 ausgeschlossen: „a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant.“ Damit ist der Presbyter als Mann der 3. Generation charakterisirt. Von Polykarp wird daher auch m. W. abgesehen. Dennoch aber behauptet man, Irenäus bezeichne sich hier als einen Hörer eines Apostelschülers; er habe somit ausser Polykarp mindestens noch einen zweiten directen Apostelschüler persönlich gehört. Man stützt diese Behauptung auf Nr. 7 und auf die Worte „et ab his qui didicerant“ in Nr. 1, indem man sie übersetzt: „und von denen, welche Jünger gewesen waren“. Man nimmt also an, Irenäus wolle in Nr. 1 sagen, sein Gewährsmann, der Presbyter, sei sowohl ein Schüler solcher gewesen, die die Apostel gesehen hatten, als auch ein persönlicher Schüler der Apostel. Allein so können die Worte nicht gefasst werden; denn (1) ist es höchst wunderlich, dass von Einem, der Mittheilungen von den Aposteln selbst empfangen haben soll, noch besonders gesagt wird, er sei ein Hörer der Apostelschüler gewesen, ja dass diese Charakteristik an die Spitze gestellt ist, (2) heisst zwar „apostoli et discentes eorum“ bei Iren. III, 12, 13; 15, 3 „die Apostel und ihre Schüler“, aber hier steht „eorum“ dabei; die Behauptung „ab his qui didicerant“ sei eine absolute Bezeichnung für die Jünger Jesu, schwebt somit völlig in der Luft und hat am Sprachgebrauch des Irenäus keinen Anhalt, (3) die Ergänzung, die das „didicerant“ nothwendig verlangt, ist nur im Vorhergehenden zu suchen. Der Text des Lateiners ist augenscheinlich nicht in Ordnung. Im Griechischen wird gestanden haben: παρὰ τῶν τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότων καὶ παρὰ τῶν ὑπ' αὐτῶν μαθητευθέντων. Der Ausfall des ὑπ' αὐτῶν erklärt sich leicht nach παρὰ τῶν (noch leichter fast ist der Ausfall im Lateinischen: „et ab his, qui ab his didicerant“), und zum Ausdruck ὑπ' αὐτ. μαθ. s. Iren. III, 3, 4 (ähnlich hat auch Abbott l. c. p. 256 die Stelle erklärt; er schreibt κ. τῶν παρ' αὐτῶν ἀκουσάντων). Diese Erklärung lässt den Presbyter, den Irenäus gehört hat, nicht mehr als Apostelschüler, sondern als Schüler von solchen erscheinen, was ja auch das Wahrscheinlichere ist, wenn er gegen die Marcioniten geeifert hat — er ist wohl in Asien zu suchen, doch ist selbst das nicht gewiss. Ist er aber kein Apostelschüler, so ist Nr. 7 die Bezeichnung „senior apostolorum discipulus“ ungenau, resp. sie ist in weiterem Sinne zu fassen. Sie zeigt aber dann, dass Irenäus mit dem Prädicat „apostolorum discipulus“ zu leicht bei der Hand gewesen ist. (Auf diesen Presbyter passt die etwas zu bündige Angabe des Eusebius h. e. V, 8, 8: καὶ ἀπομνημονευμάτων δὲ ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου, οὗ τοὔνομα σιωπῇ παρέδωκε, μνημονεύει, ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατέθειται. Doch wirft Eusebius die verschiedenen Presbyter des Irenäus wohl zusammen).

Hiermit sind alle Stellen in Bezug auf „Presbyter“ bei Irenäus erschöpft. Ausser mit Polykarp hat er es mit keinem Gliede der zweiten Generation zu thun gehabt. Was er über die alten asiatischen Presbyter weiss, weiss er fast Alles nur durch litterarische Vermittelung — durch das Werk des Papias. Diesen

Quadratus, die aus den „Reden" des Rhetor Aristides zu ermitteln ist. Waddington's Berechnung (Vie du Rhéteur Aelius Aristide in den Mém. de' l'Instit., Acad. des Inscr. etc. 1867 XXVI p. 203 f., cf. Fastes des Prov. Asiatiques) ist von zahlreichen Gelehrten

---

selbst hat er persönlich nicht gekannt, und seine Behauptung, Papias sei ein Hörer des Johannes gewesen, wird von Eusebius bestritten, hat die Art und Weise, wie Papias selbst die alten Johannesschüler-Presbyter citirt (nämlich so, dass er sich in diese Generation nicht einrechnet, s. o.), gegen sich und wird durch die Beobachtung übel beleuchtet, dass Irenäus im 4. Buch einen Schüler der Apostelschüler kurzweg einen Apostelschüler genannt hat. Über die Orientirung hinaus, die Irenäus aus dem Werk des Papias über die „Presbyter" empfangen hat (es sind lediglich die 5 Stellen II, 22, 5; V, 5, 1; V, 30, 1; V, 33, 3; V, 36, 1, von denen die 4 letzteren sachlich enge zusammenhängen), bleibt nur die Angabe bestehen, dass Florinus eben diese Presbyter (nicht nur den Polykarp) zu Lehrern gehabt hat, dass einige von ihnen also bis zur Mitte des 2. Jahrh. gekommen sind. Was aber die Verbindung des Irenäus mit dem Herrnjünger Johannes und den anderen Aposteln betrifft, so beruht sie lediglich 1) auf einigen Predigten des Polykarp, die Irenäus als Knabe angehört hat (dazu eine Erzählung über Johannes aus dem Munde Polykarp's, von Anderen gehört und ihm wiedererzählt, III, 3, 4), 2) auf den im Werke des Papias enthaltenen Relationen. In diesen stand auch, dass „Johannes" bis zur Zeit Trajan's geblieben ist (s. die identische Form, in welcher Irenäus diese Nachricht bringt; das eine Mal deutlich im Zusammenhang mit einem Citat aus Papias, III, 3, 4: *Ἰωάννου παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.* II, 22, 5: *Ἰωάννης παρέμεινε αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων.* Namentlich das doppelte *αὐτοῖς* macht es deutlich, dass hier ein und dieselbe schriftliche Quelle vorliegt). Ausser dem Angeführten weiss Irenäus von Johannes dem Apostel schlechterdings nichts ausser der Notiz III, 1, 2: *Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Über diese Notiz wird später zu handeln sein. Waren aber des Irenäus Verbindungen mit den alten „Lichtern Asiens" so spärliche, um nicht noch weniger zu sagen, so versteht es sich, dass er nähere Ortsbestimmungen, Zahl, Namen, Zeit etc. nicht angegeben hat — er wusste eben darüber gar nichts.

Diese Nachweisungen über die „Presbyter" des Irenäus stehen in scharfem Gegensatz zu den Ergebnissen der Untersuchungen von Lightfoot (Contemp. Rev. 1876 August) und Zahn (REncyklop. VII S. 135 f.); ihre Argumente sind im Vorstehenden berücksichtigt worden, aber nicht als stichhaltig erfunden. Ich führe hier noch einmal die zusammengehörenden Citate bei Irenäus übersichtlich vor: 1) Dem „*κρείσσων*" oder „superior" gehören an Praef. ad l. I; I, 13, 3; III, 17, 4; III, 23, 3; ob mit ihm der Autor der Sprüche IV, 41, 1; IV, 4, 2; V, 17, 4 identisch ist oder nicht, ist fraglich. Irgend ein Verhältniss zu Aposteln oder Apostelschülern sagt Irenäus von beiden nicht aus, ebensowenig von dem „*θεοφιλὴς πρεσβύτερος*", der gegen die Marcianer Senare gedichtet hat (I, 15, 6). 2) In IV, 27—32 bringt Irenäus sieben Citate von einem Presbyter, den er selbst gehört hat und der ein Schüler der Apostelschüler war; dieser Presbyter hat gegen Marcion gepredigt. 3) In II, 22, 5; V, 5, 1; V, 30, 1; V, 33, 3; V, 36, 1 hat er das papianische Werk benutzt. Nur aus diesem kennt er Aussprüche „der Presbyter in Asien, die noch den Johannes und die anderen Apostel gesehen haben".

(Lipsius, v. Gebhardt, Lightfoot, Zahn, Egli, Hilgenfeld, Randell u. A.) geprüft und für wesentlich richtig erfunden worden. Der Widerspruch, den Wieseler (Christenverfolgung 1878 S. 59), Keim (Aus dem Urchristenthum 1878 S. 101) und Réville (De anno dieque quibus Polycarpus etc. Geneva 1880) erhoben haben, fand wenig Beachtung und keine Nachfolge.[1]) Noch weniger liess man sich — mit Recht — durch Keim (a. a. O.) in der Annahme der Echtheit und wesentlichen Integrität des Martyriums des Polykarp, d. h. des Briefes der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium und an alle Parochieen, erschüttern, und nach den Nachweisungen von Zahn und Lightfoot wird die Unechtheit oder spätere Abfassung hoffentlich nicht mehr behauptet werden.[2])

Wirklich sichergestellt — obgleich Hilgenfeld Einspruch erhob[3]) — ist durch Lightfoot's erschöpfende Untersuchungen das Monatsdatum, der 23. Februar.[4]) Da nach dem Martyrium ferner feststeht, dass Polykarp an einem Sonnabend gemartert worden ist, so kommen nur die JJ. 149. 155. 166. 172. 177 in Betracht; denn nur in diesen JJ. fiel der 23. Febr. auf einen Sonnabend. Von diesen fünf Jahren scheiden aber die beiden letzten ohne Weiteres aus; denn Polykarp kann nicht mit Herrnjüngern verkehrt haben,

---

1) Randell's Untersuchung steht in den Studia Biblica Oxon. I (1885) S. 175 ff., Zahn's im 4. Bande der „Forschungen" S. 249 ff. Bei Lightfoot findet man (Ignat. & Polyc.) die Litteratur genau angegeben.

2) Nicht ausgeschlossen ist die Annahme einer Redaction in einigen kleinen Ausdrücken (z. B. Zusatz von *καθολικός*), s. Conybeare, Academy, 1. July 1893. Gerichtet ist der Brief nicht, wie unser Eusebiustext sagt, an die *κατὰ Πόντον ἐκκλησίαι*. Das ist ein alter Schreibfehler für *κατὰ πάντα τόπον*, den freilich schon Rufin und der alte Syrer bieten. Im armenischen Text der KGesch. Euseb's ist *κατὰ πάντα τόπον* übersetzt.

3) Ztschr. f. wissensch. Theol. 1886 S. 180 ff.

4) Vol. I² p. 677—722 hat Lightfoot die Frage nach dem Monatstag ausführlich und abschliessend behandelt. Neben dem 23. Febr. stehen der 2. April, der 23. März, der 26. März und der 26. Januar zur Frage. Allein die älteste und gesicherte Überlieferung (Acten des Pionius; Syrischer Kalender v. J. 412; ältestes Datum auch bei den Abendländern) giebt den 23. Febr. an. Was den Ausdruck „*σαββάτῳ μεγάλῳ*" betrifft, so kommt er auch im Martyrium selbst (c. 8) vor: „*ὄντος σαββάτου μεγάλου*". Er bezeichnet keinen bestimmten Sabbat, sondern besagt, dass auf diesen Sabbat ein jüdisches Fest fiel (wäre es ein christliches Fest, so würde sich der Verf. anders ausdrücken). Welches, ist aus dem Monatstag zu beantworten. Es ist wahrscheinlich das Purimfest gewesen. Dächte der Verf. an das christliche Osterfest, so hätte er „*τὸ μέγα σάββατον*" schreiben müssen. Dass bei den Juden der Sabbat vor dem Passafest „der grosse Sabbat" hiess, lässt sich nur aus späteren MAlichen Zeugnissen beweisen. S. zu dieser Frage auch die Ausführungen von Zahn, Forsch. IV S. 271 ff.

wenn er im J. 86 oder 91 geboren ist, und auch die Chronologie des Lebens des Irenäus legt ein bestimmtes Veto ein. Aber auch das Jahr 149 scheidet aus; denn nach dem unverwerflichen Zeugniss des Irenäus ist Polykarp unter Anicet in Rom gewesen. Ist auch der Amtsantritt Anicet's nicht ganz genau festzustellen, weil er wohl der erste streng monarchische Bischof in Rom gewesen ist, so ist doch der alten römischen Liste, die Anicet um d. J. 155 ansetzt, so viel Zutrauen zu schenken, dass man nicht bis zum Jahr 148/9 hinaufsteigen darf. Somit steht fest: Polykarp ist am 23. Febr. entweder d. J. 155 oder d. J. 166 gemartert worden. (1) Die Chronologie des Lebens des Irenäus entscheidet zwischen den beiden Daten nicht ganz sicher; aber sie ist dem späteren Datum sehr ungünstig; denn, nimmt man an, was das Nächstliegende ist, dass Irenäus den Polykarp, den er nur als Knabe in Asien gesehen, kurz vor seinem Tode gesehen hat, so wäre Irenäus erst c. 153 geboren, somit bereits mit 24—25 JJ. in Lyon Presbyter geworden, was ganz unwahrscheinlich ist. Allein da eine entfernte Möglichkeit besteht (s. o.)[1], dass Irenäus den Polykarp viele Jahre vor dessen Tode als Knabe gesehen hat, dann aber räumlich von ihm getrennt worden ist, so lässt sich doch von hier aus zwischen den beiden Daten nicht absolut sicher entscheiden. Doch darf mit allem Fuge behauptet werden, dass die Chronologie des Irenäus dem Datum 166 für Polykarp's Tod sehr ungünstig ist.

(2) Eine ganz sichere Entscheidung wird auch nicht herbeigeführt durch die eigene Angabe Polykarp's vor dem Richter (Mart. c. 9): *Ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη [ἔχω] δουλεύω[ν]*[2] *αὐτῷ* (scil. *τῷ Χριστῷ), καὶ οὐδέν με ἠδίκησεν*, und die Angabe des Irenäus (III, 3, 4): *Πολύκαρπος οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν* (cf. den Brief an Florinus), *ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε, καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου.* Zunächst ist mit Lightfoot gegen Zahn daran festzuhalten, dass der nächstliegende Sinn der eigenen Worte Polykarp's der ist: „ich bin als Christ geboren und 86 JJ. alt.“ Die LA *ἔχω δουλεύων* ist dieser allein natürlichen Interpretation günstig, ja fordert sie fast (vgl.

1) Wie unwahrscheinlich sie ist, ist oben gezeigt worden. Irenäus stellt es seinen Lesern als eine erstaunliche Thatsache hin, dass er den Polykarp überhaupt noch gesehen hat.

2) *ἔχω δουλεύων* bpv (cf. L: octogesimum iam et sextum annum aetatis ingredior, nomini eius probatus et serviens semper); *δουλεύω* mE. Jene LA ist zu bevorzugen.

Polycrates bei Euseb., h. e. V, 24: ἐγὼ ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ. Martyr. Carpi, Papyli etc. § 34: Παπύλος εἶπεν· ἀπὸ νεότητος θεῷ δουλεύω). Was Zahn abhält, dieser Interpretation zu folgen, ist erstlich überhaupt der Wunsch, alle Daten der kleinasiatischen KGeschichte möglichst weit hinaufzusetzen, zweitens die Annahme, ein Alter von 86 JJ. entspräche noch nicht dem starken Ausdruck des Irenäus „πάνυ γηραλέος", drittens die Aussage des Irenäus, Polykarp sei „μαθητευθεὶς καὶ κατασταθεὶς (als Bischof von Smyrna) ὑπὸ ἀποστόλων". Jenen Wunsch und jene Annahme lasse ich bei Seite — 86 JJ. gehören doch unzweifelhaft im 19. wie im 2. Jahrh. zu den Jahren des höchsten Greisenalters; auch ist eine Reise von Smyrna nach Rom bei 100 Jahren (so nimmt Zahn an) nicht so leicht zu glauben —; aber die Worte des Irenäus verlangen allerdings eine Prüfung. Zahn entnimmt ihnen, Polykarp sei von den Aposteln bekehrt worden, mithin in seiner Jugend, mindestens bis zum 14. Jahr, Heide gewesen, und er presst auch den Ausdruck, dass Apostel ihn in das Bischofsamt eingesetzt haben. Hieraus folgert er, Polykarp müsse c. 100 Jahre alt geworden sein (weiter zu gehen, scheut auch er sich). „Auf die Bekehrung des Polykarp, als er ein Knabe von c. 14 Jahren war, haben mehrere Apostel eingewirkt" (S. 261). Dieser zuversichtliche Satz trägt die Widerlegung der Interpretation, auf der er fusst, in sich selber. Sollen wirklich mehrere Apostel den Knaben bekehrt haben? Μαθητεύειν heisst gewiss „zum Jünger machen, bekehren". Aber ein in einer christlichen Familie geborenes und in diesem Sinne christliches Kind wird doch erst ein μαθητής, wenn es in die Jahre des Erwachsenen kommt. Was aber μαθητεύειν durchaus offen lässt — das persönliche Christ-werden und die Einführung in die christliche Lehre —[1]), das wird durch den allgemeinen Ausdruck ὑπὸ ἀποστόλων vollends klar: Polykarp ist doch nicht von „den Aposteln" in Asien „bekehrt" worden — bekehrt in diesem Sinne kann er nur von einem Einzigen sein, wenn er es nicht als geborener Christ schon war —, sondern die An-

1) Wenn Zahn sagt (S. 259 f.): Ich vermisse jeden Beweis für die Möglichkeit, dass μαθητεύεσθαι „ein Schüler sein, belehrt werden, Unterricht empfangen", heissen kann, so lässt er die Übersetzung des Vetus Latinus („edoctus") ohne Noth nicht gelten und übersieht darüber hinaus, dass Aposteln gegenüber jeder Christ, der ihr persönlicher Schüler geworden ist, ja der nur mit ihnen verkehrt hat, nicht nur ein μαθητής ist, sondern auch von ihm das μαθητεύεσθαι gilt. Er übersieht endlich, dass das μαθητεύεσθαι im Sinne von „zum Jünger Christi gemacht werden" in jener Zeit ohne Schwierigkeit auf die Taufe und den Taufunterricht auch solcher bezogen werden konnte, die in christlichen Familien geboren waren, aber erst als Heranwachsende getauft wurden. So wenig es dafür Belegstellen giebt, so gewiss liegt das in der Natur der Sache.

fänge seines Christenstandes im Sinne christlicher Bildung standen unter dem Einflusse jener Apostel. Ob Irenäus nicht schon bei dieser Behauptung den Mund etwas voll genommen hat, kann man mit Recht fragen; mehr aber hat er nicht gesagt. Ebensowenig ist natürlich auch das „κατασταθεὶς ὑπὸ ἀποστόλων“ zu pressen. Es ist vollständig gedeckt bei der Annahme, Polykarp sei noch bei Lebzeiten und unter den Augen Einiger aus dem Kreise der Apostel Bischof geworden. Das Übrige ist eine Ausdrucksweise des ausgehenden 2. Jahrh., auf die nichts zu geben ist, zumal wenn sie aus der Feder eines Mannes kommt, der den Polykarp nur als Knabe gesehen hat. Natürlich muss auch hier wieder gefragt werden, ob nicht bereits schon der Kern der Aussage des Irenäus unglaubwürdig ist — eine naheliegende Folgerung aus der zuverlässigen Überlieferung (zuverlässig, weil Polykarp sie selbst bezeugt, s. den Brief an Florinus), dass Polykarp noch Herrnschüler (Apostel?) gesehen und von ihnen gelernt hat. Nehmen wir Letzteres als Thatsache, so kann sie doch nicht darüber ganz sicher entscheiden, ob Polykarp im J. 155 oder 166 gemartert worden ist. Im ersten Fall wäre er i. J. 69, im zweiten i. J. 80 geboren. Wiederum steht es aber so, dass das zweite Datum sehr unwahrscheinlich ist. Fand seine christliche Ausbildung zu einer Zeit in Asien statt, in der noch Herrnschüler lebten, und haben diese auf sie Einfluss gehabt, so ist damit schwer die Annahme zu vereinigen, dass Polykarp i. J. 80 geboren ist — ganz unvereinbar aber ist dann die freilich fragwürdige Angabe des Irenäus, er sei „von den Aposteln“ zum Bischof eingesetzt worden.[1])

---

1) Zahn (a. a. O. S. 252 ff.) will auch in der Stelle Polyc. ad Philipp. 11, 3 einen Beweis dafür finden, dass Polykarp nicht nur lange vor 80, sondern auch c. 15 JJ. vor 69 geboren ist. Die Worte Polykarp's lauten: „Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit b. Paulus, qui estis in principio epistulae eius [sic]: de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae solae tunc dominum [deum solae tunc] cognoverant; nos autem nondum cognoveramus.“ Den Schluss will Zahn also paraphrasiren; „wir, nämlich ich, Polykarp, und meine Presbyter waren damals, als Paulus schrieb, schon am Leben, aber waren noch keine Christen“; also müsse Polykarp z. Z. des Philipperbriefes, den Zahn i. d. J. c. 63 setzt, schon geboren gewesen sein. Es bedarf nicht vieler Worte, um diese erstaunliche Interpretation, zu deren Begründung Zahn 7 Seiten braucht, zu widerlegen. Ich frage: 1) wie kommt Polykarp überhaupt dazu, hier vordringlich von sich und seinen Presbytern zu sprechen und sich (und sie) im christlichen Lebensalter mit der Gemeinde von Philippi zu vergleichen? 2) Warum soll die nächste Interpretation, die in dem „nos“ die Gemeinde von Smyrna sieht — Polykarp sagt also, dass in Smyrna damals, als Paulus schrieb, noch keine Christengemeinde gewesen ist —, unstatthaft sein? Zahn sagt, weil er in seinem Briefe nicht im Namen der Gemeinde von Smyrna spricht! resp. („auch wenn er daran gedacht hat, dass damals in Smyrna noch keine Christen-

Die beiden bisher vorgeführten Erwägungen sind dem J. 166 ungünstig.[1]) Was spricht überhaupt für dieses Jahr?

Soviel ich sehe, können drei Argumente für dasselbe angeführt werden: 1) dass das Martyrium mit allen seinen Vorgängen besser für die Zeit des Marcus passe als für die des Pius, 2) dass der Besuch Polykarp's in Rom und sein Martyrium zu nahe zusammenrücken, wenn Polykarp im Febr. 155 gestorben sein soll; denn Anicet sei frühestens i. J. 154 Bischof geworden (s. o.), 3) dass Eusebius das Martyrium Polykarp's unter Marcus ansetze.

Das erste Argument fällt nicht schwer ins Gewicht: dass ein Ereigniss für eine bestimmte Zeit „besser" passt, ist kein Grund, es in diese Zeit zu versetzen, wenn es auch für andere Zeiten passt. Wer aber wollte behaupten, dass es in der Zeit des Pius unpassend wäre! Gerade die Rescripte dieses Kaisers nach Griechenland, von denen Melito berichtet, und das Edictum ad commune Asiae beweisen, dass man in den Provinzen immer wieder der Neigung, die Christen blutig zu verfolgen, nachgegeben hat, und Justin's Apologie lehrt (s. bes. auch die sog. zweite), dass die Regierung des frommen Kaisers doch energische Schutzschriften für das Christenthum nothwendig machte.

Nicht ohne Bedeutung ist das zweite Argument: es ist allerdings sehr auffallend, wie nahe Romreise und Martyrium Polykarp's zusammenrücken. Im J. 154 — in demselben Jahre, in welchem ihn wahrscheinlich Irenäus gesehen und des Florinus Bemühungen um seine Gunst wahrgenommen hat — müsste Polykarp nach Rom gereist und bereits im Febr. 155 gemartert worden sein. Das ist

---

gemeinde gewesen ist), so könnte er sich so nicht ausdrücken, wenn er nicht zu wissen glaubte(!), dass er selbst und die, in deren Namen er redet, damals bereits am Leben waren, der christlichen Erkenntniss aber noch ermangelten"!! Aber muss er im Namen der Gemeinde von Smyrna schreiben, um von der Gemeinde zu Smyrna reden und sie mit der philippischen in Vergleich setzen zu dürfen? Und warum muss er „zu wissen glauben", dass er damals schon am Leben war? Nun kommt aber noch hinzu, dass Polykarp in dem Brief c. 3 die Zeitgenossen des Paulus als *οἱ τότε ἄνθρωποι* von der gegenwärtigen Generation ausdrücklich unterscheidet: *Παῦλος γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς κτλ.*

1) Nichts schliessen lässt sich für die Chronologie aus der Thatsache, dass Iren. III, 3, 4 von *οἱ μέχρι νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον* spricht (ein Beweis übrigens für den fortdauernden Zusammenhang des Irenäus mit Asien). Unter ihnen müssen allerdings die Nachfolger Polykarp's im Bischofsamt von Smyrna verstanden werden; allein auch zwischen 166—185 können es mehrere gewesen sein, nicht nur zwischen 155—185. Den nächsten Nachfolger kennen wir durch Polykrates von Ephesus (Euseb., h. e. V, 24) combinirt mit der Vita Polyc. per Pionium mit Namen: „Papirius" (s. Zahn, Ausgabe der Ignat.-Briefe S. 170).

natürlich nicht unmöglich (eben der Regierungsantritt Anicet's kann Polykarp bewogen haben, den Bischof aufzusuchen); aber die Annahme ist nicht bequem. Sie wird so lange als eine wirkliche Schwierigkeit zu gelten haben, als nicht schwerwiegende Gründe für das J. 155 nachgewiesen sind.

Dem dritten Argument dagegen kann ein erhebliches Gewicht nicht beigelegt werden; denn wenn Eusebius auch in der That das Martyrium Polykarp's unter Marcus ansetzt, so beweist doch die Art, wie er das thut, dass er eine bestimmte chronologische Kunde nicht besessen hat. In der Chronik nämlich hat er das Martyrium Polykarp's und das der lugdunensischen Märtyrer in eine Eintragung zusammengefasst — schon das zeigt den Mangel positiver Kunde — und nun ganz verständig unter Marcus gestellt, so jedoch, dass er aller Wahrscheinlichkeit nach kein bestimmtes Jahr angab, sondern post ann. 2182/3 = 166/7 p. Chr. (Marcus VI/VII) die Eintragung machte.[1]) Es muss daher als eine neckischer Zufall betrachtet werden, dass er bei seiner unbestimmten Angabe dem Jahre 166, welches wirklich zur Frage steht, so nahe gekommen ist, und dass Hieronymus es geradezu getroffen hat. Hätte Eusebius wirklich eine Kunde besessen, dass Polykarp im J. 166 gemartert worden ist, so hätte er dieses bestimmte Jahr genannt; nimmt man aber auch an, dass er es genannt und dass nur der Armenier die Bestimmtheit der Angabe verwischt hat, so zeigt die Zusammenordnung mit den lugdunensischen Märtyrern immer noch die Willkür. Glaubt man aber von dieser Zusammenordnung absehen zu dürfen und in dem Datum des Eusebius nicht Willkür, sondern eine Überlieferung erkennen zu müssen, so haben wir hier lediglich ein Zeugniss aus dem Anfang des 4. Jahrh., ohne die Begründung zu kennen, auf die es sich stützt. Denn die KGeschichte des Eusebius hilft uns nicht weiter; im Gegentheil — sie macht es sehr wahrscheinlich, dass wir bereits zu viel concedirt haben, und dass Eusebius über das Todesjahr des Polykarp nichts Bestimmtes gewusst hat. In der KGeschichte nämlich merkt er IV, 14, 10 den Regierungsantritt des Marcus und Lucius an und bringt dann sofort die Geschichte vom Martyrium Polykarp's („*ἐν τούτῳ*" IV, 15, 1 ff.). Nun aber fügt er nicht etwa das gallische Mar-

1) Persecutione ecclesiam [in Asia: add. Syncell., Hieron.] occupante Polycarpus martyrium subiit, cuiusque martyrium scriptis memoratur. [das Folgende nach Syncellus] *πολλοὶ δὲ καὶ κατὰ τὰς Γαλλίας νομίμως ὑπὲρ Χριστοῦ ἤθλησαν, ὧν τὰ μαρτύρια ἀναγέγραπται εἰς μνήμην τοῖς μετέπειτα.* Hieronymus hat wie gewöhnlich die Angabe zu einem bestimmten Jahre gestellt und zwar zu dem nächststehenden, also zu 2183 = 166 p. Chr. (Marcus VII).

tyrium bei, sondern fährt fort (§ 46): *Ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ* [scil. Polykarp] *γραφῇ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνῆπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας.* Er nennt unter ihnen das des marcionitischen Presbyters Metrodorus und des Pionius. Dann schliesst er: *Ἑξῆς δὲ καὶ ἄλλων ἐν Περγάμῳ πόλει τῆς Ἀσίας ὑπομνήματα μεμαρτυρηκότων φέρεται, Κάρπου καὶ Παπύλου καὶ γυναικὸς Ἀγαθονίκης, μετὰ πλείστας καὶ διαπρεπεῖς ὁμολογίας ἐπιδόξως τετελειωμένων.* Hieraus sieht man, dass Eusebius über Polykarp's Tod nichts Anderes zur Verfügung hatte als den Smyrnäerbrief, der in einer Sammlung asiatischer Martyrien stand. Dass alle diese Martyrien unter Marcus stattgefunden haben, ist lediglich eine Annahme des Eusebius; sie trifft bei Metrodorus und Pionius nicht zu; denn sie wurden unter Decius Märtyrer. Was bürgt uns also dafür, dass sie für Polykarp richtig ist?[1])

Das Datum 166 wird also nur durch die Thatsache, dass Polykarp den Anicet besucht hat, einigermassen gestützt, hat aber die Erwägung gegen sich, dass ein i. J. 80 geborener Mann schwerlich mit „Johannes und den anderen Aposteln" verkehrt haben kann. Diese Erwägung spricht für das Datum 155, das ausserdem durch die Chronologie des Lebens des Irenäus gestützt wird (s. o.). Es wird, fügt man hinzu, nicht nur gestützt, sondern erwiesen durch die Thatsache, dass Polykarp unter dem Proconsulat des Statius Quadratus Märtyrer geworden sei; denn Waddington und seine Nachfolger haben aus den „heiligen Reden" des Aristides be-

---

1) So auch Lightfoot l. c. I² p. 649: „Eusebius did not profess any knowledge of the exact year of Polycarp's martyrdom, but he probably supposed it to have taken place under M. Aurelius." — Das chronologische Postscript des Smyrnäerbriefs hat Eusebius gar nicht berücksichtigt. Ganz unmassgeblich ist, was Spätere über das Todesjahr Polykarp's berichten. Wenn das Chronicon paschale (p. 480 ff.), welches sowohl den Smyrnäerbrief selbst als die KGeschichte und Chronik des Eusebius voraussetzt, den Tod auf d. J. 163 ansetzt (Aelian. et Pastor. coss.), so hat man gar nicht zu fragen, warum es gerade dieses Jahr gewählt hat. Es brauchte ein bestimmtes Jahr, und die Eintragung in der Chronik des Eusebius veranlasste seinen Verfasser, eines der frühesten aus der Regierungszeit des Marcus zu wählen (Lightfoot versucht p. 649 f. die Wahl gerade dieses Jahres zu erklären). Idatius bietet das 1. Jahr des Marcus (Chron. pasch. II p. 162). Weitere Musterung unter den Epigonen der Epigonen zu halten, ist zwecklos; nur das sei bemerkt, dass Georgius Hamartolus (und seine Ausschreiber) das Martyrium unter Pius setzt (Chron. III, 137, Migne T. CX p. 528). Eine Bedeutung hat das nicht, da er auch Justin und Dionysius von Korinth (!) unter Pius Märtyrer werden lässt. Es sind confuse Ableitungen aus Eusebius. Dass späte Zeugen den Tod Polykarp's auch unter Gordian, ja selbst unter Dcius ansetzen, sei wenigstens notirt.

wiesen, dass Statius Quadratus im Mai 154 oder 155 (höchstens 153) Proconsul von Asien geworden ist.[1])

Dass Statius[2]) Quadratus der Proconsul gewesen ist, unter dem Polykarp gelitten hat, steht fest. Selbst wenn das Postscriptum zum Martyrium, in welchem er allein genannt ist, nicht von dem Verfasser des Ganzen herrühren sollte, sondern etwas später hinzugesetzt wäre, zeigen die so ausführlichen Angaben, die keineswegs sämmtlich aus dem Brief abstrahirt sind, dass hier die Datirung auf genauester Kunde beruht.

Allein die Berechnung von Waddington, der Quadratus, den Aristides als Proconsul Asiens nach Severus, Pollio, Glabrio und Julianus erwähnt, sei im Mai 154 oder 155 (höchstens 153) angetreten, beruht auf einem Irrthum. Dies gezeigt zu haben, ist das Verdienst W. Schmid's i. Rhein. Museum N. F. Bd. 48 S. 53 ff. („Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides").

Waddington hat geglaubt, den Proconsulat des Julianus, den Aristides in der 4. Rede erwähnt, auf Grund einer ephesinischen

---

1) Die Nennung des Philippus Trallianus als Asiarch (c. 12) und Hoherpriester (so der Anhang c. 21) z. Z. des Martyriums entscheidet nicht, ist aber dem Datum 155 günstiger als dem anderen (s. Lightfoot l. c. II[1] p. 987 ff. 967 ff. Zahn, Forsch. IV S. 267 ff.). Dieser Philippus ist aus Inschriften bekannt, die seit 1880 ans Licht getreten sind. Eine ihm in Olympia gesetzte Ehreninschrift (Gaius Julius Philippus) bezeichnet ihn als Asiarch und stammt aus der 232. Olympiade (1. Juli 149—153). Auf 3 Inschriften von Tralles liest man: *ἀρχιερατεύοντος καὶ ἀγωνοθετοῦντος τὸ β' Γ. Ἰουλίου Φιλίππου, υἱοῦ βουλῆς, ἀρχιερέως Ἀσίας καὶ ἀγωνοθέτου διὰ βίου.* Aus einer anderen aus Tralles geht hervor, dass er eine Doppelregierung erlebt hat (*οἱ Σεβαστοί*) — wohl Marcus und L. Verus —, damals aber schon ein Greis gewesen ist; denn sein Sohn Julius Philippus wird auf der Inschrift als *συγκλητικὸς στρατηγὸς Ῥωμαίων* bezeichnet. Auf dieser Inschrift heisst er nicht „Asiarch", auch nicht „*ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας*". (Unvollständig ist eine andere Inschrift aus Tralles: ... *Ἰούλιον Φίλιππον ἐπίτροπον τῶν Σβαστῶν πατέρα Ἰουλίου* ..., s. Sterrett, An epigraphical Journey in Asia Minor 1888 p. 326; derselbe hat auch p. 325 eine weitere Inschrift aus Tralles publicirt, wo unser Philipp wiederum *ἀρχιερεὺς Ἀσίας* genannt ist; sie gehört in die Zeit des Pius). Ist dies nicht Zufall, während er auf der in Olympia zwischen 149—153 gesetzten Inschrift als Asiarch bezeichnet ist, so ist es allerdings wahrscheinlich, dass das Jahr des Martyriums Polykarp's, in welchem Philippus Asiarch und Hoherpriester genannt ist, nicht das Jahr 166, sondern das dem Zeitraum 149—153 (resp. nach der 56. Olympiade von Tralles [so auf einer Inschrift] 151—155 resp. 152—156) so nahe liegende Jahr 155 ist. Doch ist eine sichere Entscheidung nicht möglich, da wir über die Übertragung und Dauer des Amts der Asiarchen nicht hinreichend unterrichtet sind. Das ganze Material ist zusammengestellt bei Lightfoot, Ignatius and Polycarp I[2] p. 628 ff.

2) Dieser Name ist gesichert, wenn ihn auch nicht alle Zeugen unverdorben bieten und er im Moscov. fehlt (s. o. S. 339). „Urinatius" einzusetzen, liegt schlechterdings kein Grund vor.

Inschrift und einer ephesinischen Medaille auf das J. 145/6 bestimmen zu können. Da dieser Proconsulat nach W. mit dem 2. Krankheitsjahr des Aristides übereinstimmt, so beginnt die Krankheit i. J. 144 (und Aristides' Geburtsjahr ist das J. 117). Die übrigen von Aristides genannten Proconsuln lassen sich zunächst chronologisch nicht bestimmen; aber einen Statius Quadratus als Proconsul Asiens erwähnt die (undatirte) Inschrift CIGr. 3410 [1]), und dass i. J. 142 L. (oder T.) Statius Quadratus Consul gewesen ist, ist bekannt. Nun aber bemerke Aristides, dass Severus, der Vorgänger des Quadratus [2]), im 10. Jahr seiner (des Aristides) Krankheit Proconsul war. Darnach fiele der Proconsulat des Severus in das Jahr vom Mai 153—Mai 154 [3]), der seines Nachfolgers Quadratus 154—155, der Märtyrertod des Polykarp also auf den 23. Febr. 155.

Gegen diese Berechnung resp. ihren Ausgangspunkt wendet W. Schmid zunächst Folgendes ein: 1) jene ephesinische Inschrift, die in die 8. tribunicische Gewalt des Pius (also 145/6) fällt und einen asiatischen Proconsul erwähnt, weise für diesen nicht den Namen *Ἰουλιανός*, sondern nur ... *υλιανος* auf. „Von der Richtigkeit der Ergänzung *Ἰουλιανός* hängt der ganze Aufbau Waddington's ab.“ Allein a) einen Consul „Julianus“ kennen die Consularfasten i. d. Zeit 125—145 nicht, b) hat der Proconsul der Inschrift auch wirklich so geheissen und ist das Fehlen seines Namens in den Consularfasten Zufall, so müsste doch bei der Häufigkeit des Namens der Julianus der Inschrift nicht nothwendig mit dem von Aristides genannten identisch sein; 2) noch weniger beweise die Münze mit den Köpfen des Marcus und der Faustina und der Inschrift *ἐπὶ [Κ]λ. Ἰουλιανοῦ. Ἐφεσίων* auf dem Revers. Der Kopf des Marcus wäre nach W. (bei Mionnet steht diese Notiz nicht) légèrement barbue, also jung, und W. vermuthe, auf den ersten Anblick sehr bestechend, die Münze sei in dem Jahre der Verehelichung des Marcus mit der Faustina (146) geprägt worden. Allein wir kennen eine Münze mit denselben beiden Köpfen aus dem Todesjahr der Faustina 176 und eine nicht genauer datirbare von Mylasa mit demselben Typus. Also sei zur Erklärung der Münze die Annahme jenes Anlasses nicht nothwendig. Dazu komme, dass

1) *ΣΤΑΤΙΩΙ. ΚΩΔΡΑΤΩΙ. ΑΝΘΥΠΑΤΩΙ.* (Der Zusatz *εἰς τὸν Καίσαρος φίσκον* entscheidet nicht darüber, ob damals nur ein oder zwei Kaiser regierten, s. Lightfoot, l. c. p. 661.

2) Der *ἑταῖρος* Orat. XXVI p. 523. 500 ist, wie W. zeigt, Quadratus, und daraus folgt, dass er ein Jahr nach Severus Proconsul geworden ist.

3) Gebhardt, Ztschr. f. hist. Theol. 1875 S. 387 zeigt, dass auch 154—155 offen bleiben muss.

die Lesung des abgekürzten Wortes vor dem Namen Julianus nicht über allen Zweifel erhaben sei — von diesem Wort aber hänge es ab, ob wir den Julianus der Münze als Proconsul ansehen dürfen oder als städtischen Beamten in Anspruch nehmen müssen, 3) seien die chronologischen Ausdeutungen W.'s von Arist. Orat. XXIII p. 453. 492 ff. zu beanstanden; das hier Berichtete, d. h. der Inhalt des Traums des Aristides sei mit Masson und Clinton natürlicher auf den Friedensschluss am Ende des Partherkriegs 166 zu beziehen, nicht aber auf einen supponirten Friedensschluss des Pius mit dem Partherkönig; aus der Stelle folge nur, dass in dem Krankheitsjahr, aus welchem das in Orat. XXIII mitgetheilte Tagebuch stamme, ein Friede zwischen dem römischen Kaiser und dem Partherkönige geschlossen oder im Werden war — von einem solchen Vorgange unter Pius sage aber keine Quelle etwas (auch Malalas nicht), vielmehr gehöre er in d. J. 166; auch passe die Bezeichnung, die dem *αὐτοκράτωρ πρεσβύτερος Ἀντωνῖνος* gegeben werde (*ἐπιεικῶς ἐν ἀκμῇ*) sehr wohl auf Marcus und d. J. 166; denn er war damals 45 JJ. alt, schlecht aber auf Pius und d. J. 155; denn dieser zählte damals 69 JJ., 4) nach Orat. XXIV p. 467. 515 sieht der *τροφεύς* des Aristides im 2. Krankheitsjahr (145 nach W.) eine Erscheinung des Asklepios in Gestalt des Salvius, der damals Kurgast in Pergamum und i. J. 175 Consul war. Es sei anzunehmen, dass eine Erscheinung des Asklepius sich in dem Typus halte, den die Bildwerke des Gottes ein für alle mal festgesetzt haben; dieser sei, zumal in Pergamum und in der Kaiserzeit, der eines gereiften, bärtigen Mannes; der Salvius aber, der i. J. 175 Consul gewesen ist, könne unter normalen Verhältnissen i. J. 145 höchstens 15 JJ. alt gewesen sein, dagegen wenn das J. 157 das 2. Krankheitsjahr gewesen sei, wäre er c. 27 JJ. alt, und damit wäre jene Schwierigkeit verschwunden.

Diese Einwürfe gegen die Grundlage der W.'schen Berechnung sind gewiss schwerwiegende. Sie scheinen aber zugleich ins Dunkle zu führen. Allein W. Schmid hat gleichzeitig auf bisher nicht beachtete Documente aufmerksam machen können, die die Chronologie des Lebens des Aristides wirklich erhellen. „Sie sind bereits seit 63 JJ. grösstentheils gedruckt in den Anmerkungen zu Dindorf's Aristidesausgabe. Es sind drei Unterschriften aus unserer ältesten, für den Bischof Arethas von Cäsarea vor 917 hergestellten Handschrift (E. Maass, Mél. Graux p. 758), dem Laurentianus LX 3 (*Γ*), dessen erste Hälfte neuerdings Keil in den 250 ersten Blättern des Paris. Gr. 2951 entdeckt hat (Hermes XXV p. 314 f.). Dazu kommt eine 4. Notiz chronologischer Art aus dem von *Γ* abhängigen Vindob. *α*, veröffentlicht von Schwarz, Wiener Studien VIII p. 91.

1. Aus *Γ*:

a) Unterschrift zu Orat. II (bei Dindorf Vol. I. p. 13; vollständiger bei Keil a. a. O.): Ἀριστείδης Ἀθηνᾷ ἐν βάρει ἐπὶ Σευήρου ἡγεμόνος ἐτῶν ὑπάρχοντος λε' καὶ μηνός. Die Notiz ist im Paris. von Arethas eigenhändig geschrieben.

b) Zu Orat. V (Dindorf p. 62): ἐτῶν μη' καὶ μηνῶν η'.

c) Zu Orat. XIX (Dindorf p. 415; schon von W. Canter aus einem Venetus notirt): ἐγράφη ὅσον ἐν ὥρᾳ ἐν Σμύρνῃ μηνὶ δωδεκάτῳ ἐπὶ ἡγεμόνος Μακρίνου[1]) ἐτῶν ὄντι νγ' καὶ μηνῶν ϛ'. ἐλέχθη ἐν Σμύρνῃ ἐν τῷ βουλευτηρίῳ.

2. Aus *Γ* (und *a*):

d) Zu Orat. X: τέλος τοῦ γενεθλιακοῦ. ὑπεβλήθη πρὸ μιᾶς τοῦ ἀναγνωσθῆναι ἐν τῇ καθέδρᾳ τῇ ἐν Περγάμῳ αὐτοῦ ὄντος (*a* irrthümlich οὗτος) ἐτῶν κθ'."

Schmid weist zunächst darauf hin, dass diese Notizen, für deren Zuverlässigkeit ihr ganzer Charakter bürge, nicht auf die Aristidesscholiasten zurückgehen können, sondern auf Aristides selbst zurückgehen müssen. Sodann zeigt er, dass sie, soweit wir sie zu controliren vermögen (aus den „Reden" des Aristides), unser Vertrauen vollständig rechtfertigen. Hierauf entwickelt er S. 62 ff. auf Grund derselben die Chronologie des Lebens des Aristides. Ausgangspunkt für dieselbe ist, dass wir durch die Unterschrift zur 2. Rede nun endgiltig wissen: Aristides' Krankheit beginnt in seinem 26. Lebensjahr (im 10. der Krankheit war, wie er selbst bemerkt, Severus Proconsul; er war es aber, als Aristides 35 JJ. alt war), dauert also bis zu seinem 43. (Aristides ist demnach vor seinem 26. Jahr in Ägypten gewesen). Damit ist bereits die Stütze der Ansicht Waddington's gebrochen. Nach ihm fällt der Proconsulat des Severus 153/4. Ist nun Orat. II im April/Mai des 35. Lebensjahres des Aristides verfasst, so müsste W. den Rhetor 118 oder 119 geboren sein lassen. Das ist aber nicht seine Meinung;

---

1) Schmid S. 77 f. vermuthet, dass Μαρκιανοῦ hier zu lesen ist. Die Consularfasten kennen nämlich nur einen Macrinus, an den hier gedacht werden könnte, nämlich den Consul von 164 M. Pomponius Macrinus. Allein dieser müsste, wie man das Intervall zu berechnen pflegt, zwischen 173 und 179 Proconsul in Asien gewesen sein, Schmid's Berechnung des Lebens des Aristides führt aber hier auf den Herbst 182. Daher denkt er an P. Julius Geminius Marcianus, der nach einer Inschrift von Aphrodisias kurz vor 1. Juni 183 oder 186 Proconsul in Asien gewesen ist. Allein man wird nicht bestimmt in Abrede stellen können, dass der Consul des J. 164 erst im J. 182 Proconsul von Asien geworden ist. Wenigstens kommt (nach Waddington) unter dem Kaiser Macrin ein Beispiel eines Intervalls von 18 Jahren vor.

folglich müsse man, um das Geburtsjahr 117 festzuhalten, den Proconsulat des Severus 151/2 oder 152/3, kurz so laufen lassen, dass er im April 152 Proconsul gewesen sein kann. Dann aber fällt der Proconsulat des Julianus (2. Krankheitsjahr) in die Zeit zwischen Dec. 143—144; damit ist es um das Zeugniss sowohl der Münze wie der Inschrift geschehen; denn zwischen 143/4 fällt weder die tribunicia potestas VIII des Pius (vielmehr VI) noch die Vermählung des Marcus mit Faustina.

Demgegenüber führt nun Schmid auf Grund der Unterschriften und der Angaben in den „Reden" eine neue Chronologie durch [1]), deren wesentliche Ergebnisse so lauten:

129 März/April Aristides geboren.

Zwischen 149 und 155 Aufenthalt in Ägypten; während dieser Zeit Erdbeben in Rhodos, nach welchem Orat. XLIII.

c. 1. Jun. 156 Beginn der Krankheit, Reise nach Rom; Aufenthalt daselbst mindestens bis zu den ludi Apollinares 13. Juli 156. Vielleicht Orat. XIV.

157 nach einigem Aufenthalt in den Thermen von Smyrna Übersiedelung nach dem *ἱερόν* von Pergamum.

In einem der Jahre zwischen Mai 157 und 162 Julianus Proconsul in Asien. Überliefert ist ein Consul P. Salvius

1) Um von einer relativen Chronologie zu der absoluten zu gelangen, stützt sich Schmid auf Orat. XXVII, resp. auf einen schon von Masson in dieser Rede entdeckten wichtigen Punkt: „die zweite Reise nach Cyzikus ist im Sommer des 10. Krankheitsjahres gemacht, und demnach die erste im Sommer des sechsten. Da nun die beim ersten Aufenthalt in Cyzikus gehaltene Festrede wesentlich in einer Lobeserhebung der beiden Kaiser Marcus und Verus und ihres trefflichen Einvernehmens besteht, so fällt sie frühestens in den August 161. Die zweite Anwesenheit in Cyzikus kann, da sie noch in eine Doppelregierung fällt, nicht nach August 168 (denn Verus lebte im August 169 nicht mehr) stattgehabt haben; der späteste Termin für Orat XVI (das ist jene Festrede) ist also 164. Ihre Lage kann aber noch weit genauer bestimmt werden. Lassen wir das Schwanken der zweiten Anwesenheit in Cyzikus, d. h. des 10. Krankheitsjahres, zwischen 165 und 168 zunächst gelten, so wird durch Herbeiziehung des Berichtes von Orat. XXIII aus dem 11. Krankheitsjahre die Wahl sehr beschränkt. Das 11. Jahr muss zwischen 166 und 169 gesucht werden, aber was von der Zusammenkunft des Kaisers mit dem Partherkönig p. 454 erzählt wird, passt einzig und allein in das J. 166. Daraus endlich ergiebt sich der unanfechtbare Schluss, dass das 11. Krankheitsjahr des Aristides vom Jan. 166—167 läuft. Das 10. Jahr ist Jan. 165—166. Bei Beginn desselben (Orat. XXVI init.) macht Aristides die Reise zum Äsopus, mitten im Winter; damals ist Severus Proconsul. Sein Proconsulat dauert also etwa April/Mai 164—165. Aristides ist somit März/April 129 geboren. Im März/April 164 ist er 35 Jahre alt geworden; wenn er die 2. Rede im Alter von 35 JJ. 1 Monat gehalten hat unter Severus' Proconsulat, so war demnach Severus Ende März/Mai 164 schon Proconsul".

Julianus aus d. J. 148, der also zwischen 157—163 Proconsul gewesen sein könnte. Der von Waddington angenommene Julianus, der zwischen 131 und 138 Consul gewesen sein müsste, kommt in unseren Fasten nicht vor.

158 zwischen April d. J. und April 159 Rede auf den Geburtstag seines Schülers Apelles in Pergamum (Orat. X).

161 Juli/August erste Reise nach Cyzikus, Rede zur Einweihung des neuen Tempels (Orat. XVI). Anfang des Winters wird Aristides nach Smyrna geschickt; zu derselben Zeit Tod der Philumene.

162, 1. Jan. die XXVII p. 540. 623f. beschriebene Reise nach Pergamum.

Mai 162 Glabrio Proconsul in Asien; kann der Consul ordin. von 152 M'. Acilius Glabrio sein.

Mai 163 Pollio Proconsul in Asien: „Von T. Vitrasius Pollio ist bezeugt, dass er unter Pius Legat von Mösien, nach seinem ersten Consulat Proconsul von Asien, und dass er i. J. 176 zum zweiten Mal Consul gewesen ist. Sein 1. Consulat legt Waddington, da er ihn seit 152/3 als Proconsul von Asien braucht, um 138 (demnach müsste er in seinem 2. Consulat mindestens 71 JJ. alt gewesen sein). Nach dem oben begründeten Ansatz würde es vielmehr zwischen 149 und 155 fallen. Sonst ist noch ein Consul suff. Antius Pollio aus d. J. 155 bekannt, der allenfalls hier gemeint sein könnte".

Mai 164 Severus Proconsul in Asien (schon unter ihm ist Orat. II geschrieben; bald nachher Orat. XLIX). Welcher Severus dies ist oder sein kann, darüber s. Schmid, a. a. O. S. 79.

165 c. 1. Jan. Anfang des 10. Krankheitsjahres; noch im Winter Reise an den Äsepus; Juli/August zweite Reise nach Cyzikus.

Mai 165 Quadratus Proconsul in Asien. Dieser Quadratus kann nicht identisch sein mit dem Consul L. (oder T.) Statius Quadratus v. J. 142 (der seinerseits wohl identisch ist mit dem inschriftlich bezeugten asiatischen Proconsul Statius Quadratus, s. o.); denn dieser kann nicht erst nach 23 JJ. Proconsul von Asien geworden sein. Der asiatische Proconsul vom J. 165 kann aber der als Consul suff. v. 156 bekannte A. Avillius Urinatius Quadratus gewesen sein.

Die weitere Chronologie interessirt uns hier nicht mehr.

Gegen diese Ansätze Schmid's, welche ich nachgeprüft habe, vermag ich nichts Stichhaltiges einzuwenden.[1]) Welch ein merk-

1) Eine Schwierigkeit, auf die Schmid S. 76f. selbst eingegangen ist, nachdem sie schon von Lightfoot l. c. I² p. 673f. u. Lipsius (Jahrbb. f. protest.

würdiges Resultat ergiebt sich aber nun in Bezug auf das Martyrium Polykarp's! Im Febr. 166 war wirklich ein Quadratus in Asien Proconsul, und dennoch ist Polykarp schwerlich i. J. 166 Märtyrer geworden, obgleich er unter einem Quadratus getödtet worden ist; denn jener Quadratus kann nicht Statius Quadratus gewesen sein, weil der Consul des J. 142 nicht erst i. J. 165 Proconsul Asiens gewesen sein kann; Statius Quadratus (der Consul i. J. 142) ist aber der Proconsul, unter dem Polykarp gelitten hat!

Zunächst ist nun jedes Band zwischen den „Reden" des Aristides und dem Mart. Polyc. durchschnitten! Die grosse Mühe, aus diesen Reden die Zeit des Martyriums zu bestimmen, ist völlig umsonst gewesen; denn der asiatische Proconsul Statius

---

Theol. 1878 S. 756f.) gegen Wieseler geltend gemacht worden ist, muss ich jedoch erörtern. Nach Orat. XXVI p. 524. 602 erhält Aristides unter dem Proconsulat des Severus — also nach obiger Chronologie zwischen April/Mai 164/5 — aus Italien *ἐπιστολὰς παρὰ τῶν βασιλέων, τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός*. Wer ist unter *παῖς* zu verstehen? Commodus nicht, sagt Schmid; denn er war damals erst 3 JJ. alt, und Lucius Verus auch nicht; denn, obgleich ihn Marcus adoptirt hat, ist er doch vielmehr stets als sein Bruder bezeichnet worden („divi Augusti"); auch war er i. J. 164/5 nicht in Italien. Also stimmt der Ausdruck nicht, und das ist sehr misslich; denn bei der Waddingtonschen Berechnung stimmt er (auf Pius und Marcus i. J. 153). Schmid sucht nun wahrscheinlich zu machen, dass die Worte *τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός* eine spätere Interpolation sind (ein Glossem, wie solche die Scholiasten zahlreich angebracht haben), und dass unter *βασιλεῖς* „das Kaiserhaus" zu verstehen sei. Speciell sei an die jüngere Faustina zu denken; denn dass Aristides nicht bloss *παρὰ βασιλέων*, sondern auch *παρὰ βασιλίδων σπουδαζόμενος* war, sage er selbst Orat. VI p. 69. 72. Augenscheinlich hat aber diese Erklärung Schmid selbst nicht ganz befriedigt; denn er fährt fort: „Wer sich zur Beseitigung des Glossems nicht entschliessen könne, müsse annehmen, der Freibrief für Aristides sei in der That noch von Pius und Marcus ausgestellt worden, dem Aristides aber durch irgend welche Verschleppung viel zu spät zugekommen; auch von dem gleichzeitig eingetroffenen Brief des Heliodorus heisse es, er sei *πολλῷ πρότερον τῆς χρείας ταύτης* geschrieben worden". Mir erscheint die Annahme eines Glossems sehr misslich, die Beziehung der *βασιλεῖς* auf das Kaiserhaus nicht minder. Die leichteste Überwindung der Schwierigkeit ist doch wohl die, *ἐπιστολάς* als einen Brief (nicht mehrere) zu fassen und in dem *παῖς* den Lucius Verus zu sehen, dessen Name in officieller Weise in dem Brief mitgenannt war, obgleich er zur Zeit nicht in Italien anwesend gewesen ist. Dass ihn Aristides „*παῖς*" und nicht „*ἀδελφός*" genannt hat, mag darin seinen Grund haben, dass z. Z. der Abfassung der Orat. XXVI (zwischen 177—180) — mindestens 12 JJ. nach den Ereignissen — Marcus *σὺν τῷ παιδί*, nämlich mit Commodus, regierte und dem Aristides daher diese Bezeichnung unwillkürlich in die Feder kam, die immerhin auch für Lucius Verus nicht ganz unrichtig ist. — Eine bessere Erklärung weiss ich nicht und erkenne an, dass hier eine Schwierigkeit bleibt, die jedoch gegen die starken Argumente nicht aufkommen kann, welche für Schmid's Chronologie sprechen.

Quadratus kommt in den Reden des Aristides überhaupt nicht vor![1])

Dennoch ist etwas übrig geblieben — nicht in den „Reden", aber in dem Materiale, welches sonst noch herbeigezogen worden ist. Es ist oben bemerkt worden, dass ein Statius Quadratus als Proconsul Asiens inschriftlich bezeugt ist, und dass i. J. 142 ein Statius Quadratus Consul gewesen ist. Nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge wird dieser zwischen 151 u. 157 Proconsul in Asien gewesen sein. Das stimmt vortrefflich zu der Angabe des Martyriums, Polykarp sei unter Statius Quadratus Märtyrer geworden. Da er nur i. J. 155 oder 166 gemartert sein kann (s. o.), so ist höchst wahrscheinlich, dass er i. J. 155 gemartert worden ist.

Kann man also auch nicht aus Aristides das Jahr des Proconsulats des Statius Quadratus berechnen — weil er ihn überhaupt nicht nennt — und somit aus Aristides diesen Theil der asiatischen Fasten nicht feststellen, so scheint dieser doch durch den Syllogismus (1) ein Statius Quadratus muss i. J. 155 oder 166 (23. Febr. auf einen Sonnabend) Proconsul Asiens gewesen sein (Mart. Polyc.); (2) ein Consul Statius Quadratus ist für das J. 142 bezeugt, der somit zwischen 151 u. 157, nicht aber 166, Proconsul Asiens gewesen sein kann; (3) ein Statius Quadratus ist, wie eine Inschrift bezeugt, wirklich Proconsul Asiens gewesen — genügend sicher gestellt; denn nun ergiebt sich der Schluss: Statius Quadratus war i. J. 155 Proconsul. Der böse Streich aber, den die wirkliche Geschichte den Forschenden hier gespielt hat, liegt darin, dass in den beiden Jahren, die allein für das Todesjahr des Polykarp offen stehen, ein Quadratus in Asien Proconsul gewesen ist! Das ist wirklich eine besondere Caprice! sie geht noch über das neckische Spiel hinaus, dass Eusebius zufällig den Märtyrertod Polykarp's in die Nähe des J. 166 gestellt hat, und dass dieses Jahr auch ein solches gewesen ist, in welchem der 23. Febr. auf einen Sonnabend fiel.

Waddington's Berechnung war falsch, und doch hat er, wie mir scheint, Recht behalten: Polykarp ist am 23. Febr. 155 gemartert worden — nicht aus den Aristidesreden, sondern aus dem Monatsdatum, der Statius-Quadratusinschrift und den Consularfasten, wenn man sie combinirt, ergiebt sich das. Die einzige Schwierigkeit, die diesem Datum im Wege steht (Besuch Polykarp's bei Anicet), kann gegen die Berechnung und gegen das starke Gewicht, welches

---

1) Den Namen „Statius" bei Quadratus im Martyrium zu tilgen und dafür Urinatius einzusetzen, um auf diese Weise Polykarp doch erst i. J. 166 sterben zu lassen, wäre ein nicht geringerer Gewaltstreich, als den „Quadratus" des Aristides mit dem Namen Statius auszustatten.

die Irenäus-Florinus-Chronologie und die Überlieferung von dem Verkehr Polykarp's mit Herrnjüngern in die Wagschale werfen, nicht aufkommen. Somit ist Polykarp i. J. 68/9 geboren.[1] Wann er den unter seinem Namen gehenden Brief an die Philipper verfasst hat, kann erst im nächsten Capitel erörtert werden.

Von Polykarp gehen wir zu Papias. Vor de Boor's Entdeckungen (Texte u. Unters. V, H. 2) liess sich die Zeit seines grossen Werkes in 5 BB. „*Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*" nur annähernd bestimmen. Auch jetzt ist sie nicht genau festzustellen, aber doch besser als früher. Die Behauptung des Irenäus, Papias sei „*Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*" gewesen (adv. haer. V, 33, 4), ist, selbst wenn sie zutreffend sein sollte (Eusebius bestreitet die erste Hälfte derselben, h. e. III, 39, 2), nicht geeignet, das

1) Man wird bemerkt haben, dass der oben gegebenen Berechnung eine bestimmte Voraussetzung zu Grunde liegt; wenn sie unzutreffend sein sollte, stürzt das ganze Gebäude ein! Diese Voraussetzung ist die Annahme, dass ein Consul nicht erst 23 Jahre nach seinem Consulat Proconsul von Asien geworden sein kann. Beanstandet man sie und hält man es für sehr wohl möglich, dass der Statius Quadratus des Jahres 142 erst nach 23 JJ. Proconsul von Asien geworden ist, so ist die Annahme von zwei asiatischen Proconsuln mit dem Namen Quadratus (innerhalb eines Zeitraums von 11 JJ.) unnöthig und hinfällig, so ist der Quadratus des Aristides identisch mit dem Quadratus des Polykarp und dieser ist im Febr. 166 Märtyrer geworden. Allein ein Intervall von 23 Jahren ist für die Zeit des Pius und Marcus nicht nachgewiesen. Waddington, dem Mommsen (Röm. Staatsrecht, 2. Bd. 1. Abth. 1874 S. 228 f.) beizustimmen scheint. schreibt (Fastes p. 12): „L'intervalle sous Auguste paraît avoir été généralement de cinq à six ans, mais vers la fin du règne il tend à augmenter; je trouve un exemple d'un intervalle de treize ans [dazu fügt Mommsen noch zwei Beispiele und bemerkt: es scheint überhaupt in Augustus' Epoche die Zwischenzeit keiner durchschnittlichen Veranschlagung fähig zu sein]. Sous Tibère l'intervalle augmente régulièrement; d'abord de huit à neuf ans, il se maintient ensuite à dix ans et à la fin du règne il est de douze à quinze ans. Sous Caligula, il est de dix à quatorze ans; sous Claude et Néron, de huit à treize ans; sous Vespasien. de neuf ans; sous Trajan, on trouve deux exemples de seize ans; sous Marc Aurèle, les seuls exemples certains donnent quatorze à quinze ans: sous Septimius Sévère, treize ans; sous Macrin, dix huit ans." Es ist also für das ganze 2. Jahrh. m. W. überhaupt kein Beispiel eines längeren Intervalls als 16 JJ. belegt; freilich hat man sich zu erinnern, dass die Zahl der Proconsuln, für die beide Daten sicher feststehen, keine grosse ist. Dennoch wird man die grössten Bedenken tragen müssen, ein Intervall von 23 JJ. anzunehmen, zumal der Name „Quadratus" nicht selten gewesen ist. Wir haben zwar oben (S. 351 n. 1) ein Intervall von 18 JJ. für nicht unmöglich erklärt (unter Commodus); allein eben nur für nicht unmöglich, und 18 JJ. sind nicht 23. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse wird man sich dafür entscheiden müssen, dass der Quadratus des Aristides ein anderer ist als der Statius Quadratus des Polykarp. Allein bis nicht eine Inschrift die Frage endgültig entscheidet, kann man des gefundenen Ergebnisses nicht ganz froh werden.

Werk des Papias zu datiren, ebensowenig wie die andere Bezeichnung des Irenäus für ihn „ἀρχαῖος ἀνήρ“ (l. c.). Aus ihnen folgt nur, dass Papias mindestens 20—30 JJ. vor Irenäus geschrieben haben und sehr beträchtlich älter als er gewesen sein muss. Er hat also nicht später als unter Pius geschrieben. Sind die Stücke, in denen Irenäus sich auf kleinasiatische Presbyter beruft, wie wir wahrscheinlich gemacht haben (s. o. S. 334 ff.), von Papias, so ergiebt sich, dass er nicht selbst zu der Generation von Presbytern gehört, „die den Johannes und die anderen Apostel gesehen haben“, sondern zur nächstfolgenden. Eben dasselbe ergiebt sich als die wahrscheinliche Deutung seines uns von Eusebius erhaltenen Proömiums. Die πρεσβύτεροι, von denen er gelernt hat, sind die Apostelschüler (Näheres s. später). Aber die Epoche, in der er von ihnen gelernt hat, lag bei Abfassung seines Werkes bereits geraume Zeit hinter ihm (III, 39, 3: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις*). Diese Epoche selbst kann nicht früher als c. 100 begonnen haben; aber da einzelne dieser Presbyter bis zur Mitte des 2. Jahrh. gelebt haben mögen (von Polykarp wisssen wir es), so lässt sich hier keine sichere Zeitbestimmung gewinnen.[1]) Es bleiben c. 40 Jahre (c. 120—160) für die Abfassung des Werkes offen. Dieser Zeitraum aber wird nun durch jenes Fragment de Boor's verkürzt (a. a. O. S. 170), nach welchem Papias in seinem Werke geschrieben hat, dass die von Christus Erweckten „*ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων*“. Ein Grund, diesen Worten, die uns aus Papias' Werk durch ein Excerpt aus Philippus Sidetes überliefert sind, zu misstrauen, liegt nicht vor. Hiernach aber hat Papias nicht vor c. 140 (wahrscheinlich erst einige Jahre später) geschrieben. Genauer als 140 (145) bis c. 160 lässt sich die Abfassungszeit des Werkes des Papias nicht angeben. In den uns erhaltenen Fragmenten widerstreitet nichts diesem Ansatz. Da nach Euseb. III, 39, 9 Papias noch die Töchter des Philippus gekannt hat, die hochbetagt in Hierapolis starben, da diese aber, weil sie schon i. J. 54 (Act. 21, 9) erwachsen waren, nicht wohl nach c. 110 gestorben sein können[2]), so fällt

1) Beachtenswerth ist, dass er schon von der Zeit, da er von den Presbytern lernte, sagen konnte: *οὐ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοὶ οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν*. Schon damals gab es also häretische Legenden und Lehren, die in weiten Kreisen umgingen. Andererseits lebten (das ist doch wohl die wahrscheinlichste Deutung des Präsens *λέγουσιν* III, 39, 4) zu der Zeit, da er seine Umfragen hielt, noch Aristion und der Presbyter Johannes — wer diese sind, wissen wir freilich nicht.

2) Auch wenn die Aufzählung der asiatischen Leuchten bei Polykrates (Euseb., h. e. V, 24, 2 f.) eine chronologische ist, folgt nicht, dass die Töchter

Papias' Geburtsjahr schwerlich später als um das Jahr 80, und es ist also gegen die Angabe des Irenäus nichts einzuwenden, Papias sei ein *ἑταῖρος* des Polykarp gewesen.[1]) Über die Zeit seines Todes wissen wir nichts; das Chronicon paschale hat ihn mit Papylus verwechselt, indem es ihn zum Märtyrer macht.

Von Irenäus beginnend sind wir zu Polykarp und Papias hinaufgestiegen. Wir kehren nun zum Zeitalter des Irenäus zurück, um die Zeit einiger anderer Kleinasiaten und weiter die Chronologie des Montanismus zu fixiren.

Für Apollinaris, Bischof von Hierapolis, besitzen wir in der Chronik des Eusebius das Datum „11. Jahr des Marcus" (Hieron.: 10. Jahr). Dasselbe wird von Eusebius aus den Schriften des Apollinaris — am nächsten liegt die Apologie — gewonnen sein (s. o. Buch I S. 43 f.). Nach h. e. IV, 27 war die Apologie an einen Kaiser, und zwar den Marcus, gerichtet (*λόγος ὁ πρὸς τὸν προειρημένον βασιλέα*); Marcus war aber Alleinherrscher von 169—176(7). Zu Apollinaris hat Eusebius den Melito gestellt. Die Fragmente aus seiner Apologie, die er h. e. IV, 26 mitgetheilt hat, lehren, dass auch sie an Marcus allein gerichtet war, also ebenfalls in die Zeit zwischen 169 und 176(7) fällt.[2]) Das Datum für Apollinaris in der Chronik darf als ein bestimmtes und zuverlässiges angesehen werden; das für Melito ist nur in den angegebenen Grenzen bestimmt.

Melito war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller; aber wir vermögen seine übrigen, von Eusebius aufgeführten Schriften — mit einer Ausnahme — nicht zu datieren. Daraus, dass die Apologie mit „*ἐπὶ πᾶσι*" als letzte von Eusebius aufgezählt ist, folgt nicht, dass

---

des Philippus vor Johannes gestorben sind; denn ihre Erwähnung an der betreffenden Stelle erklärt sich daraus, dass sie gleich nach ihrem Vater genannt sein sollten. Ausser in der Apostelgesch., bei Papias und bei Polykrates sind diese Töchter noch erwähnt von Proclus und Cajus (im Dialog des letzteren), vom anonymen Antimontanisten bei Eusebius (h. e. V, 17, 3) und von Clemens Alexandrinus (Strom. III, 6, cf. Euseb., h. e. III, 30). Eusebius (III, 37) berichtet von ihnen unter Trajan. Vielleicht waren sie auch in der montanistischen Schrift erwähnt, auf die sich Hieronymus ep. 41 bezieht.

1) Man hat zu beachten, dass Eusebius ihn bereits am Schluss des 3. Buches bringt, d. h. noch unter Trajan; aber man darf das nicht überschätzen. Eusebius nennt ihn hier um seiner historischen Zeugnisse willen.

2) Euseb., h. e. IV, 26, 2: *τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον*, IV, 13, 8: *ἡ προς αὐτοκράτορα Οὐῆρον ἀπολογία*, IV, 26, 7: *ἔκτοτε* (seit der Zeit des Augustus) *γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος, οὗ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός*. Commodus ist also nicht als Mitregent vorgestellt, wenigstens ist das die wahrscheinlichere Annahme, da er auch nicht als Mitadressat genannt war. Will man das nicht gelten lassen, so muss man die ganze Zeit von 169—180 offen lassen.

sie wirklich die letzte Schrift gewesen ist. Dass Melito beim Beginn des Passastreits, also c. 190, nicht mehr am Leben war, ergiebt sich aus dem Brief des Polykrates von Ephesus (Euseb., h. e. V, 24, 5), wo er als letzter der entschlafenen grossen Heroen Asiens aufgezählt wird. Wie früh aber seine Schriftstellerei begonnen hat, lässt sich nicht ermitteln (von einer Beziehung des Melito auf „asiatische Presbyter“ der alten Zeit kann Eusebius in seinen Werken nichts gefunden haben; er hätte es sonst, wie bei Irenäus, angemerkt). Der Verfasser des kleinen Labyrinths (ausser ihm haben Polykrates, Clemens Alex., Tertullian und Origenes den M. erwähnt) bei Euseb., h. e. V, 28, 5 hat ihn mit Irenäus zusammen-, diesem aber nachgestellt (*τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία;*). Nur eine Schrift des Melito wäre ganz sicher zu datiren, wenn die Zeit des in ihr genannten Proconsul Asiens oder die des Märtyrers Sagaris festgestellt werden könnte. Eusebius schreibt (IV, 26, 3): *Ἐν μὲν οὖν τοῖς περὶ τοῦ πάσχα τὸν χρόνον καθ᾽ ὃν συνέταττεν, ἀρχόμενος σημαίνει ἐν τούτοις· „Ἐπὶ Σερουιλλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*[1]), *καὶ ἐγράφη ταῦτα*“. Den Märtyrer und Bischof Sagaris in Laodicea erwähnt Polykrates als Leuchte Asiens nach Polykarp und Thraseas und vor Papirius (dem Nachfolger Polykarp's in Smyrna) und Melito. Leider lässt sich daraus ein einigermassen brauchbares chronologisches Datum nicht gewinnen. Was aber den Proconsul Servilius Paulus betrifft, so kennen wir einen solchen nicht (der Beiname Paulus bei einem Servilius kommt überhaupt nicht vor); dagegen kennen wir einen Sergius Paulus, und so liest auch Rufin an unserer Stelle. Wir werden daher diese LA bevorzugen müssen[2]) (obgleich auch der alte Syrer „Servillius“ bietet). Sergius Paulus[3]) ist i. J. 168 zum zweiten Mal Consul geworden und als Stadtpräfect gestorben. Er wird dieses Amt schon i. J. 167 angetreten haben, da in der Regel die Stadtpräfectur den zweiten Consulat mit sich brachte.[4]) Mithin fällt sein Proconsulat in Asien nicht

1) Ich vermag die Stelle nichts anders zu verstehen, als dass „jene Tage“ die Tage der Verfolgung bezeichnen, in denen Sagaris Märtyrer wurde. Sie sowohl als der hier bezeichnete Osterstreit fallen somit in den Proconsulat des Paulus (anders Salmon, Dict. of Christ. Biogr. III p. 896).

2) Mit Waddington, Lightfoot und Zahn gegen Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontan. Kampfes S. 84 ff.

3) S. Waddington, Fastes p. 226 ff.

4) Ist er aber auch erst nach seinem 2. Consulat Stadtpräfect geworden, so ist es doch ganz unwahrscheinlich, dass er erst nach dem 2. Consulat Proconsul Asiens geworden ist.

nach c. Mai 167. Waddington sucht zu zeigen, dass er zwischen 164 u. 166 anzusetzen ist; aber dieser Ansatz war schon früher nicht gesichert und ist seit Schmid's Nachweisungen (s. o.) unmöglich geworden. Nur das Jahr 166/7 innerhalb der Jahre 162—167 ist offen, ausserdem aber noch einige Jahre vom Mai 162 aufwärts. Wie viele, wissen wir nicht, da wir das Jahr des 1. Consulats nicht kennen (er muss consul suffectus gewesen sein). So viel aber ergiebt sich immerhin aus dieser Berechnung, dass Melito's Schrift über das Passa (und der Tod des Sagaris) entweder in das Jahr 167/8 oder in eines der Jahre vor 162 fällt, jedenfalls aber nicht später als 167.[1])

In Bezug auf Apollinaris von Hierapolis wissen wir, dass er gestorben war, als Serapion von Antiochien zwischen 190/1 u. 211/2 seinen Brief an Caricus und Pontius schrieb (Euseb., h. e. V, 19), dem er *γράμματα* des Apollinaris (*ὁ μακαριώτατος γενόμενος ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπίσκοπος*) gegen den Montanismus beigelegt hat. Aber wir können doch noch sehr viel mehr feststellen. 1) Seine Zeit über die Regierung des Marcus erheblich hinaus zu erstrecken, ist nicht angezeigt, da ihn, wie Melito, Eusebius als Schriftsteller aus der Zeit des Marcus classificirt[2]), 2) das Chronicon paschale kannte eine Schrift von ihm *Περὶ τοῦ πάσχα* und bringt aus ihr zwei Bruchstücke. Da Eusebius diese Schrift unter denen, die zum grossen Passastreit (c. 190) erwähnt werden, nicht citirt, so ist es wahrscheinlich, dass Apollinaris (wie Melito) den grossen Passastreit nicht mehr erlebt hat (auf das Epitheton ornans für Apollinaris i. Chronic. pasch: *ὁ ἐγγὺς τῶν ἀποστολικῶν χρόνων γεγονώς*, ist natürlich nichts zu geben); die Schrift stammt wohl aus derselben Zeit, aus der Melito's gleichnamige Schrift herrührt; sind doch Laodicea und Hierapolis benachbart[3]), 3) es liegt am nächsten, dass Euseb's Datum in der Chronik für Apollinaris (11. resp. 10. Jahr des Marcus) aus der Apologie abstrahirt ist. Nun wissen wir aus Euseb's KGesch. (V, 5, 4), dass Apollinaris über das Regenwunder berichtet hat, und wiederum liegt es am nächsten anzunehmen, dass das nicht in der Schrift *περὶ εὐσεβείας* oder *πρὸς Ἕλληνας* oder *περὶ ἀληθείας*, sondern in der Apologie geschehen ist. Jüngst hat v. Domaszewski in den Neuen Heidelberger Jahrbb. V S. 107 ff. 122 f. wahrscheinlich gemacht, dass das Regenwunder i. d. J. 171

1) Jeder näheren Datirung spottet noch die pseudomelitonische syrische Apologie, weshalb ich sie hier bei Seite lasse.

2) Auch Photius, der Bücher des Apollinaris in Händen gehabt hat (Cod. 14) sagt: *ἤνθησε ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου Βήρου*.

3) Wie die Fragmente ausweisen, war Apollinaris nicht Quartodecimaner (also ein Gegner des Melito); daher beruft sich auch Polykrates nicht auf ihn.

fällt [1]), d. h. in das 10. Jahr des Marcus (wenn man vom 1. Januar 162 rechnet). Es fügt sich also sehr wohl, dass Apollinaris im 11. Jahr des Marcus von dieser Begebenheit Notiz genommen hat; bei der Bedeutsamkeit des Ereignisses ist es verständlich, dass ein christlicher Schriftsteller es sofort auszunutzen suchte, 4) nach dem Zeugnisse des Eusebius (h. e. IV, 27) sind die *γράμματα* des Apollinaris gegen den Montanismus nach seinen übrigen Schriften geschrieben [2]); sie sind aber nach Eusebius im Anfang der Geschichte des Montanismus verfasst, d. h. z. Z. der Stifter selbst (das Nähere s. u.). Ihre genauere Datirung hängt also von der Chronologie der Geschichte des Montanismus ab. Doch ist zu beachten, dass es nirgends überliefert ist, Apollinaris habe noch unter Commodus geschrieben.

Noch ein dritter kleinasiatischer Schriftsteller, Miltiades, ebenfalls mit der montanistischen Controverse verflochten, lässt sich chronologisch annähernd bestimmen. Tertullian nennt ihn in einer augenscheinlich chronologischen Reihenfolge antivalentinianischer Schriftsteller (adv. Valent. 5) an zweiter Stelle: Justin, Miltiades, Irenäus, Proculus. Das Beiwort, das er ihm giebt: „ecclesiarum sophista", zeigt, dass dem Tertullian die antimontanistische Schriftstellerei des Mannes nicht unbekannt geblieben sein kann. In einer ebenfalls chronologischen Reihenfolge von solchen, die in ihren Werken die „theologia Christi" zum Ausdruck gebracht haben, nennt der Verfasser des keinen Labyrinths (Euseb., h. e. V, 28) den Miltiades auch an zweiter Stelle und ebenso nach Justin: Justin, Miltiades, Tatian und Clemens Alex. Wir dürfen hieraus

---

1) Hienach modificirt sich der von mir i. d. Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch. 19. Juli 1894 S. 836 gegebene Ansatz. Ich folgte der Chronik Euseb's, die das Regenwunder in das 13. Jahr des Marcus (Hieron.) = 174 (v. 1. Jan. 162 gerechnet) setzt. Allein im Armenier ist es überhaupt nicht zu einem bestimmten Jahr, sondern post ann. XII. Marci gestellt. Eusebius hatte es bei Apollinaris gelesen (den er unmittelbar vorher genannt hatte), und hatte es wohl in einer Seitencolumne zu Apollinaris vermerkt; erst Hieron. hat es zu einem bestimmten Jahre willkürlich gestellt. Nun liest man es 3 JJ. nach der Erwähnung des Apollinaris (10. 13. Jahr des Marcus), während doch Apollinaris die Kunde von dem Regenwunder übermittelt hat.

2) Zahn, Forsch. V S. 4 f., bemängelt das ohne stichhaltige Gründe. Auch seine Behauptung, dass *γράμματα* nicht „Schriften" bedeuten könne, ist falsch, s. z. B. Euseb., h. e. V, 28, 4: *καὶ ἀδελφῶν δέ τινων ἐστὶ γράμματα πρεσβύτερα τῶν χρόνων τοῦ Βίκτορος. ἃ ἐκεῖνοι καὶ πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν, λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ κτλ.* Hier sind doch nicht „Briefe" gemeint. Es handelt sich augenscheinlich um mehrere Schriften des Apollinaris gegen den Montanismus, und das muss man auch aus den Worten Euseb's (IV, 27) erschliessen: *καὶ ἃ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως*, cf. V, 19, 1: *τὰ Ἀπολιναρίου κατὰ τῆς αἱρέσεως.*

schliessen, dass Miltiades ein Zeitgenosse des Tatian gewesen ist und entweder in den letzten Jahren des Pius oder in der ersten Hälfte der Regierung des Marcus geschrieben hat. Hätte er geraume Zeit nach 170 geschrieben, so hätte ihn der Verf. des kleinen Labyrinths nicht dem Tatian vorangestellt. Von demselben Miltiades berichtet Eusebius, dass der antimontanistische Anonymus bereits eine montanistische Gegenschrift gegen Miltiades berücksichtigt habe; Miltiades habe nämlich eine Schrift geschrieben *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* Als sich der Anonymus auf die antimontanistische Gegenschrift bezog, scheint Miltiades selbst noch am Leben gewesen zu sein; denn der Anonymus drückt sich (h. e. V, 17, 1) also aus: *ταῦτα εὑρὼν ἔν τινι συγγράμματι αὐτῶν* [der Montanisten] *ἐνισταμένων τῷ Μιλτιάδου* [so ist zu lesen] *τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι, ἐν ᾧ δείκνυσι Περὶ τοῦ ... λαλεῖν, ἐπετεμόμην.* Über das Datum dieser Schrift s. u. Endlich wird dem Miltiades eine Schrift von Eusebius beigelegt (V, 17, 5) *πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετῄει φιλοσοφίας*[1]) *ἀπολογία.* Diese Apologie ist entweder an Pius und Marcus oder an Marcus und Lucius Verus gerichtet gewesen (unwahrscheinlicher: an Marcus und Commodus, wie Hieronymus lediglich muthmasst). Sie mit der syrischen pseudomelitonischen Apologie zu identificiren[2]), liegt kein durchschlagender Grund vor, so nahe der Schreibfehler „Melito" für „Miltiades" liegen mag, und obgleich der Ausdruck „Philosoph" sehr wohl zu Miltiades passt.

Bevor wir zur Chronologie des Montanismus übergehen, haben wir endlich noch eines kleinasiatischen Actenstücks zu gedenken, welches datirt werden kann, ich meine das Martyrium des Carpus, Papylus und der Agathonike, welches ich in den „Texten u. Unters." III, H. 3. 4 S. 435 ff. herausgegeben und untersucht habe. Dieses von Eusebius (h. e. IV, 15) erwähnte Martyrium hat sich unverfälscht allein in dem Cod. Gr. Par. 1468 erhalten. Es stammt wirklich aus der Zeit, in die es Eusebius versetzt hat, und zwar aus der Zeit des Marcus, u. zwar näher aus der Regierungszeit des Marcus und Lucius Verus (161—169). Ganz so nämlich wie im echten Martyrium Justin's ist § 4 von *προστάγματα τῶν Αὐγούστων,* § 21 von einer *βλασφημία τῶν Σεβαστῶν* die Rede, aber § 11 heisst es: *οὕτως ἐκέλευσεν ὁ Αὐτοκράτωρ*[3]). Die inneren Gründe (s. a. a. O.

---

1) Miltiades war also auch „Philosoph"; gehörte er zur Schule des Justin, hinter welchem er zweimal erwähnt wird?

2) Seeberg i. d. Forsch. Zahn's V S. 237 ff.

3) Wo der Singular hier und im Martyr. Justini steht, findet sich der Titel *Αὐτοκράτωρ.* Hadrian hat dem L. Aelius, Pius dem Marcus diesen Titel nicht eingeräumt. Dem Commodus hat ihn Marcus zugestanden, ob aber früher auch

S. 455 ff.) sind dieser Datirung durchweg günstig. Das Martyrium spielt sich in Pergamum ab, wohin der Proconsul, dessen Name leider nicht genannt, gekommen ist. Papylus ist nach seiner eigenen Aussage (§ 32) wohl als Wanderlehrer (*ἀνὴρ ἀποστολικός* oder *προφήτης* oder *διδάσκαλος*) anzusehen — auch ein Beweis eines höheren Alters der Urkunde. Ausserdem bezeichnet er sich als „Bürger von Thyatira" (§ 27); dem Proconsul war er als „Buleut" (§ 24) namhaft gemacht. Verlockend ist es, hieraus unter Zuziehung von Epiphan. h. 51, 33 Schlüsse zu ziehen und Papylus als Montanisten zu bezeichnen; allein man wird davon abstehen müssen, da er sich 1) nur Bürger der Stadt Thyatira nennt, da er 2) von Jugend auf (§ 34) Christ gewesen ist, also sein Christenthum zu einer Zeit empfangen hat, wo es überhaupt noch keinen Montanismus gab, da er 3) höchst wahrscheinlich Wanderprediger war, also sein Christenthum nicht einfach nach seinem Bürgerrecht in Thyatira bestimmt werden kann. Auch ist endlich der Ausdruck (§ 32): *ἐν πάσῃ ἐπαρχίᾳ καὶ πόλει εἰσίν μου τέκνα κατὰ θεόν* der Annahme nicht günstig, dass er einer Secte angehörte, und wir besässen schwerlich die Acten seines Martyriums, wenn dem so wäre. Daher ist auch die Agathonike, die sich (§ 42 ff.) selbst den Tod giebt, nicht für eine Montanistin zu halten. Wohl aber zeigt dieser Tod und die Visionen, die ihm vorangehen, dass wir uns auf einem dem Montanismus günstigen Boden befinden.[1])

Die Chronologie des Montanismus ist jüngst von Zahn (Forsch. V S. 3 ff.) in trefflicher Weise ausführlich behandelt worden.[2]) Mit den Ergebnissen stimme ich durchweg überein, und auch die Beweisführung halte ich zum grössten Theil für richtig. Doch glaube ich einige schwache Stützen entfernen zu müssen, einige andere hinzufügen und einige Quellenstellen in ein helleres Licht rücken zu können.

Die Feststellung der Chronologie des Montanismus steht unter complicirten Bedingungen. Einerseits giebt es keine andere Erscheinung in der Kirchengeschichte des 2. Jahrh., für die wir so viel

---

schon dem L. Verus, vermag ich aus Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 2 (1875) S. 1052 f. nicht zu ersehen. Als Pontifex Maximus wenigstens erscheint L. Verus auf Münzen und römischen Inschriften nicht.

1) Es ist vielleicht nicht zufällig, dass Eusebius keine Auszüge aus diesen Acten gegeben hat.

2) Auf eine Auseinandersetzung mit Bonwetsch, Hilgenfeld, Völter und Voigt glaube ich verzichten zu dürfen. Der Letztere hat noch einmal in ausführlicher Untersuchung den jüngeren Ursprung des Montanismus zu beweisen versucht („Eine verschollene Urkunde aus dem antimontanistischen Kampfe" 1891).

chronologisches Material besitzen; andererseits ist dieses chronologische Material z. Th. für uns unbrauchbar, weil wir es nicht zu entziffern vermögen. Recht zahlreich sind die Nachrichten über die montanistische Bewegung; aber aus den ältesten Quellen, den Schriften des Apollinaris[1]), Melito, Miltiades[2]) und den lugdunensischen Briefen, hat uns Eusebius nichts mitzutheilen für gut befunden — wahrscheinlich war ihm das in ihnen enthaltene Urtheil über den Montanismus nicht bestimmt genug.[3])

Das sicherste Datum, welches wir für die Geschichte des Montanismus besitzen, findet sich bei dem anonymen Gegner der neuen Propheten[4]), dessen Schrift wider „die Secte derer, die nach Alcibiades heissen“[5]), in drei Büchern, Eusebius h. e. V, 16. 17 excerpirt hat. Jener schreibt V, 16, 18 f.: *Καὶ πῶς οὐ καταφανὲς ἤδη γέγονε καὶ τοῦτο τὸ ψεῦδος* (nämlich die Weissagung der Maximilla, dass demnächst *πόλεμοι καὶ ἀκαταστασίαι* eintreten werden); *πλείω γὰρ η τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος ἐξ ἐλέου θεοῦ*, dazu derselbe V, 17, 4: *εἰ γὰρ μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν, ὥς φασιν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα, τοὺς ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν τίνες παρ᾽ αὐτοῖς διεδέξαντο, δειξάτωσαν· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας, ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ· ἀλλ᾽ οὐκ ἂν ἔχοιεν δεῖξαι τεσσαρεσκαιδέκατον ἤδη που τοῦτο ἔτος ἀπὸ τῆς Μαξιμίλλης τελευτῆς*. Der hier geforderte Zeitraum einer 13jährigen Periode des Friedens im Reiche (keine Kriege) und der

---

1) Er muss der älteste litterarische Gegner der Montanisten gewesen sein, s. Euseb., h. e. IV, 27 u. V, 16, 1. Näheres s. unten.

2) Doch ist es fraglich, ob Eusebius dessen antimontanistische Schrift kannte.

3) Man vergl. das Urtheil des Irenäus; in den Ketzerkatalog hat er die Montanisten nicht aufgenommen.

4) Dass er wirklich für uns ein Anonymus ist und nicht etwa Apollinaris (oder Rhodon, etc.) hat Zahn, Forsch. V S. 13 ff. zum Überfluss noch einmal bewiesen.

5) Die handschriftliche Lesart ist „*Μιλτιάδην*“. Jedenfalls ist hier dasselbe zu lesen, wie V, 3, 4: *οἱ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον.* Es fragt sich, an welcher Stelle zu corrigiren ist. Da V, 17, 1 ohne Zweifel *Μιλτιάδου* statt des überlieferten *Ἀλκιβιάδου* herzustellen ist, so könnte man mit Zahn geneigt sein, nicht sowohl V, 16, 3 als vielmehr V, 3, 4 zu corrigiren. Dann wäre beide mal derselbe Fehler gemacht worden. Allein die Annahme, die sich nun ergeben würde, dass einer der ersten Häupter des Montanismus und einer seiner ersten Bestreiter beide „Miltiades“ geheissen haben, ist zu precär. Ich folge daher der gewöhnlichen Annahme, dass in V, 16, 3 *Μιλτιάδην* zu streichen und *Ἀλκιβιάδην* einzusetzen ist.

Ruhe für die Christen ist schlechterdings nur in der Zeit des Commodus zu finden. Alle Versuche, ihn anderswo nachzuweisen, sind fehlgeschlagen und müssen fehlschlagen. Am 17. März 180 starb Marcus, am 31. Dec. 192 Commodus. Der letztere regierte also 12³/₄ Jahre. Gleich nach seinem Tode brachen grosse innere Unruhen aus. Maximilla muss daher wenige Monate vor Marcus gestorben sein und ihre letzten Weissagungen unter dem Eindruck der furchtbaren Kriege an der Donau gesprochen haben; denn der Anonymus kann nicht später als Januar 193 sein Werk verfasst haben; er hätte sonst nicht vom Frieden sprechen können, der bereits im Anfang d. J. 193 völlig in die Brüche ging. Also ist Maximilla i. J. 179 gestorben.

Maximilla ist die letzte des Trifoliums (Montanus, Priscilla, Maximilla) gewesen, die gestorben ist. Das folgt bereits indirect aus den oben citirten Worten; es geht aber ganz klar aus einem ihrer Aussprüche hervor, der uns bei Epiphanius (h. 48, 2) aufbewahrt ist: *Μετ' ἐμὲ προφῆτις* (*προφήτης* nach einer anderen LA) *οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.* Ein anderer Ausspruch von ihr ist erst dann recht verständlich, wenn man annimmt, dass sie eine Zeit lang als der einzige Prophet das Haupt der Bewegung gewesen und an die Stelle Montan's getreten ist (bei Epiph. h. 48, 13: *ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἱρετιστὴν μηνυτὴν ἑρμηνευτὴν ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ*). Der Anonymus berichtet auch nicht, dass Montanus und Maximilla etwa gleichzeitig gestorben seien, vielmehr sagt er V, 16, 13, sie hätten sich *οὐχ ὁμοῦ* den Tod gegeben, sondern *κατὰ τὸν τῆς ἑκάστου τελευτῆς καιρόν.* Montanus ist also einige Zeit vor Maximilla gestorben.[1]) Der Tod der letzteren muss ein tiefeinschneidendes Ereigniss in der Secte gewesen sein und eine Krisis für sie bedeutet haben (ähnlich wie der Tod des letzten der zwölf irvingianischen Apostel); denn die Propheten hatten sich als die Organe des Parakleten hingestellt und das sofortige Ende der Welt nach ihrem Abscheiden verheissen. Eben deshalb blieb das Jahr des Todes der Maximilla im Gedächtniss, so dass der Anonymus nach ihm rechnen konnte.

Wir besitzen aber noch eine Mitteilung, die es deutlich macht, dass eine Zeit lang Maximilla allein die Führung der Secte gehabt hat. Sie ist doppelt bezeugt und bezieht sich auf ein den Katholiken schmerzliches Ereigniss, das sich auf einer Disputation abgespielt hat. Sowohl der Anonymus (V, 16, 17 f.) als der Anti-

---

1) Zahn verweist S. 20 auch auf Hippol., Philos. VIII, 19; allein dieser Stelle kann man nur entnehmen, dass Montanus vor den Weibern aufgetreten ist.

montanist Apollonius (V, 18, 13) haben es uns aufbehalten: dem Zoticus von Cumane, unterstützt von Julian von Apamea, gelang es nicht, *τὸ ἐν τῇ Μαξιμίλλῃ πνεῦμα* zu widerlegen (wenn es auch umgekehrt diesem nicht gelang, jene zu bekehren), weil *οἱ περὶ Θεμίσωνα τὰ στόματα φιμώσαντες οὐκ εἴασαν τὸ ψευδὲς καὶ λαοπλάνον πνεῦμα ὑπ' αὐτῶν* [den Bischöfen] *ἐλεγχθῆναι.* Dass Maximilla selbst zugegen war, ist nach V, 18, 13 gewiss (*Ζωτικὸς ἐν Πεπούζοις προφητεύειν ἤδη προσποιουμένης τῆς Μαξιμίλλης ἐπιστὰς διελέγξαι τὸ ἐνεργοῦν ἐν αὐτῇ πνεῦμα πεπείραται, ἐκωλύθη γε μὴν πρὸς τῶν τὰ ἐκείνης φρονούντων*). Die nächstliegende Annahme ist die, dass die Bewegung in Pepuza selbst stattfand, wohin sich die katholischen Bischöfe begeben hatten; allein dann ist es sehr auffallend, dass die Montanisten nicht einfach als Anhänger der Maximilla, sondern als *οἱ περὶ Θεμίσωνα* bezeichnet werden. Daher darf man vielleicht „*ἐν Πεπούζοις*" mit *προφητεύειν* (nicht mit *ἐπιστάς*) verbinden und annehmen, dass die Disputation vielmehr in oder bei Cumane stattgefunden hat, wo die dortigen Montanisten um Themison als ihren Führer geschaart waren und wohin sich Maximilla als die Leiterin der Bewegung begeben hatte. [1]) Jedenfalls hat es sich hier um eine Haupt- und Staatsaction zwischen den neuen Propheten und den Katholiken gehandelt, bei der Montanus nicht zugegen war.

Da wir wissen, dass der Anonymus im Winter 192/3 sein Werk verfasst hat, so besitzen wir an diesem Datum und an dem des Todes der Maximilla zwei feste Punkte. Was enthalten seine Excerpte noch?

Zunächst erfahren wir, dass er ein Geistlicher gewesen ist (16, 5), der selbst vor Kurzem persönlich in Ancyra in Galatien (16, 4) mit Glück gegen die Montanisten, die die dortige Gemeinde bereits captivirt hatten, gestritten hat. Die dortigen Presbyter baten ihn, seine in der Disputation entwickelten Gedanken schriftlich zu fixiren [2]), allein er verzichtete darauf, entschloss sich viel-

1) Das peinliche Ereigniss ist sowohl dem Anonymus als dem Apollonius aus montanistischer Quelle bekannt (falls es nicht dieser von jenem hat), nämlich aus dem *λόγος κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*, einem montanistischen Werk, über dessen Inhalt es nur Muthmassungen giebt. Aus den Referaten des Eusebius leuchtet noch die eine Quelle hervor:

V, 16, 17:	V, 18, 3:
ἐπισκόπους πεπειρᾶσθαι μὲν τὸ ἐν τῇ Μαξιμίλλῃ πνεῦμα διελέγξαι, κεκωλύσθαι δὲ πρὸς ἑτέρων, συνεργούντων τῷ πνεύματι.	*ἐπιστὰς διελέγξαι τὸ ἐνεργοῦν ἐν αὐτῇ πνεῦμα πεπείραται, ἐκωλύθη γε μὴν πρὸς τῶν τὰ ἐκείνης φρονούντων.*

2) Der Ausdruck (16, 5): *παρόντος καὶ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτικοῦ τοῦ Ὀτρηνοῦ* (Otrus im östlichen Phrygien), wenn er nicht ganz überflüssig sein

mehr, früherer Bitten seines Freundes Avircius Marcellus eingedenk — ihm ist das Buch gewidmet —, eine umfangreiche historisch-dogmatische Schrift wider den Montanismus abzufassen. Dass er die Secte als *ἡ τῶν κατὰ Ἀλκιβιάδην λεγομένων αἵρεσις* bezeichnet, ist bedeutungsvoll. Nicht nach Montanus, Priscilla etc. werden die Anhänger genannt. Augenscheinlich ist eine neue Generation da.

In dem ersten Buch (§ 6—10) muss er die Geschichte des Montanus und der beiden Prophetinnen bis zu ihrer Excommunication erzählt haben. Hier theilt er mit, dass Montanus unter dem Proconsulat des Gratus aufgetreten sei[1]) (*Κώμη τις εἶναι λέγεται ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ, καλουμένη Ἀρδαβαῦ τοὔνομα* — also ist der Anonymus selbst mit jener Gegend nicht bekannt gewesen). Leider lässt sich das Jahr des Proconsulats des Gratus z. Z. noch nicht feststellen, da überhaupt nichts über ihn bekannt ist. Könnten wir den Proconsulat bestimmen, so wäre die Zeit des Auftretens Montan's genau festgestellt. Wichtig aber ist, dass der Anonymus das Jahr, in welchem der neue Prophet aufgetreten ist, kennt (ebenso wie das Todesjahr der Maximilla). Wunder kann uns das freilich nicht nehmen. Gab sich Montan für das Organ des verheissenen Parakleten aus, so ist es nur natürlich, dass seine Anhänger das Jahr seines Auftretens ebenso festhielten wie das 15. Jahr des Tiberius. In dem Buche war auch von häufigen und an verschiedenen Orten abgehaltenen Synoden die Rede, die sich mit der neuen Prophetie beschäftigten, bis es endlich zur Excommunication kam (*τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας συνελθόντων*). Es hat also mehrere Jahre gedauert, bis die Excommunication erfolgte.

Im zweiten Buch (§ 11—19) hat er von der Wirksamkeit der Propheten nach ihrer Excommunication bis zu ihrem Tode erzählt. Martyrien sollen damals bei ihnen nicht vorgekommen sein, behauptet er. Auch spricht er von einem gewissen, bereits auch schon verstorbenen Theodotus, der die Secte, nachdem sie sich selbständig organisirt hatte, ökonomisch geleitet hat (*οἷος ἐπίτροπός τις*), und handelt u. A. von einem missglückten Versuch katholischer Bischöfe, der Verbreitung der Secte einen Damm entgegen zu setzen und den in Maximilla redenden Geist zu widerlegen (s. o.). Wir erfahren dabei von einem montanistischen Werk *κατὰ*

---

soll, deutet darauf hin, dass der Anonymus mit ihm nach Ancyra gekommen ist und dieser vielleicht Protocoll geführt hat. Hiernach stammt der Anonymus wohl selbst aus der Gegend von Otrus.

1) Bekehrung und Auftreten als Prophet scheinen bei dem ehemaligen Cybelepriester — „abscisus et semivirus", Hieron. ep. 41 — zusammengefallen zu sein.

Ἀστέριον Οὐρβανόν, in welchem u. A. eine Weissagung der Maximilla stand.

In dem dritten Buch (§ 20—22) musste er einräumen, dass sie doch Märtyrer gehabt haben können. Wir erfahren dabei, dass es in Apamea und Eumenea auch noch zu Zeiten des Anonymus Montanisten gegeben hat. Ausserdem hebt Eusebius nachträglich (V, 17) noch Folgendes aus dem Buch hervor: 1) Der Anonymus berichtet, dass bereits ein litterarischer Streit zwischen einem Katholiken und den Montanisten über die Ekstase früher geführt worden ist: Der Katholik Miltiades hatte sie angegriffen, und in einer Schrift hatten die Montanisten ihm geantwortet. Mindestens die letztere Schrift hat er selbst in Händen gehabt, 2) in dieser Schrift haben sich die Montanisten darauf berufen, dass ihre Propheten in der prophetischen Succession stünden — da immer Propheten in der Kirche sein und gewesen sein müssten —, und zwar hätten die Weiber und Montanus (*αἱ περὶ Μοντανὸν γυναῖκες*)[1] die Prophetengabe von Quadratus und von der Ammia in Philadelphia erhalten (die wiederum Nachfolgerin der Töchter des Philippus etc. ist). Der Anonymus bestreitet das chronologische Verhältniss nicht, er bestreitet aber, dass die genannten Propheten — er nennt sie *οἱ κατὰ τὴν καινὴν (διαθήκην) πνευματοφορηθέντες προφῆται* — die Vorväter der montanistischen sein können, da sie in einer ganz anderen Weise als diese prophezeit hätten; er zeigt ferner die Falschheit der montanistischen Prophetie darin, dass bei den Montanisten nach dem Tode der Maximilla kein Prophet mehr aufgestanden sei.

Die Berufung auf den Propheten Quadratus seitens der Montanisten ist chronologisch wichtig. Der Anonymus zählt ihn zu den Propheten der apostolischen Zeit[2]), die er also ordnet: Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia in Philadelphia (von ihr ist sonst nichts bekannt), Quadratus. Schon hieraus geht hervor, dass Quadratus ziemlich weit hinauf gesetzt werden muss. Nun schreibt Eusebius von ihm (h. e. III, 37, 1): *Τῶν δὲ κατὰ τούτους* [zu den Zeiten Trajan's] *διαλαμψάντων καὶ Κοδράτος ἦν, ὃν ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι προφητικῷ χαρίσματι λόγος ἔχει διαπρέψαι.* Quadratus hat sich demnach noch mit den Töchtern des Philippus berührt, kann aber sehr wohl noch, wie der gleich nach ihm von Eusebius genannte Papias, über die Zeit Hadrian's

1) Montanus ist gewiss mitzuverstehen.

2) Anders kann man ihn nicht verstehen (s. § 3); aber wie kommt er dazu, die Ammia und den Quadratus den in der Apostelgesch. genannten Propheten zuzuordnen und sie zu den NTlichen Propheten zu rechnen?

hinaus bis zu den Tagen des Pius gekommen sein. Weiter seine Lebenszeit zu erstrecken geht nicht an. Haben nun die Montanisten behauptet, ihre Prophetinnen hätten das prophetische Charisma nach Quadratus empfangen, so können sie nicht erst um 171 aufgetreten sein, sondern müssen bis in die Zeit des Pius zurückreichen.

Die Excerpte, die Eusebius aus dem Anonymus geschöpft hat, geben ein bestimmtes Datum für das Auftreten des Montanus; aber wir vermögen es leider nicht zu benutzen. So viel aber machen sie wahrscheinlich, dass Montanus nicht erst um d. J. 172 aufgetreten ist. Da die letzte Prophetin 179 gestorben ist, Montanus vorher, so müssten sich beide Perioden — die, in welcher die neuen Propheten noch in der grossen Kirche standen, aus der sie erst nach mehreren Synoden ausgewiesen worden sind, und die, da sie als Excommunicirte eine eigene Organisation zu Stande brachten — in c. 7 Jahren abgespielt haben. Dieser Zeitraum erscheint zu kurz. Dieses Urtheil wird aber dadurch noch bestärkt, dass die Montanisten der späteren Zeit in ihren Propheten die unmittelbare Fortsetzung der Prophetie gesehen haben, die zuletzt vor ihnen Quadratus vertreten hat. Quadratus aber kann höchstens bis zur Zeit des Pius gelebt haben.

Sichere chronologische Daten lassen sich aus den Thatsachen, dass Miltiades gegen den Montanismus geschrieben hat, und dass man sich in Lyon i. J. 177/8 sehr lebhaft mit ihm befasste [1], nicht gewinnen. Aber günstig sind sie einem späten Ansatze nicht; denn Miltiades kennen wir nur als einen Schriftsteller, der nach Justin und vor Irenäus, ja vor Tatian genannt wird (s. o.), und die Correspondenz der lugdunensischen Gemeinde und der lugdunensischen Märtyrer über den Montanismus nach Rom und Kleinasien setzt voraus, dass die Bewegung bereits die grössten Dimensionen angenommen hatte. [2] Allein entscheidend ist das nicht für die Bestimmung des Ursprungsjahrs. [3] Dagegen ist die kostbare Mittheilung des Prädestinatus [4], der römische Bischof Soter habe gegen die Montanisten geschrieben und Tertullian habe ihm geantwortet („de ecstasi") [5], von hohem Werthe; denn Soter ist c. 174 gestorben.

1) Euseb., h. e. V, 3, 4.

2) Man beachte auch, dass die Lugdunenser die Secte *„οἱ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον"* nennen (V, 3, 3) — der Ausdruck stammt gewiss nicht von Eusebius selbst.

3) Auch aus Celsus' Schrift lässt sich ein chronologisches Datum nicht gewinnen, auch wenn man annimmt, dass sich VII, 9 auf montanistische Propheten bezieht.

4) Haer. 26 (86).

5) Über die Zuverlässigkeit dieser Angabe s. Zahn, Forsch. V S. 51 ff. und Harnack, Texte u. Unters. XIII, 1 S. 44 ff.

Soll der römische Bischof Soter gegen die neuen Propheten sofort nach ihrem Auftreten — wenn sie erst c. 172 in einem Winkel der Erde aufgetreten sind — geschrieben haben, während es doch (s. o.) einige Jahre bedurft hat, bevor sie excommunicirt wurden? Das ist unglaublich. Diese Nachricht macht es höchst unwahrscheinlich, dass Montanus nach c. 165 aufgestanden ist.[1])

Wann der Verfasser der zweiten Quelle, die Eusebius für seine Darstellung des Montanismus excerpirt hat (V, 18), Apollonius, geschrieben hat, kann direct nicht ermittelt werden. Wichtig ist, dass auch er das Jahr des Auftretens des Montanus ganz genau kennt. Er schreibt (§ 12): *ὡς ἄρα τεσσαρακοστὸν ἐτύγχανεν ἔτος ἐπὶ τὴν τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ γραφήν, ἐξ οὗ τῇ προσποιήτῳ αὐτοῦ προφητείᾳ ὁ Μοντανὸς ἐπικεχείρηκε.* Er hat sein Werk also 40 JJ. nach dem Auftreten Montan's verfasst. Da er eine Prophetin so anredet, als lebe sie noch, so hat Voigt gemeint, man müsse an eine andere Prophetin als Priscilla oder Maximilla denken, und den Nachweis zu führen versucht, dass es jene „Quintilla“ sei, mit der uns Epiphanius beschenkt hat. Allein auch Montanus wird (§ 2) als Lebender angeredet, und doch war er sicher schon gestorben; ferner heisst es in § 3: *(καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ Μοντανοῦ· καὶ περὶ τῶν προφητίδων δὲ αὐτοῦ ὑποκαταβὰς οὕτω γράφει)· „Δείκνυμεν οὖν αὐτὰς πρώτας τὰς προφήτιδας ταύτας, ἀφ᾽ οὗ τοῦ πνεύματος ἐπληρώθησαν, τοὺς ἄνδρας καταλιπούσας. πῶς οὖν ἐψεύδοντο Πρίσκαν παρθένον ἀποκαλοῦντες;“* Diese Worte machen es zweifellos, dass die beiden bekannten Prophetinnen u. keine anderen gemeint sind. „Die Prophetin“, die dann öfters citirt wird, kann nur Priscilla oder Maximilla sein. Wahrscheinlich die letztere, da sie (s. o.) nach dem Tode Montan's die Führerin gewesen zu sein scheint. Hätte Eusebius von einer dritten Prophetin gelesen — der Anonymus schliesst eine solche bis 193 vollkommen aus —, so hätte er uns ihren Namen nicht verschwiegen. Handelt nun Apollonius in höchst lebhafter Rede von den alten bekannten prophetischen Häuptern, so ist diese Lebhaftigkeit kaum zu erklären,

1) Auf die Acten des Carpus usw. darf man sich für die chronologische Frage m. E. nicht berufen, noch weniger auf den Phrygier Quintus im Mart. Polyc. c. 4, den Zahn herbeizieht. Dass Quintus bedeutungsvoll in Rücksicht auf den Montanismus als Phrygier bezeichnet ist, ist an sich nicht zu erweisen und würde ausserdem zu viel beweisen, denn nach Zahn selbst hat es i. J. 155 noch keinen Montanismus gegeben. Auch die Angabe bei Didymus (de trinit. III, 41, 3), Montan sei mehr als 100 JJ. nach der Himmelfahrt aufgetreten, glaube ich ganz bei Seite lassen zu müssen (gegen Zahn V S. 28 f.); denn sie ist viel zu unbestimmt. Hat auch Didymus unzweifelhaft eine gute alte Quelle in die Hand bekommen, wie seine anderen Angaben beweisen, so haben wir es doch hier wahrscheinlich mit seiner eigenen chronologischen Vorstellung zu thun.

wenn er c. 33 JJ. nach dem Tode der Maximilla geschrieben hat — wie diejenigen wollen, die das Werk des Apollonius 211/2 setzen, weil sie das Auftreten Montan's c. 171 datiren. Auch setzt die Schrift voraus, dass der Montanismus in voller Blüthe steht — hat er wirklich noch unter Caracalla geblüht?[1]) Aus dem Umstand, dass Tertullian nach dem wiederholten Zeugniss des Hieronymus (de vir. inl. 53. 40. 24) den Apollonius in dem 7. Buch de ecstasi bekämpft hat, folgt doch nicht, dass Apollonius erst damals geschrieben hat. Es folgt das um so weniger daraus, als nach dem von Hieronymus unabhängigen Zeugniss des Prädestinatus (h. 26. 27. 86) Tertullian in demselben Werk ja auch den römischen Bischof Soter widerlegt hat.[2])

In den Excerpten, die uns Eusebius aus dem Werk mitgetheilt hat, ist von jenem Themison die Rede, den wir schon oben kennen gelernt haben. Was von ihm erzählt wird, erklärt es vortrefflich, wie der Anonymus (V, 16, 17) von „*οἱ περὶ Θεμίσωνα*" sprechen konnte.[3]) Auch von einem gewissen Alexander, der mit der Prophetin[4]) in besonders enger Beziehung gestanden hat, wird viel geredet: er sei als Räuber von der Obrigkeit entlarvt worden. Hier wird ein bestimmtes chronologisches Datum genannt (§ 9), das wir aber leider wiederum nicht zu entziffern vermögen: die Geschichte habe sich unter dem Proconsulat des Ämilius Frontinus abgespielt — dieser Proconsul ist z. Z. unbekannt. Dagegen ist es von Wichtigkeit, dass es § 9 heisst, der Prophet (die Prophetin) habe den Schwindler nicht durchschaut, obgleich er viele Jahre mit ihm zusammengelebt hat. „Viele Jahre" — das verträgt sich nicht wohl mit der Annahme, dass die Häupter der neuen Prophetie nur eine kurze Wirksamkeit gehabt haben.[5])

---

1) Daraus, dass Serapion, der Bischof von Antiochien († 211 oder 212), gegen den Montanismus geschrieben hat, ist das nicht zu entnehmen; denn erstlich ist er bereits 191 oder 192 Bischof geworden, zweitens wirkte er nicht in Kleinasien, sondern in Syrien, wohin die Bewegung erst später gedrungen ist.

2) Prädestinatus nennt in demselben Zusammenhang, der auf guter Quelle beruht, Apollonius Bischof von Ephesus (c. 86: „orientis episcopus"). Ich bin nicht mehr sicher, ob man das beanstanden soll (vgl. in den Excerpten V, 18, 14: Johannes, Ephesus). Er wäre es nach Polykrates geworden. Die anderen Stellen, wo die schlechte Hauptquelle des Prädestinatus freigebig Bisthümer verschenkt, sind nicht zu vergleichen.

3) Apollonius erwähnt einen katholischen Brief von ihm, durch den er dreist den Apostel nachgeahmt habe.

4) Zahn V S. 22 ff.

5) Zahn legt hohes Gewicht darauf (S. 25 f.), dass nach Euseb V, 18, 13 Apollonius den Märtyrer Thraseas als einen „damaligen" Märtyrer bezeichnet hat (im Text vorher geht das unglückliche Gespräch des Zoticus mit Maximilla); Thraseas nämlich sei nicht nach 168 gestorben, wahrscheinlich 164—166; also

Wir haben bereits zwei Zeugnisse kennen gelernt, die eine genaue, nur von uns nicht zu entziffernde Kunde über das Jahr des Auftretens des Montanus enthalten: er sei unter dem Proconsulat des Gratus und er sei 40 Jahre, bevor Apollonius seine Gegenschrift geschrieben hat, aufgetreten. Wir besitzen aber ausserdem nicht weniger als drei Zeugnisse, die ein bestimmtes Jahr nennen; leider differiren sie.

1) Epiphanius schreibt h. 48, 1: *οὗτοι* (die „Phrygier") *γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς, μετὰ Ἀδριανόν.* Die Mittheilung ist in ihrer Form nicht ganz bestimmt; allein das 19. Jahr des Pius = 156/7 resp. 157 ist angegeben, und schwerlich kann es sich auf etwas anderes beziehen als auf den Beginn der Bewegung durch Montan. Epiphanius braucht den Plural, weil ihm nur daran liegt, die Zeit der Secte zu bestimmen. Mit dieser Angabe eröffnet er seine Darstellung und Widerlegung der Montanisten. Dass sie ihm überliefert ist, und dass er für den Montanismus einer ausgezeichneten Quelle folgte, die aus der Zeit des Kampfes selbst stammt, ist bekannt. Wenn er c. 2 dann vom 12. Jahr des Valentinian, Valens und Gratian bis zum Montanismus plus minus 290 JJ. (so die Handschriften) zurückrechnet (also vom J. 375/6), so ist das natürlich ein so grosser Unsinn, dass er selbst dem Epiphanius nicht zugetraut werden kann. Schon Scaliger vermuthete, es sei zu lesen „219" JJ., womit man in der That gerade auf 156/7 geführt wird. Allein diese Conjectur leidet an dem Fehler, dass sie zu gut ist, d. h. ein zu genaues Resultat giebt. Das kann Epiphanius nicht beabsichtigt haben, wenn er doch schrieb: „*πλείω ἢ ἐλάσσω*". Auch ist es ganz ungewöhnlich, dass zu einer so bestimmten Zahl wie „219" *πλείω ἢ ἐλάσσω* hinzugefügt wird. Endlich ist auch der Ausgangspunkt für diese Conjectur falsch. Es handelt sich nicht darum, festzustellen, wie viel Jahre seit dem Auftreten Montan's verflossen sind, sondern seit dem Ausspruch der Maximilla: „Nach mir wird keine Prophetin mehr sein, sondern das Ende", resp. seit ihrem Tode. Maximilla ist (s. o.) i. J. 179 gestorben. Von da an bis zum Jahr 375/6 sind 196/7 Jahre. Also

---

falle die Wirksamkeit der Maximilla auch in diese Zeit. Allein dieser Schluss ist hinfällig. Thrasens ist allerdings (s. o. S. 359) nicht nach 167 gestorben; allein in welchem Zusammenhange ihn Apollonius erwähnt hat, ist ganz dunkel. Es ist Eusebius' Ausdruck „*τὶς τῶν τότε μαρτύρων*", und die Zusammenstellung mit der Maximilla-Geschichte ist rein zufällig, nämlich auch nur durch das Excerpt Euseb's herbeigeführt. Apollonius hat gewiss eine Verbindungslinie zwischen Thraseas, Bischof von Eumenea, wo es viele Montanisten gab, und dem Montanismus gezogen; es ist auch sehr wohl möglich, dass er ihn und Maximilla gleichzeitig gesetzt hat, aber man kann es nicht beweisen.

konnte Epiphanius sehr wohl sagen „ungefähr 190“, zumal wenn er des Jahres nur ungefähr sicher war. Ich vermuthe also, dass „190“ Jahre (für 290) zu lesen sind. Doch dem sei wie ihm wolle — die erste, bestimmte chronologische Angabe des Epiphanius kann dadurch nicht betroffen werden.

2) Eusebius sagt in der Chronik zum 12. Jahr des Marcus (Hieron.: ann. XI., aber Cod. A bietet ebenfalls XII.): *Κατὰ Φρύγας συνέστη ψευδοπροφητία.* Es folgt sofort die Geschichte vom Regenwunder, und vorhergeht im Armenier zum 11. Jahr (Hieron.: ann. X., aber die Codd. AF bieten XI.): *Ἀπολλινάριος ἐπίσκοπος Ἱεραπόλεως τῆς ἐν Ἀσίᾳ ἤκμαζε.* In der KGesch. schreibt er IV, 27 (Zeit des Marcus): „Von Apollinaris sind zu uns folgende Werke gekommen: Die Schrift an den Kaiser ..... und die Schriften, *die er nach diesen geschrieben hat* gegen die Secte der Phrygier, welche nicht lange vorher gestiftet war, so jedoch, dass sie damals gleichsam hervorzuspriessen anfing, indem Montanus zugleich mit seinen Pseudoprophetinnen noch den Anfang des Abweges machten.“ In V, 5 beruft er sich auf Apollinaris als Quelle für das Regenwunder. In V, 16, 1 sagt er, dass die Vorsehung eine kräftige Waffe dem Montanismus in Apollinaris entgegengestellt habe, und eröffnet mit dieser Mittheilung den langen Abschnitt über die phrygische Häresie. In V, 19 endlich kommt er auf die Schriften des Apollinaris gegen den Montanismus zurück (*τὰ Ἀπολιναρίου κατὰ τῆς αἱρέσεως — γράμματα*) und berichtet, dass sie von Serapion benutzt worden sind. Ausserdem hat Eusebius dort, wo er von der Einmischung der lugdunensischen Christen in die montanistische Bewegung berichtet (V, 3, 4), diese als eine sich damals eben erst insinuirende bezeichnet (*τῶν ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων*).

3) Im Chronicon paschale (I p. 490 f.) steht der Ursprung des Montanismus z. J. 182 verzeichnet: *ἡ κατὰ Φρύγας ἄθεος ψευδοπροφητεία Μοντανοῦ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ παραπλήγων γυναικῶν αὐτοῦ Πρισκίλλας καὶ Μαξιμίλλας συνέστη, ἔτι δὲ καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ Θεοδότου.*

Also i. J. 157, 172, 182 soll der Montanismus entstanden sein! Das letztere Jahr fällt natürlich einfach fort: Maximilla ist 179 gestorben; 177/8 haben sich die Christen Galliens in die montanistische Sache gemischt, usw. Das Chronicon ist zudem von Eusebius nicht unabhängig (vgl. das *συνέστη*). Also schwebt die Entscheidung zwischen 157 und 172. Nun haben wir bereits oben gesehen, dass das Jahr 172 nahezu unannehmbar ist und dass manches Gewichtige für ein erheblich früheres Datum spricht. Das

Jahr, welches Epiphanius bietet, hat in der That nichts gegen sich, und wenn vollends erklärt werden könnte, wie Eusebius zu seinem späteren Datum gekommen ist, so darf es als gesichert angenommen werden. Eine solche Erklärung fehlt nicht; wir haben sie schon oben (S. 43 ff. u. 360 f.) angedeutet. Das Datum für den Ursprung des Montanismus in der Chronik zeigt seine Herkunft deutlich. Es ist von dem Datum für Apollinaris und von der — wie wir aus der KGesch. wissen — ebenfalls aus Apollinaris entnommenen Regenwunder-Geschichte umrahmt. Aus der KGesch. erkennen wir aber ferner noch, dass Eusebius aus den antimontanistischen Schriften des Apollinaris, den jüngsten des Bischofs, ersehen hat — nicht, wann Montanus usw. aufgetreten sind, sondern dass sie z. Z. des Apollinaris lebten und die Secte begründeten. (Seine anderen Quellen, der Anonymus und Apollonius, sind erst nach dem Ableben des Montanus usw. geschrieben worden). Nichts liegt daher näher, als dass er, der nicht wusste, über einen wie langen Zeitraum sich die Wirksamkeit der neuen Propheten erstreckte, sie bei Apollinaris in der Chronik angemerkt hat. Dass er sie nicht auf dasselbe Jahr wie den Apollinaris ansetzte, sondern um ein Jahr später, hat aller Wahrscheinlichkeit nach in einer etwas kindlichen, aber doch bei Chronisten nicht ungewöhnlichen Reflexion seinen Grund. Er fand nämlich, dass die antimontanistischen Schriften die jüngsten des Apollinaris seien. Da er nun das Datum für Apollinaris aus einer der früheren Schriften bestimmte (11. Jahr des Marcus), setzte er den Montanismus auf das folgende Jahr an. Dass er kein wirkliches Datum für sein Aufkommen gekannt hat, zeigt die KGeschichte; denn in ihr steht er den Daten, Montanus sei unter dem Proconsul Gratus, resp. 40 Jahre vor Apollonius aufgetreten, ebenso hülflos gegenüber wie wir. Die KGeschichte bezeugt also, dass sein ganzes wirkliches Wissen um den Ursprung des Montanismus sich darauf reducirt hat, dass er Apollinaris, über dessen Zeit er orientirt war, aus dessen eigenen Schriften als einen Zeitgenossen des Montanus und der Prophetinnen erkannte [1]) — als den einzigen litterarischen Bestreiter der neuen Prophetie, der ihre Häupter aus eigener An-

---

1) Scharfsinnig und einleuchtend hat Zahn (V S. 5 ff.) die Annahme begründet, dass das Stück Euseb., h. e. V, 19, 3. 4 nur insofern zum Serapionbrief gehört, als es den diesem Briefe beigelegten γράμματα des Apollinaris entstammt. Chronologisch ist es übrigens auch von Werth, dass Apollinaris, dessen Zeit wohl ganz in die Regierung des Marcus fällt (s. oben S. 360), bereits Urtheile über den Montanismus aus verschiedenen Gegenden beigebracht hat, und dass er von dem auch (s. Maximilla und Zoticus) missglückten Versuche eines vielleicht schon entschlafenen Bischofs Sotas von Agchialus berichtet hat, die Priscilla zu exorcisiren.

schauung kannte und dessen Schriften noch existirten. Das genügte ihm, um den Montanismus auf die mittlere Zeit des Marcus zu datiren und ihn irrthümlich noch i. J. 177/8 als eine ganz junge Bewegung zu taxiren.[1])

Haben wir so richtig erklärt, so erscheint das Datum des Epiphanius durch Eusebius nicht mehr bedroht, tritt also in Kraft: Montanus ist i. J. 157 (156) aufgetreten; damals war Gratus Proconsul in Asien; Apollonius hat somit 197 (196) geschrieben.

Noch erübrigt es, auf zwei Nachrichten einzugehen. Tertullian schreibt adv. Prax. 1, der römische Bischof habe die Weissagungen der neuen Propheten bereits anerkannt und in Folge davon den Gemeinden Asiens und Phrygiens bereits Friedensbriefe ausgefertigt, habe sie aber auf die üblen Nachrichten, die ihm Praxeas aus Asien brachte, widerrufen und die Absicht, die neue Prophetie anzuerkennen, aufgegeben. Es ist eine alte Streitfrage, ob hier Eleutherus oder Victor gemeint ist. Ich vermag sie nicht zu entscheiden. Für jenen spricht 1) dass sich die Gallier in derselben Frage an ihn gewandt und den Irenäus an ihn abgeschickt haben, 2) dass es kaum glaublich ist, dass man noch im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrh. die Anerkennung der neuen Prophetie in Rom ins Auge gefasst hat, nachdem sie in Asien längst für dämonisch erklärt worden war. Für Victor spricht, 1) dass Pseudotertullian adv. haer. Schluss Praxeas und Victor (Victorinus) zusammenbringt (aber vom Montanismus ist dabei nicht die Rede), 2) dass Victor vielleicht den katholischen Asiaten Schwierigkeiten bereiten wollte, 3) dass sich Praxeas nach Tertullian auf die Amtsvorgänger des Bischofs in der montanistischen Frage berufen habe („praecessorum eius auctoritates defendendo"). Letzteres wäre entscheidend (vor Eleutherus hat sich nachweisbar Soter mit der montanistischen Frage befasst; es müssen aber nach dem Plural mindestens zwei sein), wenn es sicher wäre, dass Anicet noch kein Urtheil abgegeben hat — was nicht nachgewiesen werden kann, wenn es auch wahrscheinlich ist —, und wenn es ausgemacht wäre, dass die specielle Frage des Montanismus hier bei den auctoritates gemeint ist. Allein es kann sehr wohl sein, dass die „auctoritates" hier auf ein Allgemeineres zu beziehen sind, dem Praxeas die Frage nach der Anerkennung der Montanisten ein- und unterzuordnen verstanden hat. Das ist sogar das Wahrscheinlichere; denn wie seine Vorgänger in Sachen des

---

1) Will man das 12. Jahr des Marcus als ein dem Eusebius überliefertes festhalten, so könnte man an die Excommunication der Propheten denken. Allein es scheint mir nicht gestattet, die Angabe des Eusebius so ernsthaft zu nehmen.

Montanismus geurtheilt haben, und dass es nicht angenehm sei, ihr Urtheil zu verlassen, wusste der Bischof auch ohne Praxeas. Ich muss desshalb die Beziehung auf Eleutherus für die wahrscheinlichere halten.

Die zweite Stelle findet sich bei Epiphanius, haer. 51 (über die Aloger) c. 33.[1]) Nach dieser Stelle haben die Aloger die Apokalypse u. A. auch deshalb als ein Lügenbuch angegriffen, weil in ihr an die Gemeinde zu Thyatira (Apoc. 2, 18) geschrieben ist, während es doch jetzt gar keine christliche Gemeinde daselbst gebe (da die Montanisten allein dort herrschen).[2]) Der Gegner erkennt das an — nämlich dass zu der Zeit, als die Aloger schrieben, ganz Thyatira den Montanisten zugefallen war; aber er sucht nun in recht künstlicher Weise den prophetischen Charakter der Apokalypse an das Licht zu stellen: jetzt nämlich, sagt er, giebt es eine Christengemeinde (zu der Zeit, in der er selbst schreibt); auf sie hin hat Johannes geweissagt und auch in dem Weibe Jezabel auf die montanistischen Prophetinnen hingedeutet.

Dies ist das Gerüste des Stücks. Innerhalb desselben finden sich zwei chronologische Angaben. Erstlich sagt der Gegner: „damals gab es keine Christengemeinde daselbst, jetzt aber in der gegenwärtigen Zeit, nach dem Ablauf von 112 Jahren, existirt und wächst die Gemeinde“. Zweitens sagt er in Bezug auf die Epoche, in der die Christen in Thyatira den falschen Prophetinnen zugelaufen waren: „darum beeiferte sich auch der h. Geist, uns zu offenbaren, wie die Gemeinde (daselbst) in die Irre geführt werden sollte nach der Zeit der Apostel, des Johannes und der darauf Folgenden — welches war ein Zeitraum nach der Himmelfahrt des

1) S. Zahn, Forsch. V S. 35 ff.

2) Diese Aloger haben somit die Montanisten nicht für Christen gehalten, und sie sind ferner der Meinung gewesen, eine Gemeinde dürfe und könne nicht untergehen, an die der „Geist“ hat schreiben lassen — anders kann man sie wenigstens nicht verstehen. Wenn ihr Gegner nach dem überlieferten Text bemerkt: *ἐνοικησάντων γὰρ τούτων ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας κτλ.*, so liegt hier entweder eine Strudelei des Epiphanius vor oder ein späterer Textfehler. Es kann nur heissen: *ἐνοικησάντων γὰρ τούτων ἐκεῖσε τῶν κατὰ Φρύγας*. Der Gegner kann nicht gesagt haben, sowohl die Aloger als die Montanisten seien nach Thyatira gekommen; denn 1) wenn es Aloger dort gegeben hätte, hätten diese nicht sagen können, es gebe keine Christengemeinde daselbst, 2) es heisst im folgenden nicht *μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὰς αὐτῶν αἱρέσεις*, sondern *τὴν αὐτῶν αἵρεσιν*, also kann nicht von zwei Häresieen die Rede gewesen sein, 3) wenige Zeilen später liest man: *τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας* (nicht zu den Phrygiern und Alogern) und noch einige Zeilen weiter: *χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.* Ein Abschreiber konnte übrigens leicht das *τούτων* vor *ἐκεῖσε τῶν* missverstehen; dann ergab sich die Hinzufügung (*καί*) von selbst.

Herrn von[1]) 93 Jahren —, wie die dortige Gemeinde in die Irre geführt und in die phrygische Häresie eingeschmolzen werden sollte".

Zunächst ist festzustellen, was auch kaum bestritten worden ist, dass hier nicht Epiphanius redet, sondern ein alter Gewährsmann, ein litterarischer Gegner der Aloger, dem Epiphanius das ganze Capitel verdankt. Wie sollte Epiphanius so genau über Thyatira unterrichtet sein? Dass dieser Gewährsmann höchst wahrscheinlich Hippolyt ist, darf hier vorweg gesagt und wird später bewiesen werden. Epiphanius könnte ja auch nicht sagen, dass 112 Jahre verflossen seien, seit die Aloger die Apokalypse angegriffen haben; denn das würde auf 263/4 führen; man müsste also corrigiren und c. 100 Jahre mehr abziehen. Freilich auch von Hippolyt's Zeit an gerechnet, bietet die Zahl eine unüberwindliche Schwierigkeit, wenn der terminus die Bekämpfung der Apokalypse durch die Aloger sein soll. Hippolyt schreibt zwischen c. 200 u. 235. Somit würden die 112 JJ. auf irgend ein Jahr zwischen 88 u. 123 führen. Damals hat es aber keine Aloger gegeben, jedenfalls keine Aloger, die den Montanismus angreifen und behaupten konnten, die ganze Stadt Thyatira sei zur Zeit montanistisch. Also ist mit der Zahl nichts anzufangen. Was aber die zweite Zahl betrifft, so scheint zwar das, was der Verf. sagt, erträglich (wenn auch auffallend), aber irgend ein chronologisches Datum für die Aloger und den Montanismus wird bei der nächstliegenden Fassung nicht gewonnen. Diese geht dahin, dass der Verf. nicht mehr und nicht weniger bemerkt, als dass der Abfall in Thyatira sich nach dem apostolischen Zeitalter ereignet hat, und beiläufig dieses auf 93 JJ. (von der Himmelfahrt ab) berechnet, also bis z. J. 122. Wie frühe oder wie spät nach d. J. 123 der Abfall erfolgt ist, scheint er nicht sagen zu wollen.

Allein —, so muss man doch nothwendig fragen —, wie kommt der Verf. darauf, hier die Länge des apostolischen Zeitalters anzugeben und dieses genau auf 93 JJ. zu berechnen, während er gegenüber der Frage, wann denn die Montanisten und Aloger aufgetreten sind, sich hier gleichgiltig zeigt? Das einzig Verständige ist doch nur, dass derselbe Mann, der soeben genau angegeben hat, wie viel Jahre zwischen ihm und den Alogern liegen (112), auch, von oben zu rechnen anfangend, eine Mittheilung darüber macht, wie viel Jahre zwischen der Himmelfahrt (man erwartet freilich: zwischen der Apokalypse) und den Alogern liegen. Sind denn die 93 JJ. wirklich als Jahre des apostolischen Zeitalters gemeint? Zur Noth

1) Im Text steht ἐπί c. Dat.; Zahn übersetzt „nahezu"; allein dieser Gebrauch ist m. W. nicht nachweisbar, und „nahezu 93 JJ." lautet seltsam. Man hat hier wohl eine Art von pleonastischem Gebrauch des ἐπί anzunehmen.

kann man es annehmen; denn unserem Verfasser ist das apostolische Zeitalter nicht mit Johannes beschlossen; er rechnet noch einige andere, die später gestorben sind, hinzu — vielleicht die Töchter des Philippus, die Prophetin Ammia und den Propheten Quadratus, wie der anonyme Montanist bei Eusebius, der unter denen, die *κατὰ τὴν νέαν διαθήκην* geweissagt haben, nicht nur den Agabus, Silas etc., sondern auch jene aufzählt (s. o.). Allein woher die bestimmte Zahl „93 Jahre"?

Von mehreren Forschern ist demgegenüber darauf hingewiesen worden, dass 29 (30) + 93 = 122 p. Chr. und dass (unter der Voraussetzung, Hippolyt habe i. J. 234 gegen Cajus geschrieben, und dieser Schrift habe Epiphanius unsere Abschnitte entnommen) 234—112 ebenfalls = 122 p. Chr. ist, dass somit eine Combination der beiden Daten, die an sich nahe liegt, in der That ein überraschendes Ergebniss hat (so zuletzt Salmon, Hermathena VIII [1892] p. 189, s. mein Lehrbuch der Dgeschichte I[1] [1886] S. 569 u. Voigt, a. a. O. S. 52). Allein das Recht zur Combination — das betont Zahn stark — ist durch den Wortlaut, in welchem die Berechnung der 93 JJ. gegeben wird, verschränkt, mindestens sehr erschwert, und — welch' ein Ereigniss, resp. welche Situation ist bei dem J. 122 p. Chr. zu verstehen? Zahn wird daher (S. 41) doch wohl Recht haben, wenn er sagt, der Hinweis, dass die 93 + 112 JJ. gerade den Zeitraum von 29 bis 234 p. Chr. füllen, „sei blendend; aber man soll sich nicht blenden lassen". In dem Momente aber, wo man durch Correcturen der überlieferten Zahlen (etwa 143 + 62) helfen will, verliert man nicht nur das Recht, die Stelle als ein Zeugniss zu benutzen, sondern müsste sich auch entschliessen, über die Zahlen hinaus in den Text selbst einzugreifen. Dann fängt man besser gar nicht an.[1])

Für die Geschichte des Montanismus und das Auftreten der Aloger lässt sich somit aus dieser Stelle nichts entnehmen. Interessant ist aber die Berechnung des apostolischen Zeitalters auf 93 Jahre (die Richtigkeit der Zahl vorausgesetzt). Stammt diese Berechnung

1) Will man nicht die Zahlen corrigiren und doch helfen, dann ist weitaus der beste Vorschlag der, den Petavius gemacht, den Dindorf angenommen hat und den u. A. Lipsius (Quellen d. ältesten Ketzergesch. S. 109 ff.) und Rolffs (Texte u. Unters. XII, 4 S. 124 ff.) gebilligt haben. Man bezieht, was freilich nur zur Noth möglich ist, die 112 JJ. nicht auf den Zwischenraum zwischen dem gegen die Aloger schreibenden Schriftsteller und der Montanisirung von Thyatira, sondern auf den Zwischenraum zwischen jenem und dem Jahr der Abfassung der Apokalypse. Man corrigirt sodann *μετὰ τὴν ἀνάληψιν* in *μετὰ τὴν γέννησιν*, so dass die 93 JJ. sich auf die Abfassungszeit der Apokalypse (nach Christi Geburt) beziehen. Der Gegner der Aloger würde demgemäss i. J. 204/5 geschrieben haben. Verlockend ist dieser Ausweg.

von Hippolyt, so zeigt sie, wie die Traditionstheologen am Anfang des 3. Jahrh. beflissen gewesen sind, die klassische Zeit der Kirche möglichst auszudehnen. Vielleicht hat sie zu solcher Ausdehnung auch die Erwägung bestimmt, dass nur in der klassischen Zeit in einer für die ganze Kirche massgebenden Weise geweissagt werden durfte, die Töchter des Philippus und einige andere aber als wahre Propheten anzuerkennen waren.[1]

Die Zeit des Auftretens der Aloger ist, da jene 112 Jahre unbrauchbar sind, nur annähernd zu bestimmen. Sie schrieben zu der Zeit, als der Montanismus in Phrygien und Asien seine eigenen Kirchen gründete, und als man den Gedanken noch alles Ernstes fassen konnte, mit der neuen Prophetie auch die johanneischen Schriften zu bekämpfen, die ihr Vorschub zu leisten schienen. Vom Jahr c. 165 wird man sich abwärts nicht gerne bei der Datirung der Aloger entfernen wollen.[2]

Hiermit haben wir das erschöpft, was uns über die Chronologie des Montanismus zugänglich ist. Die von Zahn gegebene Chronologie (Zusammenstellung a. a. O. S. 55 f.) hat sich als stichhaltig erprobt. Ich stelle nun alle Ergebnisse zusammen, die wir in diesem Abschnitt für die Chronologie der asiatischen und gallischen Kirchen- und Litteraturgeschichte gewonnen haben:

69 Polykarp geboren.
Kurz vor 96 Johannes-Apokalypse.
Unter Trajan † die Töchter des Philippus.
c. 110—117 (oder vielleicht c. 117—125) die Briefe des Ignatius und Polykarp [den Beweis dafür im nächsten §].
c. 125 Polykrates v. Ephesus geboren.
c. 125—130 Florinus geboren.
Wahrscheinlich z. Z. Hadrian's: die Prophetin Ammia und der Prophet Quadratus.

1) Vielleicht aber liegt es näher, anzunehmen, dass die 93 Jahre einer Berechnung der Aloger entstammen, die ihr Gegner hier beiläufig acceptirt hat, indem er sie als Zeitdauer für das apostolische Zeitalter gelten liess. Die Aloger mussten es sich angelegen sein lassen, die Zeit genau abzugrenzen, innerhalb deren es im neuen Bund Prophetie gegeben hat. Die Bemühungen haben sie auf das Jahr 122 geführt — warum gerade auf dieses Jahr, wissen wir nicht.

2) Die wichtigste Quellenstelle für die „Aloger" ist bekanntlich Iren. III, 11, 9, wo die Conjectur „infelices vere qui pseudoprophetas quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia etc." nicht zu umgehen ist. — Das Auftreten der Aloger ist übrigens ein starker Beweis für die Richtigkeit der Chronologie des Montanismus (im Gegensatz zu der des Eusebius). Die Aloger sind im Gegensatz zu den Montanisten aufgetreten; sollen nun noch um d. JJ. 175—180 katholische Christen mit schweren Angriffen auf die johanneischen Schriften begonnen haben?

Nicht lange vor 142 (schwerlich schon 135) Irenäus geboren.

c. 145—160 Papias schreibt sein grosses Werk.

154 Polykarp's Reise nach Rom (Anicet).

23. Febr. 155 † Polykarp unter dem Proconsulat des Statius Quadratus. Kurze Zeit darauf: das Schreiben der Gemeinde von Smyrna an die von Philomenium über den Tod Polykarp's.

Um die Mitte des 2. Jahrh. der „superior" (*κρείσσων*) des Irenäus (= Justin?), der Presbyter, der gegen die Marcosier gedichtet hat, und der Presbyter (Schüler von Apostelschülern), der gegen Marcion's Behandlung des A. T. geschrieben hat.

157 (156) Montanus tritt in Ardabau unter dem Proconsulat des Gratus auf; ihm schliessen sich Priscilla und Maximilla an; nach einigen Synoden und mehreren Jahren werden sie excommunicirt und organisiren in Pepuza und Thymion eine eigene Kirche (Theodotus, der Patron). Sotas von Agchialus gegen Priscilla.

Zwischen 157 u. 162 Julianus Proconsul in Asien.

Zwischen 161 u. 169 wahrscheinlich die Apologie des Miltiades und um diese Zeit wahrscheinlich auch seine Polemik gegen die montanistische Prophetie (um dieselbe Zeit wahrscheinlich die Acten der Thekla, s. darüber später).

Zwischen 161 u. 169 die Martyrien des Carpus, Papylus und der Agathonike.

162/3 Glabrio Proconsul in Asien.

163/4 Pollio Proconsul in Asien.

164/5 Severus Proconsul in Asien.

165/6 Quadratus Proconsul in Asien.

166/7 oder 167/8 oder vor 162 Sergius Paulus Proconsul in Asien; in dessen Amtszeit stirbt der Bischof Sagaris in Laodicea den Märtyrertod (vor ihm Thraseas, der Bischof von Eumenea); Melito schreibt eine Schrift über das Passa, desgleichen wahrscheinlich um diese Zeit Apollinaris v. Hierapolis.

In den sechziger Jahren treten wahrscheinlich die „Aloger" in Wort und Schrift gegen die neue Prophetie auf.

Zwischen c. 166—174/5 giebt der römische Bischof Soter ein abfälliges Gutachten über den Montanismus ab.

Wahrscheinlich i. J. 172 schreibt Apollinaris von Hierapolis seine Apologie und darauf *γράμματα* gegen die neue Prophetie, in der er auch abschätzige Urtheile vieler anderer Bischöfe beibringt.

169—176(7) Melito schreibt seine Apologie (oder erst 177—180?).

Etwa in der Mitte der siebziger Jahre stirbt Montanus, dann Priscilla und Theodotus. Bald darauf eine fehlgeschlagene Action katholischer Bischöfe gegen Maximilla (Zoticus von Kumane und Julian von Apamea); Themison spielt in der Secte eine Hauptrolle; auch ein gewisser Alexander und ein Alcibiades. Montanistischerseits wird die Schrift des Miltiades widerlegt. Die Organisation in Pepuza tritt zurück gegenüber der Eroberung ganzer Gemeinden in Asien und Phrygien. Montanistische Märtyrer. In den siebziger Jahren Ämilius Frontinus Proconsul in Asien.

177/8 Pothinus stirbt in Gallien; die gallischen Confessoren und die Gemeinde von Lyon schreiben bald darauf nach Asien und Phrygien und an Eleutherus über den Montanismus. Irenäus, noch Presbyter, geht als Abgesandter nach Rom zu Eleutherus. Dieser (oder ist es Victor?) erklärt sich, nachdem er bereits die Anerkennung der asiatischen montanistischen Gemeinden ausgesprochen, auf Betreiben des Praxeas gegen sie.

179 Maximilla †; nach ihr kein Prophet mehr.

Um 180, jedenfalls nicht mehrere Jahre später † Apollinaris und Melito.

Zwischen 181—189 schreibt Irenäus sein grosses Werk; in der Zeit des Commodus und den folgenden JJ. breitet sich der Montanismus sowohl nach dem Osten hin (Ancyra) als bis nach Rom (Proculus) aus.

190/1 Grosser Osterstreit (zahlreiche Briefe); um diese Zeit Abfall und Excommunication des Presbyters Florinus in Rom und des Blastus.

192 (193) Der anonyme Antimontanist schreibt sein Werk in drei Büchern.

197 (196) Apollonius (von Ephesus?) schreibt gegen den Montanismus.

In den neunziger Jahren des 2. Jahrh. oder am Anfang des 3. schreibt Serapion über den Montanismus und verbreitet zugleich die *γράμματα* des Apollinaris gegen ihn.

19) Die Briefe des Polykarp und Ignatius.

Die Frage der Echtheit dieser Briefe ausführlich zu behandeln, liegt nicht in meiner Absicht. Seitdem Zahn[1]), Lightfoot[2]),

1) Ignatius v. Antiochien 1873. Ausgabe der Briefe 1876, cf. Forsch. IV S. 249 ff.
2) Ausgabe der Briefe Vol. I—II, 2 2. Aufl. 1889.

Réville[1]) und Funk[2]) sie untersucht und bejaht haben, ist von gegnerischer Seite nichts Erhebliches geschrieben worden[3]), und die wunderliche Hypothese Voelter's[4]), nur der Römerbrief sei unecht, die übrigen echt, hat mit Recht keinen Beifall gefunden (um von seinem „Peregrinus Proteus“ zu schweigen).[5])

Die Echtheit und wesentliche Integrität der acht (1 + 7) überlieferten Briefe ist mir nach wiederholten eingehenden Studien nicht zweifelhaft; auch halte ich eine grosse Reihe der gegen die Echtheit vorgebrachten Argumente durch Lightfoot's Nachweisungen für erledigt. Indessen scheint es mir doch nöthig, bevor ich auf die Zeitfrage eingehe, einige Punkte hervorzuheben, theils solche, die der Echtheit besonders günstig sind, theils solche, bei denen die Bedenken gegen die Echtheit zunächst schärfer zu betonen sind, als es m. E. die Vertheidiger gethan haben.

Immer wird die Untersuchung beim Polykarpbrief einsetzen müssen. Hinter ihm steht eine uns bekannte, zeitlich genau zu bestimmende Persönlichkeit, und bereits Irenäus bezeugt, dass Polykarp einen allgemein zugänglichen Brief an die Philipper geschrieben habe, und charakterisirt diesen Brief kurz.[6]) Die allgemeine Situation ist also so günstig wie möglich.[7])

---

1) Rév. de l'hist. des relig. T. XXII (1890) S. 1 ff. 123 ff. 267 ff.

2) Die Echtheit der ignat. Briefe 1883. Auch die dogmengeschichtliche Untersuchung von v. d. Goltz, Ignatius v. A., i. d. Texten u. Unters. XII, 3 ist für die Echtheitsfrage von nicht geringer Bedeutung.

3) Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1886 S. 180 ff. Jenkins, Ignatian Difficulties and hist. doubts. Zwei Briefe. London 1890.

4) Die ignat. Briefe 1892. Renan wollte den Römerbrief allein für echt gehalten wissen!

5) Für die Echtheit ist auch Ramsay eingetreten (The Church in the Roman Empire p. 311 ff.).

6) Iren. III, 3, 4: *ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν* (Euseb., h. e. IV, 14). Im Brief an Florinus (Euseb. V, 20, 8) spricht Irenäus von mehreren Briefen Polykarp's, sowohl an Nachbargemeinden als an einzelne Brüder. Von mehreren Briefen ist auch in späterer Zeit noch die Rede, aber wohl auf Grund dieser Stelle, deren Inhalt zu bezweifeln kein Grund vorliegt. Ein früherer Brief des Polykarp an die Philipper lässt sich aus ep. c. 13 erschliessen; ebenso aus c. 12 ein Brief der Philipper an ihn.

7) Soweit eine so kurze und allgemeine Charakteristik des Inhalts des Briefes, wie sie Irenäus gegeben hat, überhaupt einen Schluss zulässt, wird derselbe durch den Inhalt des uns überlieferten Polykarpbriefs bestätigt. Der „*χαρακτὴρ τῆς πίστεως*“ Polykarp's und das „*κήρυγμα τῆς ἀληθείας*“ lässt sich wirklich aus dem Philipperbrief erkennen, s. namentlich c. 2; 6, 3 u. c. 7, sowie die nicht seltenen Ausdrücke *ἡ δοθεῖσα πίστις, λόγος περὶ ἀληθείας, ὁ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθεὶς λόγος*. Auch ist die Unterscheidung, dass aus dem Brief so-

Der uns überlieferte Polykarpbrief steht sowohl in griechischen wie in lateinischen Handschriften mit der interpolirten Recension der Ignatiusbriefe in Verbindung.[1] Daher muss zunächst der Verdacht erwachen, dass er ebenso wie diese im 4. Jahrh. interpolirt worden ist.[2] Allein eine genaue Durchprüfung des überlieferten Textes stösst nirgendwo auf Stücke, die mit denen des Fälschers des 4. Jahrhunderts verwandt erscheinen. Daher ist auch m. W. die Hypothese, dass unser Brief im 4. Jahrhundert von dem Interpolator der Ignatiusbriefe verfälscht worden sei, von Niemandem vertreten.[3]

Nach c. 13 des uns überlieferten Polykarpbriefs waren ihm Ignatiusbriefe beigegeben, welche die Philipper erbeten hatten.[4] Sind alle diese Briefe echt, so muss man a priori vermuthen, dass der Polykarpbrief gegenüber den Ignatiusbriefen wesentlich selbständig sein wird, da ja der Eine ein Syrer, der Andere ein Kleinasiat ist, die sich beide nur kurz persönlich berührt haben. Sind aber die Ignatiusbriefe unecht, so ist zu postuliren, dass entweder der Polykarpbrief ebenfalls ganz unecht, dann aber auch von demselben Verf. geschrieben ist, der jene Briefe geschrieben hat, oder aber — dass er stark interpolirt ist. Wie steht es nun in Wirklichkeit?

Dass der Polykarpbrief von demselben Fälscher verfasst ist, der

---

wohl das objective *κήρυγμα τῆς ἀληθείας* deutlich hervorgehe als die Art, wie sich (auf Grund desselben) der Glaube Polykarp's ausgeprägt habe, wirklich zutreffend. Man wird daher Irenäus nicht nur als Zeugen eines Briefes Polykarp's an die Philipper, sondern unseres Briefes gelten lassen müssen. Übrigens nehmen die, welche unseren Brief für eine Fälschung halten, m. W. sämmtlich an, dass bereits Irenäus den gefälschten Brief vor Augen gehabt hat.

1) Photius (Cod. 126) hat ihn aber in einem Codex mit den beiden Clemensbriefen vereinigt gefunden.

2) Im griechischen Archetypus der Vulgata des Polykarpbriefes folgt ihm übrigens der Barnabasbrief. Es ist interessant, dass die Verbindung der sog. „Apostolischen Väter" eine so alte ist.

3) Gegen eine Interpolation in so später Zeit dürfte auch die freilich nicht verständlich formulirte Angabe des Hieronymus sprechen (de vir. inl. 17), der Polykarpbrief werde „usque hodie in Asiae conventu gelesen". Doch will ich mich auf sie nicht berufen, obschon ich Bernoulli (Schriftstellerkatalog des Hieron. 1895 S. 189) nicht beizustimmen vermag, wenn er sagt: „die Sache scheint nur ein ganz willkürlicher Einfall des Hieronymus zu sein." Wir kennen eine freilich minder auffallende Singularität der gottesdienstlichen Vorlesung einer nicht mehr kanonischen Schrift (der Apokalypse des Petrus) im 4. Jahrh. in einigen Kirchen Palästinas (s. Sozom., h. e. VII, 19).

4) *Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ.*

die Ignatiusbriefe untergeschoben hat, wird m. W. von Niemandem behauptet — in der That ist die Verschiedenheit des Stils und der in den Briefen zum Ausdruck gebrachten Interessen eine zu grosse, als dass eine solche Hypothese irgendwie wahrscheinlich gemacht werden könnte. Aber auch die Interpolationshypothese, einst von Ritschl[1]) vorgetragen, dann von Hilgenfeld[2]) und Volkmar[3]) aufgenommen, musste an der Beobachtung scheitern, dass die auszumerzenden Stücke[4]) nur mit Gewalt ausgelöst werden können und z. Th. deutliche Verwandtschaft mit dem angeblich allein echten Text aufweisen. Würde man nicht die Ignatiusbriefe für unecht halten, so würde es Niemandem einfallen, in dem Polykarpbrief nach Interpolationen zu fahnden.

Sieht man einmal von jenen Beziehungen auf Ignatius ab[5]), so findet sich nichts in dem Briefe, was zu Bedenken irgend Anlass geben könnte. Eine Verwandtschaft mit den Gedanken der Ignatiusbriefe ist, von Unsicherem abgesehen, nur in dem Satze c. 5, 3 gegeben: *ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ.* Allein die specielle Form dieser Ermahnung weicht von der des Ignatius ab, der vielmehr den Bischof mit Gott, die Presbyter mit den Aposteln parallelisirt und in Bezug auf die Diakonen verschiedene Wendungen braucht.[6]) Ausserdem ist die Verfassung, welche Polykarp in Philippi voraussetzt, der aus den kleinasiatischen Ignatiusbriefen zu abstrahirenden ganz unähnlich. Polykarp gibt nur den Presbytern und Diakonen Mahnungen; von einem Bischof sagt er nichts, während er sich selbst als monarchischen Bischof im Eingang deutlich charakterisirt (*Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*). Bereits diese eine Beobachtung erweist schlagend, dass der Verf. des Polykarpbriefs mit Ignatius — wenn derselbe

---

1) Entsteh. d. altkath. Kirche. 2. Aufl. Excurs am Schluss.

2) Ztschr. f. wiss. Theol. 1886 S. 180 f.

3) Ep. Polycarpi genuina. 1885 und Theol. Ztschr. aus der Schweiz 1886 S. 99 ff.

4) C. 1, 1; 9; 13, resp. auch c. 3.

5) Ein starker Beweis für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Polykarpbriefes gegenüber den Ignatiusbriefen gerade in den Abschnitten, die als ignatianische stigmatisirt worden sind, ist in c. 8 zu finden. Dort werden mit Ignatius zwei Confessoren, augenscheinlich als seine Begleiter, genannt (Zosimus und Rufus), die in den Ignatiusbriefen fehlen und auch sonst unbekannt sind.

6) Dennoch wird man einräumen müssen, dass hier eine Abhängigkeit von Ignatius vorliegt; aber findet sie nicht die einfachste Erklärung in dem Thatbestande, dass Polykarp soeben Ignatiusbriefe empfangen und gelesen hat? Sehr bemerkenswerth ist, dass die symbolartigen Formeln bei Ignatius und bei Polykarp wesentlich verschieden sind.

in seinen Briefen die monarchisch-bischöfliche Verfassung procuriren soll — nicht im Complot ist; denn er lässt den Bischof in Philippi ganz aus dem Spiel und beweist damit doch wohl, dass es in Philippi einen solchen nicht gegeben hat.

Auch von den Irrlehrern der Ignatiusbriefe ist in dem Polykarpbrief nichts zu spüren, und der Fall des Presbyter Valens ist ein Disciplinarfall ohne jede principielle Bedeutung.

Sehr bemerkenswerth ist die theologische Unselbständigkeit des Verfassers, der es vorzieht, von Anderen ausgeprägte Gedanken frei zu benutzen. Zieht man ab, was der Verf. in dieser Hinsicht den Paulusbriefen, dem I. Petrus-, dem I. u. II. Joh.- und dem I. Clemensbrief entnommen hat, so bleibt wenig Eignes nach. Allein es ist nicht abzusehen, wie aus dieser Haltung sich ein Verdacht der Unechtheit ergeben soll. Im Gegentheil — die Form, in der er das Angeeignete reproducirt, ist der Annahme eines hohen Alters günstig. Den aus dem I. Petrus-, I. u. II. Joh.- und I. Clemensbrief entnommenen Stoff hat er ohne jede Verweisung auf diese Schriftstücke, wie wenn er sein geistiges Eigenthum wäre, wiedergegeben und mit den spärlichen eigenen Gedanken verschmolzen. Dagegen hat er nicht nur dreimal im Allgemeinen die Wirksamkeit des Paulus (c. 3. 9 u. 11) erwähnt und seine Briefe (c. 3), sondern auch c. 11, 2 einen Spruch des Paulus ausdrücklich mit „sicut Paulus docet" eingeführt, ausserdem aber mit *„εἰδότες"* (*„πεπεισμένοι"*) angedeutet, dass er hier Sätze bringe, die seinen Lesern aus den Paulusbriefen bekannt sein müssen (1, 3; 4, 1; 5, 1; 9, 2; auch das *„ὅτι"* 5, 2 u. 5, 3 gehört wohl hierher). Die Paulusbriefe sind also nicht als *γραφαί* citirt, aber ihre Kenntniss (einschliesslich des I. Tim.-Briefs, s. c. 4, 1) ist vorausgesetzt, und sie gelten als Quellen der christlichen Erkenntniss und der christlichen Lebensregeln. Alterthümlich ist es auch, dass c. 2, 3 ein Herrnwort wie im I. Clemensbrief eingeführt wird durch: *„μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων"* (s. das darauffolgende *„ὅτι"*, welches ein zweites Wort einführt), ein anderes einfach durch *„εἰδότες"* (c. 6, 1; hier ist doch wohl das Vater-Unser gemeint, das auch c. 7, 2 dem Verf. im Sinne ist), ein drittes durch *„καθὼς εἶπεν ὁ κύριος"* (c. 7, 2).[1] In c. 6, 3 findet sich die Formel: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν*, die der ersten Hälfte des 2. Jahrh. entspricht. An einer, leider nur lateinisch erhaltenen und dort unklar stilisirten Stelle ist von den h. Schriften die Rede (c. 12, 1):

---

1) In c. 7, 1 wird von *„λόγια τ. κυρίου"* gesprochen: das können sowohl Herrnworte als auch Evangelien sein.

„sacrae litterae" „scripturae". Nach dem jetzigen Text scheint es, als sei ein mit Ephes. 4, 26 identischer Satz zu den „scripturae" gerechnet; aber die Einführung: „modo, ut (uti?) his scripturis dictum est" ist kaum verständlich und dazu verdächtig, da der Übersetzer in c. 2, 3 „dictum est" willkürlich eingeschaltet hat. Dass der Verf. einen Paulusbrief als *„γραφή"* citirt haben sollte, ist nach allen übrigen Capiteln des Briefs unglaublich. Übrigens ist auch das Folgende: „beatus qui meminerit, quod ego credo esse in vobis" seltsam und unklar.

Die theologische, resp. die schriftstellerische Unselbständigkeit Polykarp's fügt sich sehr wohl zu der Beobachtung, dass ihn Irenäus zwar als ausgezeichneten Zeugen, niemals aber als hervorragenden Schriftsteller gefeiert, und dass er in seinem grossen Werke keine Citate aus Polykarp gebracht hat.

Was nun die Zeitspuren im Briefe betrifft, so ist durch die Benutzung des I. Clemensbriefs, die über jeden Zweifel erhaben ist[1]), die Zeit um 100 als terminus a quo festgestellt. Ob die Benutzung der Johannesbriefe, des I. Petrusbriefs und des I. Timotheusbriefs diesen Termin noch weiter abwärts rückt, vermögen wir noch nicht zu entscheiden.[2]) Der terminus ad quem ist zunächst nur durch den Tod Polykarps i. J. 155 gegeben. Dass in Philippi damals noch Leute vorhanden gewesen sind, die den Apostel Paulus und andere Apostel persönlich gekannt haben, kann man aus c. 9, 1 nicht schliessen (*ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν, ἣν καὶ εἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ*[3]), *ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις κτλ.*); denn wollte man das *εἴδετε κατ' ὀφθαλμούς* pressen, so müsste man auch annehmen, dass die ganze Gemeinde oder doch der grösste Theil derselben den Paulus noch ebenso leibhaftig gesehen hat, wie den Ignatius. Das aber ist auf jeden Fall eine Unmöglichkeit, auch wenn man mit dem Brief bis z. J. 100 hinaufgehen wollte.[4]) Nein — was die Gemeinde einst gesehen hat, das bleibt Eigenthum der Gemeinde, wie die jetzigen philippischen Christen die Gemeinde sind, an die Paulus geschrieben hat (c. 3, 2: *ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς*). Wohl aber darf man

---

1) S. meine Ausgabe des Clemensbriefs, 2. Aufl. p. XXIV ff.

2) Welche Bedeutung es für die Echtheitsfrage des I. Petrusbriefes hat, dass Polykarp ihn lediglich stillschweigend benutzt hat, darüber s. u. — Dass Polykarp eine umfangreiche Sammlung paulinischer Briefe besass, ist offenbar.

3) S. Lightfoot z. d. Stelle u. Zahn, Ignatius v. Ant. S. 292 f.

4) Ausserdem macht es c. 3, 2 klar, dass die Leute, die den Paulus gesehen, jetzt ausgestorben sind. *Παῦλος κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς .. τὸν περὶ ἀληθείας λόγον.*

aus dem Ausdruck *„ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν“* schliessen, dass die Philipper-Gemeinde bereits Martyrien in ihrer Mitte erlebt hat. Keine Zeitspur ist auch dem Plural: „orate pro regibus et potestatibus et principibus“ zu entnehmen (c. 12, 3), wie Zahn z. d. St. und Lightfoot l. c. I p. 576 bewiesen haben. Der Brief kann also zunächst nicht genauer angesetzt werden als 100—154. Da aber Polykarp i. J. 100 erst 30 Jahre alt war, während er in unserem Schreiben eine autoritative Persönlichkeit ist, die von einer so entfernten Gemeinde wie der philippischen angegangen wird und ihr Ermahnungen zusendet (merkwürdig, dass er c. 13, 1 sogar sagt, dass der smyrnensische Gesandte nach Antiochien auch die Philippergemeinde vertreten werde), so wird man den Brief nicht vor 110 ansetzen wollen. Freilich der Zeitraum 110—154 ist noch immer ein recht weiter.

Es bleibt — abgesehen von den Stellen über Ignatius — aber noch der Satz c. 7, 1, der vielleicht eine nähere Zeitbestimmung ermöglicht: *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ*[1]) *ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύσῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.* Vorangeht bereits eine allgemeine Mahnung in Bezug auf Irrlehrer (6, 3): *ἀπεχόμενοι σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδέλφων καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους.*

Da wir von Irenäus (s. o. S. 297 f.) wissen, dass Polykarp den Marcion „Erstgeborenen des Satan“ genannt hat, so liegt es nahe, auch hier an ihn und seine Anhänger zu denken. Marcion leugnete, dass Christus *„ἐν σαρκί“* gekommen sei; er hob durch eben diesen Doketismus das *„μαρτύριον τοῦ σταυροῦ“* auf; er corrigirte die Worte des Herrn und leugnete die Fleischesauferstehung und das Gericht. So haben denn manche Kritiker speciell an ihn hier gedacht, und auch ich habe früher so geurtheilt. Ich halte diese Beziehung auch jetzt noch für wohl möglich[2]), indessen nicht mehr für die einzig mögliche; denn es lässt sich die Stelle auch anders verstehen. Erstens nämlich ist es fraglich, ob man die drei Sätze zu combiniren und überhaupt auf eine bestimmte häretische Erscheinung zu deuten hat; es ist auch möglich, dass lediglich drei capitale Irrlehren, die in verschiedenen häretischen Secten vor-

1) Man beachte, wie unbefangen Polykarp einen johanneischen Text durch eigene Ausführungen weiter fortsetzt.

2) Alles, was für sie spricht, habe ich im „Expositor“ 1886 März p. 186 ff. zusammengestellt.

kommen, gebrandmarkt werden sollten; auch erwartet man, dass Polykarp die Irrlehre genannt hätte, wenn er vor einer bestimmten warnen wollte. Zweitens ist es zwar richtig, dass der Doketismus Marcion's auch auf seine Auffassung des Kreuzestodes Christi einwirken musste; allein dass er das „*μαρτύριον τοῦ σταυροῦ*“ nicht bekannt habe, lässt sich von diesem strengen Paulusschüler doch nicht sagen, wenigstens ist das eine tendenziöse Darstellung seiner Lehre; der Kreuzestod Christi war für Marcion sehr wichtig, obgleich er Doket war. Drittens hat Marcion allerdings die Herrnworte corrigiert und die Fleischesauferstehung und das Gericht des guten Gottes geleugnet; allein es fragt sich, ob Polykarp in seinem dritten Satze das hat sagen wollen. Die nächstliegende Bedeutung von *μεθοδεύειν* ist „listig behandeln“; man denkt somit an eine listige, betrügerische Exegese, wie sie Marcion nicht vorgeworfen worden ist, und aus dem Zusatz „*πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*“ lässt sich schliessen, dass die hier bekämpften Leute die Herrnsprüche so ausgelegt haben, dass sie an ihnen einen Freibrief zu gewinnen strebten für ein libertinistisches Leben, indem sie das zukünftige Leben („die Auferstehung ist schon geschehen“) und das Gericht aus ihnen entfernten. Man muss nicht so erklären; auch braucht *ἐπιθυμίαι* nicht nothwendig die fleischlichen Begierden zu bedeuten — sie können auch in einem weiteren Sinn verstanden werden[1] —, allein man kann sehr wohl so erklären. Viertens endlich folgt daraus, dass Polykarp den Marcion einmal „Erstgeborenen des Satan“ genannt hat, nicht, dass er nicht ein anderes Mal den Ausdruck ohne specielle Beziehung auf Marcion benutzt hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als er an unserer Stelle lediglich als ein Synonymum zu „*ἀντίχριστος*“ und „*ἐκ τοῦ διαβόλου*“ steht. Aus allen diesen Gründen darf man nicht mehr behaupten, als dass die Beziehung auf Marcion möglich, aber nicht dass sie nothwendig ist. Wir können somit von hier aus ein Datum für den Brief nicht gewinnen. Bringen uns die Ignatiusbriefe keine Entscheidung und können wir ein Datum für den I. Joh.brief noch nicht ansetzen, so müssen wir uns bei der sehr weiten Angabe beruhigen, der Polykarpbrief sei zwischen 110 u. 154 geschrieben.

Wie steht es mit den Ignatiusbriefen?

Was zunächst die Echtheitsfrage anlangt, so sind die Argumente, die man aus der Situation der Briefe und allen persönlichen

1) S. II. Tim. 4, 3: *ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεύουσιν διδασκάλους.* II. Pet. 3, 2 f.: *ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τ. ἡμερῶν ... ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι καὶ λέγοντες· Ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία κτλ.*

Angaben sowie aus der Schilderung der Irrlehrer gegen die Echtheit angeführt hat, nichtig, und es ist nicht nöthig, auf sie einzugehen. Die „Schwierigkeit“, die in der für den Transport gewählten Reiseroute liegt, kann im Ernste nicht als eine wirkliche Schwierigkeit angesehen werden, und sie wird zehnfach aufgewogen durch die Fülle zutreffenden und in sich zusammenstimmenden Details, die in den Briefen ausgestreut ist. Ein Fälscher müsste hier mit beispiellosem Raffinement verfahren sein[1]): ein jeder Brief ist eine Individualität für sich und hängt doch mit den anderen aufs innigste zusammen, und dieser Zusammenhang stuft sich ab, je nach der Situation; der Römerbrief ist das eigenthümlichste Schreiben unter den sieben; er zeigt daher am deutlichsten, dass diese Briefe nicht von einem künstlichen Schema beherrscht sind. Fast alle Absichten und Tendenzen der sechs Briefe fehlen in ihm, und doch zeigt nahezu jede Zeile, dass er von demselben Verfasser herrührt wie die sechs. Was aber die Irrlehrer angeht, so ist es offenbar, dass die grossen häretischen Secten, die durch die Namen Marcion, Basilides, Valentin bezeichnet sind, nicht im Gesichtskreis des Verfassers liegen[2]), ja dass ihm die „blasphemia creatoris“ als die Häresie der Häresieen noch gar nicht bekannt ist. Nach c. 140 hat kein Christ, kein im Namen eines Ignatius schreibender Pseudoignatius die Irrlehrer und Irrlehren so charakterisiren können, wie Ignatius es thut.[3])

---

1) S. z. B. dass nur im Römerbrief ein genaues Datum gegeben ist (c. 10: *ἔγραψα ὑμῖν τῇ πρὸ θ' Καλανδῶν Σεπτεμβρίων*); hier war es in der That sehr passend, in allen übrigen Briefen überflüssig.

2) Das gilt trotz des vielberufenen Satzes Magn. 8, 2, wo *λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών* zu lesen ist.

3) Jülicher (Einleit. i. d. N. T. S. 126) bemerkt in Anlass der Irrlehrer der Pastoralbriefe, auch in den ignatianischen Briefen passten nicht alle Züge auf ein einzelnes gnostisches System. Diese Vergleichung ist nicht richtig. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe sind in der That ganz unfassbar, wenn man alle Züge in einer Erscheinung zusammenfassen will. Dies gilt aber von den Irrlehrern der Ignatiusbriefe nicht. Es gilt selbst in dem Falle nicht, wenn man, was ich freilich nicht für richtig halte (s. meinen Aufsatz im „Expositor“ 1886 März p. 175 ff.), die judaistischen und die doketischen Irrlehrer zusammenwirft. Zuzugestehen ist nur, dass Ignatius nicht Systeme kennzeichnet, sondern häretische Richtungen. Der Judaismus als Gefahr fand sich nur noch in den Gemeinden der kleineren Städte Magnesia und Philadelphia. Die letztere war auch durch enthusiastische Schismatiker bedroht. Überhaupt erhalten wir von den concreten Gefahren in Bezug auf die Gemeinde von Philadelphia das deutlichste Bild (hier hat Ignatius auch einen Satz gehört wie den: „evangelio non crederem, nisi me commoveret Veteris Testamenti auctoritas“ und bestreitet ihn). Das ist nicht auffallend; denn mit der Gemeinde von Philadelphia war Ignatius persönlich bekannt, dagegen nicht mit den Gemein-

Die wirklichen Schwierigkeiten kann ich auch nicht in dem erblicken, was der Verf. über die Verfassungsverhältnisse sagt oder richtiger — was sich aus seinen Briefen über dieselben ermitteln lässt. Im Römerbrief fehlt jedes auf die Verfassung bezügliche Element; selbst von einem Bischof ist nicht die Rede. In den übrigen sechs Briefen wird die Verfassung: Bischof, Presbytercollegium, Diakonen, als in den asiatischen Gemeinden bestehend einfach vorausgesetzt. Mit keiner Silbe ist angedeutet, dass der Verfasser diese Organisation erst einbürgern helfen oder gar erst herrufen will. Was aber ist sein Zweck, wenn er sich doch mit der Verfassung so viel zu schaffen macht und ihr eine so grundlegende Bedeutung vindicirt?[1]) Es handelt sich um nichts Geringeres als darum, gegenüber den von Aussen kommenden Verführungen und Schwierigkeiten sowie gegenüber den verschiedenartigen centrifugalen Strebungen im Innern einen Halt zu schaffen und eine Gewähr für die Reinheit und die Dauer des Christenthums nachzuweisen. Der Verf. findet sie in der Einmüthigkeit und Einheit der Einzelgemeinde — über sie hinaus reicht sein Blick auf Erden noch nicht[2]) —; diese Einmüthigkeit und Einheit aber hat ihr Rückgrat an der Organisation, diese ihre Spitze an dem Bischof. Geschieht nichts ohne den Bischof, werden alle cultischen Acte von ihm geleitet, verschwinden alle Winkelversammlungen, entzieht sich nichts der Cognition des Bischofs, ordnen sich alle in Gehorsam ihm und dem Presbytercollegium unter, thun die Diakonen ihre Pflicht, betheiligen sich die Gemeindeglieder vollzählig und regelmässig am Gottesdienst — so garantirt solche Einmüthigkeit und Einheit die Reinheit und Dauer des Glaubens und stellt die Gemeinde gegenüber allen Anläufen sicher. Aber noch mehr — nicht Klugheit und Moral ge-

---

den von Ephesus, Tralles, Magnesia und Rom. An Deutlichkeit des Bildes der Zustände nimmt der Brief nach Smyrna die zweite Stelle ein, und auch in dieser Stadt ist Ignatius selbst gewesen. Das ist für die Echtheit der Briefe nicht gleichgiltig. Man muss jedem rathen, das Studium der Ignatiusbriefe mit dem Studium des Philadelphenerbriefes zu beginnen und den Smyrnäerbrief folgen zu lassen.

1) Eph. 1, 3—c. 6. Magn. 2—4. 6. 7. 13. Trall. (1). 2. 3. (12, 2). Philad. 1—c. 3, 2; 4. 7. 8, 1. (9, 1). (10, 2). Smyrn. 8. 9, 1. (12, 2). Polyc. 5, 2. 6, 1. Nirgendwo aber finden sich in den Briefen solche Diataxen über die Qualitäten der Kleriker wie in den Pastoralbriefen oder der Apostol. Kirchenordnung.

2) Dieser Mangel hat etwas Imponirendes. Obgleich Ignatius selbst die brüderliche Einmüthigkeit und Solidarität der Gemeinden erfährt (in der Weise, wie sie ihn begrüssen und ihn ehren), so zieht er daraus nie die Consequenz eines irdischen Verbandes der Gemeinden, sondern wenn er an die Gesammtkirche denkt, denkt er an eine zur himmlischen Ökonomie Gottes gehörige Grösse.

bieten ein solches Verhalten, sondern nur in diesem Zustande (dessen verkürzter Ausdruck die Losung ist: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις*, dessen kürzester die Mahnung: *χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε*) ist jede Einzelgemeinde das, was sie sein soll, nämlich die legitime Projection und Darstellung der Kirche, die Jesus Christus nach dem Willen Gottes durch seine Apostel gegründet hat. Darum ist es der „Geist", der da predigt: *χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε* (Philad. 7, 2); darum ergeht die Mahnung, dem Bischof gehorsam zu sein, wie Gott resp. wie Christus, und dem Presbyterium wie den Aposteln; darum gilt der Satz (Smyrn. 8, 2): *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ (καθολικὴ?) ἐκκλησία.*[1])

Nimmt man den Begriff der Verkirchlichung resp. Katholisirung des Christenthums im umfassenden Sinn, so haben wir hier unzweifelhaft einen eigenthümlichen Versuch zu einer solchen zu erkennen, aber nicht jene Katholisirung, die später wirklich perfect geworden ist. Handelte es sich darum, Garantien zu finden, um das durch die Welt von Aussen und Innen und durch den Enthusiasmus bedrohte Christenthum zu schützen und legitim fortzupflanzen, so waren verschiedene Wege möglich. Man konnte versuchen, das Christenthum als die Religion der h. Schrift, als die Religion des Buches zu gestalten und so die gewünschten Sicherheiten zu gewinnen — dieser Versuch ist aller Wahrscheinlichkeit nach in Alexandrien geraume Zeit hindurch gemacht worden[2]); oder man konnte versuchen, historischen Successionen die Garantie

---

1) Die ganze Conception, die thatsächlich bestehende Verfassung so auszubeuten, ist augenscheinlich ein Specificum des Ignatius, das er selbst, wie es scheint, auf eine Offenbarung in Philadelphia (c. 7) zurückführt. Über die thatsächlichen Competenzen des Bischofs erfahren wir aus den Briefen weniger als wir wünschen, und das scheint darauf zu deuten, dass sie nicht so gross gewesen sind, als man sie sich nach den Ermahnungen des Ignatius vorzustellen geneigt ist. Ferner ist zu beachten, dess Ignatius an die Gemeinden schreibt und nicht an die Bischöfe, und dass diese Briefe hinreichende Unterlage für die Annahme bieten, dass die Stellung der Bischöfe damals noch viel mehr durch ihre Persönlichkeit bestimmt war, als durch hohe Competenzen ihres Amtes. Wie soll man es sonst verstehen, dass selbst einem Mann wie Polykarp gegenüber die Smyrnäer zum rechten Verhalten ermahnt werden müssen („nichts ohne ihn zu thun"), und dass in andern Briefen geradezu eingeschärft werden muss, den Bischof nicht zu verachten oder links liegen zu lassen. In Wahrheit scheint er damals an sich immer noch mehr Mandatar der Gemeinde gewesen zu sein als Herr.

2) Aber das Alte Testament war kein Koran; denn sein Wortlaut war z. Th. nicht giltig, und ein umschriebenes Neues Testament war noch nicht vorhanden.

für die Wahrheit und Unversehrtheit der Religion zu entnehmen: der Herr, die Apostel, die Apostelschüler, deren Schüler (die „Alten“) und so fort — s. die Kleinasiaten und Irenäus; oder man konnte endlich in der gegebenen Organisation der Einzelgemeinde die Bürgschaften sehen, sofern die Einzelgemeinde als Darstellung und irdische Verwirklichung der Kirche Jesu Christi an ihren Amtsträgern einen ebenso festen und sicheren Halt besitze, wie die Kirche an Gott, Christus und den Aposteln, deren Typen auf Erden die Amtsträger sind — das ist die Conception des Ignatius.

Bekanntlich hat sich keine dieser drei Möglichkeiten exclusiv durchgesetzt. Das Problem wurde vielmehr durch die grossen Krisen des Gnosticismus und Montanismus von dem Boden der Einzelgemeinde losgerissen und auf den weiten Plan der gesammten Christenheit im Reiche gestellt, auf welchem die Gemeinde der Welthauptstadt dominirte. Die Lösung, welche in ihr gefunden wurde — nicht auf dem Wege theoretischen Nachdenkens, sondern vorsichtigen und entschlossenen Handelns und umsichtiger kirchlicher Massnahmen —, stellt sich als eine sehr glückliche und haltbare Combination der particularen Versuche dar, die vorher gemacht worden waren. Das apostolische Element, welches in jenen Versuchen — am wenigsten in dem dritten — eine gewisse Rolle gespielt hatte, wurde das beherrschende. Indem ihm Alles untergeordnet wurde, wurden die h. Schriften eine Garantie als Schriften der Propheten und Apostel; die durch historische Successionen fortgepflanzte Lehre wurde als apostolische Lehre zur Bürgschaft; die Bischöfe wurden als Besitzer des apostolischen Amtes zu Garanten.

Man gewahrt leicht, dass — sagen wir der Kürze wegen — die alexandrinische und kleinasiatische Conception in den Katholicismus, wie er wirklich wurde, aufgenommen ist, nicht aber (oder so gut wie nicht) die des Ignatius. Jene beiden Conceptionen trugen bereits ein universal-kirchliches Element in sich, der des Ignatius fehlte ein solches vollständig; denn die Vorstellung, dass jede Einzelgemeinde die in sich geschlossene Projection und vollkommene Darstellung der Kirche ist und alle Garantien in sich selber trägt, lässt den Gedanken an eine Einheit der Kirchen, quae in terris peregrinantur, und an die Bedeutung dieser Gesammtheit für die Einzelgemeinde gar nicht aufkommen. Hat nun der wirkliche Katholicismus darin sein radicalstes Element, dass er die religiöse und damit auch die thatsächliche Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde, wenn auch nicht sofort, vernichtet hat zu Gunsten der Gesammtkirche, aus der sie alle ihre Bürgschaften empfängt — denn auch ihr Bischof ist Bürge nur, sofern er an dem kirchlichen

Gesammtepiskopat theilnimmt —, so hat hat eben jener Katholicismus die Conception des Ignatius vernichtet.

Freilich — in welch' naiver Gestalt hat Ignatius diese Theorie vorgetragen! Es ist nothwendig, sich das zu vergegenwärtigen, weil die hohen Worte, die er braucht, nicht wirklich aufmerksame Leser immer wieder verführen, ihnen einen falschen Sinn und Zweck unterzuschieben. Erstlich, nackt und bloss, von jedem sie begleitenden Schutze verlassen, hat er sie vorgetragen. Weder zu einer „Schrifttheorie", noch zu einer „Traditionstheorie" findet sich bei ihm der geringste Ansatz. Alles will er erreichen mit dem Glauben und der Liebe Jesu Christi einerseits und mit dem Zauberworte der vom Bischof bestimmten Einheit und Gemeinsamkeit andererseits.[1]) Dass der Inhalt des Christenthums selbst innerhalb der Gemeinden controvers werden kann, dieser Gedanke kommt ihm gar nicht. Schon wird ihm die Formel entgegengebracht (Philad. 8, 2): „*ἐὰν μὴ ἐν τοις ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω*"; allein er weist sie zurück mit den Worten: „*ἐμοὶ ἀρχειά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*".[2]) Mitten unter jenen kleinasiatischen Gemeinden schreibend, die nach Allem, was wir von ihnen wissen, auf Presbyterzeugnisse, Apostelschüler-Zeugnisse den höchsten Werth legten, zeigt er keine Spur von solchen Interessen und sucht auch hier keine Bürgschaften, ebenso wie ihm der gesammte Chiliasmus dieser Ge-

---

1) Eben daraus, dass Ignatius keine andere Hülfe gegenüber der Verfälschung des Christenthums kennt als das Festhalten an der Organisation und dem Cultus der Einzelgemeinde erklärt es sich, dass er zu solchen überspannten Sätzen kommt wie Smyrn. 9, 1: *ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.* Allein das hängt wiederum damit zusammen, dass sich ihm in der Einheit der empirischen Gemeinde und dem Gehorsam unter den Bischof die *ἕνωσις θεοῦ σαρκικὴ καὶ πνευματική* verwirklicht. Nichts ist bei Ignatius als Rechtsordnung gedacht, sondern als eine himmlische Ökonomie, in welcher die Pole der göttlichen Offenbarung — die auf Erden hinabreicht bis zur Einzelgemeinde als Projection der göttlichen Heilsökonomie — und der ihr entsprechenden religiösen Verpflichtungen Alles bestimmen.

2) Ich fasse mit Lightfoot *τὰ ἀρχεῖα* — das Alte Testament. Ignatius bietet also „*τὰ ἀρχεῖα καὶ τὸ εὐαγγέλιον*" als embryonalen Ausdruck für das, was, entwickelt, später Altes und Neues Testament genannt worden ist. Aber er steht auf dem Evangelium auch ohne A. T., d. h. obgleich er voraussetzt, dass das, was das Evangelium bietet, im A. T. im Voraus geschrieben ist (*γέγραπται* bezieht sich auf das A. T.), so glaubt er dem Evangelium doch nicht um des A. T.s willen. Ihm gilt vielmehr: *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*, Jesus Christus ist die Autorität. Man kann diesen Standpunkt eine mittlere Stufe nennen zwischen dem, der mehr und mehr der herrschende wurde und namentlich von den Apologeten vertreten ist, und dem marcionitischen. Anders Zahn z. d. St. und Kanonsgesch. I S. 845 f., der unter *ἀρχεῖα* die geschriebenen Evangelien, resp. schriftliche Urkunden der specifisch christlichen Lehre versteht.

meinden fremd ist — eine merkwürdige Illustration zu der seltsamen Behauptung eines „kleinasiatischen" Christenthums des Ignatius. Zweitens — in seiner Conception liegt nicht der höchste Nachdruck auf dem Bischof und dem Gehorsam ihm gegenüber, sondern auf der vom Bischof geleiteten Gemeinsamkeit und Einheit, wie sie sich namentlich in dem einmüthigen Cultus darstellt, dem er überhaupt ein ganz vorzügliches Interesse widmet. Beweis dafür ist, 1) dass mit ὑποτάσσεσθαι nicht selten προσέχειν wechselt resp. die allgemeine Mahnung zur Einmüthigkeit und Einheit, 2) dass er bald schreibt: „seid dem Bischof gehorsam", bald: „seid dem Bischof und dem Presbyterium gehorsam", bald: „seid dem Bischof, dem Presbyterium und den Diakonen gehorsam", einmal auch (Magn. 13, 2): ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα κτλ. Wer so schreibt, kann unmöglich den isolirten Episkopat in ausschweifender Weise haben procuriren wollen; es kann ihm überhaupt nicht an dem Amt als solchem gelegen haben, sondern lediglich an dem Zweck, den das Amt zu sichern hat — die Einheit der Gemeinde. Drittens, in den Ausführungen des Ignatius tritt gar nicht hervor, auf welchem Rechtstitel die Stellung des Klerus beruht; ganz unbekümmert um diese Frage nimmt er die Organisation als eine gegebene. Jedenfalls war aus dem Ursprung und der factischen Natur des Amtes nicht zu argumentiren — es waren einfach gewählte Beamte. Die hohen Vergleiche sind freilich keineswegs nur homiletische Rhetorik; es will ernst genommen sein, wenn er den Bischof mit Gott (Christus), die Presbyter mit den Aposteln vergleicht; aber von einer Rechtstheorie ist nirgends auch nur eine Spur zu finden, weder von übertragener Amtsgnade, noch von Successionen usw. Die Organisation ist eine himmlische Einrichtung; in ihr spiegelt sich und setzt sich fort die göttliche Ökonomie, die zur Stiftung der Kirche (Kirche im Sinne des Epheserbriefs) geführt hat. Allein Alles ist himmlisch, was in dem Rahmen der Neuschöpfung durch Jesus Christus liegt, oder vielmehr: es ist himmlisch-irdisch. So kann er auch von einem einzelnen Christen, wie von Christus selbst, sagen (Polyc. 2, 2): σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός, und so erhält jeder einzelne Christ bereits die Unterpfänder und die Speise der ἀφθαρσία. Am bemerkenswerthesten aber ist es, dass er in seiner Conception niemals den Bischof mit den Aposteln zusammenstellt, sondern stets das Presbyterium. Deutlicher kann es gar nicht ausgedrückt sein, dass ihm noch jede Rechts- und Successionentheorie völlig fremd ist; denn die Parallele „Presbyter-Apostel" ist, rechtlich angesehen, eine vollkommen unfruchtbare und todte, ebenso wie die Parallele „Gott-Bischof" rechtlich nicht fructificirt wird. Viertens endlich, zeigt

das ungebrochene Zutrauen zur Organisation der Einzelgemeinde, wie sie in ihrem Klerus gegeben war, dass Ignatius Erfahrungen noch nicht gemacht hatte, die die vollkommene Unsicherheit einer auf sich allein gestellten Gemeinde darthaten. Wie lange kann es denn gedauert haben, bis Bischöfe zur Häresie abfielen, ganze Gemeinden von ihnen verführt wurden, sich die Hülflosigkeit der Einzelgemeinde gegenüber Anläufen aller Art offenbarte! Will man aber diesem Einwurfe mit dem Argumente begegnen, dass der Verf. der Ignatiusbriefe sich absichtlich in einer idealen Haltung bewegt und man daher mit solch einem Einwurf nicht kommen dürfe, so muss man darauf hinweisen, dass die Briefe keineswegs des Concreten ermangeln und man sich die Augen verschliessen muss, um es nicht zu sehen. Somit wird man — zumal wenn man noch erkennt, dass die Bischöfe bei Ignatius es mit der Lehre gar nicht zu thun haben — auch hier nicht anders urtheilen dürfen als bei der Erwägung der Angaben über die Häresie: Die Briefe können nicht nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sein.[1]) Wie früh sie verfasst sein können, würden wir anzugeben vermögen, wenn wir wüssten, wann sich der monarchische Episkopat in Antiochien und in Kleinasien entwickelt hat. Wir wissen leider darüber nichts, da es mindestens zweifelhaft ist, ob die „Engel" in den sieben Briefen der Apokalypse Bischöfe sind.[2]) Nur so viel ist gewiss, dass die von Ignatius vorausgesetzte Organisation der kleinasiatischen und der antiochenischen (syrischen) Gemeinden[3]) schon

---

1) Es ist allerdings deutlich, dass gerade in Syrien sich ähnliche hochgespannte, religiöse Conceptionen in Bezug auf die Organisation und den Cultus in den folgenden Jahrhunderten finden (s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. II S. 421 f.), ja man darf geradezu sagen, dass für uns in Ignatius' Briefen die Wurzel liegt der gesammten Cultus- und Verfassungsmystik der Syrer, wie sie in der syrischen Didaskalia, in den 8 BB. App. Constit., bei Chrysostomus und im Areopagiten hervortritt. In der Folgezeit ist das auch wohl bemerkt worden, und man hat die Ignatiusbriefe und die Dionysiusschriften als hohe Autoritäten nahe zusammengerückt. So günstig diese Beobachtung ist, um das Urtheil zu bekräftigen, dass Ignatius ein Syrer ist, so wenig vermag sie über die Zeit desselben Zweifel zu erwecken; denn in jener späteren Zeit tritt die Conception in Verbindung mit mysteriösen und hierarchischen Elementen auf, die bei Ignatius fehlen. S. v. der Goltz, a. a. O. S. 162 ff.

2) Dieser Gebrauch von ἄγγελος würde dem sonstigen Gebrauch des Wortes in der Apokalypse überall widersprechen, und die vollkommene Identificirung des Bischofs mit seiner Gemeinde ist sonst nicht zu belegen. Wenn Ignatius in dem Bischof einer Gemeinde das ganze πλῆθος schaut, so ist das doch nicht zu vergleichen.

3) Ignatius ist Bischof in demselben Sinn, wie die kleinasiatischen; er ist auch nicht syrischer Oberbischof oder einziger Bischof in Syrien, wie man irrthümlich aus einigen Stellen geschlossen hat. Dass neben ihm in Antiochien

seit geraumer Zeit dort eingebürgert gewesen ist. Andererseits ist zu beachten, dass im Römerbrief des Ignatius in Rom kein Bischof erwähnt ist, und dass ebenso im Philipperbrief des Polykarp — er selbst tritt in der Aufschrift doch wohl als Bischof hervor und bestätigt so die Ignatiusbriefe — in Philippi an keinen Bischof appellirt ist, obgleich der Anlass sehr geeignet war, sich an ihn zu wenden. Immerhin wird man in Anbetracht, dass der monarchische Episkopat in Kleinasien überall vollkommen durchgeführt und sichergestellt erscheint — ebenso wie in Syrien [1] —, die Briefe lieber im zweiten als im ersten Viertel des 2. Jahrh. geschrieben denken, wenn sich auch ein sicheres Datum von hier aus zur Zeit nicht ergiebt. [2]

Was sich aus den Ignatiusbriefen über die Stellung des Verfassers zu christlichen Schriften ermitteln lässt, ist der Abfassungszeit in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. so günstig, für eine spätere Zeit so viel weniger passend, dass ich darauf verzichte, auf die Beweisstellen näher einzugehen, zumal von der Goltz in seiner erwähnten Schrift die hierher gehörigen Fragen ausführlich und wesentlich richtig erörtert hat. [3]

---

benachbarten Städten Bischöfe waren, folgt aus Philad. 10, 2. Der Ausdruck ὁ ἐπίσκοπος Συρίας (Röm. 2) ist nach dem häufigen Ausdruck ἡ ἐν Συρίᾳ ἐκκλησία zu verstehen. Er besagt nicht einmal, dass Ignatius in der Hauptstadt Syriens Bischof gewesen ist, sondern ist gewählt, um die grosse Entfernung zu bezeichnen.

1) Dass es z. Z. Trajan's und Hadrian's in Kleinasien bereits monarchische Bischöfe gegeben hat, wissen wir allein aus unseren Briefen. Die Zeugnisse, die Lightfoot sonst noch geltend gemacht hat, sind unsicher (s. meinen Aufsatz im „Expositor" 1886 Jan. p. 16 ff.). Aber wir besitzen auch schlechterdings keine Urkunden, die das, was unsere Briefe über die Verfassung aussagen, widerlegen. Die drei Momente: 1) der Bischof bei Ignatius ist nicht Nachfolger der Apostel, 2) der Episkopat ist von Ignatius nicht als apostolische Einrichtung bezeichnet, 3) der Bischof ist bei Ignatius als Repräsentant Gottes und Christi lediglich Vorsteher einer Einzelgemeinde und hat über sie hinaus keine Bedeutung, werden stets als Merkmale hohen Alters der Briefe gelten müssen.

2) Von Einsetzung der Bischöfe durch Christus oder die Apostel ist nirgends die Rede, auch nicht Ephes. 3 extr., wo man eine solche Einsetzung hat finden wollen. Wohl aber spricht Ignatius an dieser Stelle von „ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τα πέρατα ὁρισθέντες", sieht also in dem Episkopat eine ökumenische Institution, wenn auch nicht nothwendig aus den Worten hervorgeht, dass es nach seiner Meinung bereits in allen Gemeinden monarchische Bischöfe giebt. Immerhin wird man um dieser Stelle willen mit Briefen lieber in das 2. als in das 1. Viertel des 2. Jahrh. gehen. Dagegen ist es beachtenswerth, dass Ignatius den Priesternamen nicht auf die Kleriker anwendet; Philad. 9, 1 sind lediglich die ATlichen Priester genannt.

3) Dass Ignatius Paulusbriefe gelesen und sich Vieles aus ihnen angeeignet hat, ist ebenso offenbar wie das Fehlen jeder Berufung auf Paulussprüche als

Die Schwierigkeiten, die es wirklich wegzuräumen gilt, wenn anders sie sich wegräumen lassen, liegen m. E. 1) in der sprachlichen Form und der theologischen Terminologie der Briefe, sowie 2) in der merkwürdigen Haltung der älteren Tradition ihnen gegenüber.

Was das Erste betrifft, so haben Lightfoot und von der Goltz manche Anstösse weggeräumt; allein volle Zuversicht haben sie doch nicht überall erwecken können. Liest man einen Satz, wie den (Eph. 7, 2): *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν*, so kann man ja jedes einzelne Wort als in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. geschrieben rechtfertigen — obgleich das bei *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος* nicht ganz leicht ist —, aber das Ensemble ist damit noch nicht gerechtfertigt. Wo ist nur etwas annähernd Ähnliches damals geschrieben worden? Allein fängt man an, über die Zeit Erwägungen anzustellen, in die sich dieser oder ein verwandter Satz passend schicken würde, so wird man von der 1. Hälfte des 2. Jahrh. in die 2. Hälfte, von dieser in das 3. Jahrh., von diesem in das 4., ja erst in das 5. verwiesen. Sehr deutlich kann man die Verzweiflung, wo man denn eigentlich Fuss fassen soll, an den Bemühungen von Jenkins in seinem Schriftchen

---

Instanzen. Instanz ist ihm überhaupt nur das Evangelium, resp. richtiger: Jesus Christus. Die evangelische Geschichte kennt er in der Form des Matthäus, aber für die leibhaftige Auferstehung Jesu hat er sich auf keinen der Berichte unserer Evangelien berufen, sondern schreibt (Smyrn. 3) nach einer uns unbekannten Quelle *καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθε, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.* Mit von der Goltz halte ich es für nicht wahrscheinlich, dass die johanneischen Schriften von Ignatius gelesen worden sind, jedoch für sehr wohl möglich. Eine sichere Entscheidung giebt es nicht. Dass Ignatius im Epheserbrief (c. 11), und nur hier, von Aposteln spricht, ist nicht auffallend, und die Beobachtung, dass er nur im Epheserbrief Paulus (c. 12), nur im Römerbrief Petrus und Paulus (c. 4) erwähnt, wird immer ein Zeichen der Geschichtlichkeit sein. Aber protestiren muss ich gegen die Art, wie v. d. Goltz eine „kleinasiatische“ Theologie construirt, Ignatius in sie hineinzieht und nun schliesslich auf die Annahme verfällt, Ignatius sei bereits früher einmal in Kleinasien gewesen (S. 174). Eine Gemeinsamkeit christlicher Speculation giebt es allerdings zwischen den johanneischen Schriften und Ignatius; aber was kleinasiatische Theologie ist, haben wir zunächst nach Papias, Polykarp und dem 5. Buch des Irenäus zu bestimmen, und da zeigt sich ein ganz anderes Gebilde. Wenn ausserdem Kleinasiaten auch aus dem 4. Ev. gelernt haben, Ignatius Gedanken zeigt, die den johanneischen verwandt sind, so ist deshalb doch noch nicht der Gattungsbegriff „kleinasiatische“ Theologie gestattet.

„Ignatian Difficulties and historic doubts" (1890) studiren. Zu wirklicher Ruhe in Bezug auf einige Formulirungen des Ignatius scheint man erst in der nachchalcedonensischen Zeit, wo die Pseudodionysiaca winken, zu kommen. Aber schreibt man im 5. Jahrh.: *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής,* und ist jener Ansatz nicht eine totale Unmöglichkeit, da, wie die interpolirte Recension beweist, die Briefe schon in der Mitte des 4. Jahrh. vorhanden waren, oder vielmehr schon am Anfang dieses Jahrhunderts; denn dass Eusebius andere 7 Briefe gekannt hat als unsere, ist nicht abzusehen. Aber bereits Origenes hat das besonders seltsame 19. Capitel des Epheserbriefs citirt (Hom. in Luc. 6: *καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας*). Also hat der wesentliche Bestand unserer Briefe sicher am Anfang des 3. Jahrh. existirt. Hat er aber damals bereits existirt, wer kann behaupten, dass für uns der grössere Theil der Schwierigkeiten, welche die Terminologien bieten, schwindet, wenn wir die Briefe um 210 abgefasst denken? Ich kann nicht einsehen, dass damit etwas Bedeutendes gewonnen ist. Die Excentricitäten — kann doch Ignatius Eph. 8 von dieser Gemeinde schreiben: *ἐκκλησία διαβόητος τοῖς αἰῶσιν* — bleiben eben so singulär wie vorher, und eine dogmatische Formel wie die Magn. 8, 2: *εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν,* ist vor Valentin leichter unterzubringen als nach ihm. Bleiben aber wirklich einzelne Termini übrig, die Verdacht erregen, so ist es ja nicht versagt, sie für spätere Zusätze oder Correcturen zu halten — die Überlieferung der Briefe ist bekanntlich nicht die beste —, wie ja auch im N. T., im II. Clemensbrief usw. aus dogmatischen Rücksichten corrigirt worden ist. Immer aber wird, nachdem man sich genügend über das Ensemble dogmatischer Termini gewundert und ernstlich den Versuch gemacht hat, sie unter dem Gesichtswinkel späterer Jahrhunderte zu verstehen — das Ergebniss sich herausstellen, dass sie schliesslich doch in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. besser unterzubringen sind, als in der Folgezeit. Auf jene Epoche weisen auch die symbolartigen christologischen Formeln. Eine solche wie Smyrn. 1, in der die Gottessohnschaft lediglich aus der wunderbaren Erzeugung aus Maria erschlossen, die Taufe durch Johannes erwähnt ist und *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον* gesagt ist, gehört doch unstreitig einer sehr frühen Zeit an.

Hat man sich davon überzeugt, dann wird man auch das Formelhafte und Liturgische hinnehmen, was die Briefe charakterisirt. Eine Rhetorik, die z. B. im Eingang des Römerbriefs bis zum Bombastischen anschwillt, und ein ganz individuelles excentrisches und

sprunghaftes Element sind in den Briefen verbunden mit der Ausbeutung stehender Formeln und abgeschliffener tiefsinniger Wendungen. Bequem ist es nicht, sich denken zu müssen, dass das alles sich in der Christengemeinde Antiochiens in weniger als drei Menschenaltern entwickelt hat; leicht ist es auch nicht, aus den barocken Bildern und überstiegenen Antithesen die natürliche, sei es auch gehobene Stimmung eines Märtyrers herauszuhören. Allein warum soll die Geschmacklosigkeit antiochenischer Rhetorik nicht in jenen Menschenaltern bereits in die antiochenische Christengemeinde eingedrungen sein, und wie kann man, wenn man nicht bei Einzelheiten kleben bleibt, in den Briefen einen herzlichen, warmen Ton und ein wirkliches Christuspathos verkennen? Eines aber ist über allen Zweifel erhaben — aus der Rolle ist der Verf. in allen diesen sieben Briefen niemals gefallen. So sprunghaft und aufgeputzt seine Ideen sind, in seinen Conceptionen, in seiner theologischen Haltung, in seinen Bizarrerien bleibt er sich immer gleich. Nirgendwo ist er philosophischer Apologet, nirgendwo Apokalyptiker und Eschatologe, nirgendwo spielt die Sündenvergebung bei ihm eine wichtige Rolle — intuitive Erkenntniss, Leben, mystische Erlösung, eine Gottesökonomie *κατὰ πνεῦμα καὶ σάρκα*, Transformation des *πνεῦμα* zur *σάρξ*, der *σάρξ* zum *πνεῦμα*, Jesus Christus — ausser ihm Keiner, kein Buchstabe, kein Gesetz — das ist seine Welt! Diese Einheit des Stils nach Form und Inhalt, und die Freiheit, in der sich der Verf. bewegt, machen es ausserordentlich unwahrscheinlich, dass hier eine künstliche Schöpfung vorliegt.

Aber, sagt man, die äussere Bezeugung der Briefe ist in älterer Zeit theils so spärlich, theils so eigenartig, dass man sich nicht davon überzeugen könne, sie stammten von einem nach Rom zum Martyrium geschleppten antiochenischen Bischof. Ein solcher Thatbestand müsste sich in der kirchlichen Tradition ganz anders reflectiren; vielmehr werde man der Bezeugung nur gerecht bei der Annahme, dass von einem nach Rom geschleppten und dort gemarterten (vielleicht antiochenischen) Bischof Aussprüche circulirten, und dass auf Grund dieser Aussprüche die Briefe componirt worden seien.

Diese Annahme muss in der That genau geprüft werden; doch ist sie von vornherein von einer grossen Schwierigkeit gedrückt: es lässt sich nämlich keine Periode auch nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit ermitteln, in der die Briefe nun wirklich geschrieben sind. Es wird sich zeigen, dass die Gründe, die dagegen zu sprechen scheinen, dass sie vor Irenäus verfasst sind, auch dagegen sprechen, dass sie vor Chrysostomus' Zeit existirten, während es doch sichere Argumente giebt, die ihre Existenz im

4. Jahrh. über allen Zweifel erheben. Doch prüfen wir den Thatbestand.[1])

1) Es giebt keine Briefe in der altchristlichen Litteratur, deren Existenz so früh und so vortrefflich bezeugt ist, wie die der Ignatiusbriefe durch den Polykarpbrief (c. 13). Er bezeugt den Brief des Ignatius an den Polykarp speciell und ausserdem noch einige andere, wenige Wochen nachdem sie geschrieben sind, noch bevor Ignatius das Martyrium erlitten hat. Allein eben dieses Zeugniss wird als gefälscht betrachtet, obgleich es für diese Annahme keine im Polykarpbriefe selbst liegenden Gründe giebt[2]), sondern lediglich die Erwägung der vorausgesetzten Unechtheit der Ignatiusbriefe bestimmend ist.

2) Der nächste Zeuge, bei welchem man überhaupt ein Zeugniss für die Briefe erwarten kann, ist Irenäus, und er bringt wirklich ein solches (V, 28, 4: *ὡς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι Σῖτός εἰμι θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ*). Der Satz steht wörtlich in Röm. 4, 1. Allein — sagt man — Irenäus nenne 1) den Namen des Ignatius nicht und sage 2) „*εἶπε*" (nicht *ἔγραψεν*); er scheine also den betreffenden Märtyrer gar nicht zu kennen und ausserdem vorauszusetzen, dass es sich um einen mündlichen Ausspruch handle. Allein diese Auslegung verbietet sich, wenn man die eigenthümliche Art, in der Irenäus überhaupt citirt — warum, mag hier dahingestellt sein — ins Auge fasst:

Praef. ad l. I *ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἡμῶν εἴρηται* (Irenäus wusste, wer es war, sagt es aber nicht; ausserdem zeigt das folgende Citat, dass er eine schriftliche Quelle vor sich hatte).

I, 13, 3 *ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη.*

I, 15, 6 *ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κῆρυξ τῆς ἀληθείας ἐπιβεβόηκέ σοι, εἰπὼν οὕτως* (folgen die natürlich schriftlich überlieferten Verse eines Mannes, dessen Person dem Irenäus bekannt war).

III, 17, 4 sicut quidam dixit superior nobis (natürlich kannte Irenäus diesen „quidam").

III, 23, 4 quemadmodum ex veteribus quidam ait.

---

1) Auf die Verschiedenheit der Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes und der sechs anderen Briefe gehe ich nicht ein, da Zahn und Lightfoot diesen Punkt abschliessend behandelt haben. Dass diese Verschiedenheit lediglich für die Echtheit des Briefes spricht, sobald man überhaupt etwas aus ihr erschliessen will, liegt auf der Hand.

2) Warum sollen nicht einige Wochen nach ihrer Abfassung die Briefe nach Ephesus, Tralles, usw. auch in Smyrna bekannt geworden sein? und warum sollen die Philipper von diesen Briefen nichts wissen, da doch Ignatius durch Philippi transportirt worden ist?

V, 17, 4 *ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων.*

IV, 41, 1 quidam ante nos dixit.

IV, 4, 4 et bene qui dixit.

Wo er Justin's Schriften citirt, nennt er zwar dessen Namen, nicht aber stets die Schrift. „*Καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη*" sagt er V, 26, 2, und meint gewiss keinen Ausspruch, sondern einen schriftlich fixirten Satz.

Die Art, wie er den Ignatius citirt, ist also durchaus übereinstimmend mit anderen Citaten. Dass er den Namen des Ignatius nicht gekannt, oder nur „Sprüche" von ihm überliefert erhalten, oder an den Briefen gezweifelt hat, ist schlechterdings nicht zu folgern.

3) In Alexandrien waren die Briefe z. Z. des Clemens und Origenes bekannt; jener beutet sie stillschweigend aus, wie so viele andere Schriften, dieser thut dasselbe (z. B. c. Cels. IV, 79; de orat. 20), hat sie aber zweimal citirt und zwar erstens im Prolog. in cant. cantic. mit der Formel: „Denique memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo" (folgt Rom. 7), sodann hom. 6 in Luc.: *Καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται, τὸν Ἰγνάτιον λέγω τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον*[1]) (folgt Ephes. 19). Wäre nur das erste Citat vorhanden, so könnte man urtheilen, Origenes habe nur einen Ausspruch gekannt, aber das zweite Citat stellt es völlig sicher, dass er mehrere Briefe gelesen hat. Steht das aber fest, so darf man auch nicht zweifeln, dass der Name des Ignatius als Verfasser dem Origenes bekannt war und nicht etwa erst später, wie es den Anschein haben kann, in seinen Text interpolirt worden ist; denn der Name ist nicht von den Briefen zu trennen. Es fragt sich nur, warum sich Origenes beide Male so merkwürdig ausgedrückt hat, dass er erst „*τὶς*" sagt und dann den Namen nachbringt. Einen Zweifel kann das nicht ausdrücken; denn von Zweifeln verräth Origenes nichts; wohl aber wird daraus zu schliessen sein, dass Origenes weder selbst etwas Näheres von Ignatius wusste, abgesehen von den Briefen, noch auch bei seinen Lesern eine Kunde voraussetzte. Daraus aber gegen die Echtheit der Briefe etwas zu folgern, ist angesichts der Capricen der kirchlichen Tradition und unserer unvollkommenen Kenntniss derselben sehr gewagt. Doch etwas wusste Origenes, nämlich dass Ignatius zweiter Bischof in Antiochien nach Petrus gewesen sei und das Martyrium wirklich erlitten hat (doch könnte letzteres Folgerung sein). — Auch

1) So lautet das Stück auch in der Übersetzung des Hieronymus.

Petrus von Alexandrien hat eine Stelle (Polyc. 2) stillschweigend citirt mit einem: „ἀκούομεν“.

4) Eusebius zeigt in der Chronik (s. o. S. 72 f.), dass er nicht nur die Überlieferung hatte, welche auch schon zu Origenes gekommen war (Ignatius als 2. Bischof in Antiochien), sondern dass er auch eine Kunde besass, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden. In der KGesch. (III, 36) offenbart er dieselben Kenntnisse, zeigt aber ausserdem, 1) dass ihm die Sammlung von sieben Briefen vorlag — nicht nur die Citate Röm. 5 u. Smyrn. 3, sondern auch die kurzen Angaben über die anderen Briefe beweisen, dass es mindestens ganz wesentlich die sieben Briefe sind, die uns jetzt vorliegen[1]), 2) dass Ignatius zu seiner Zeit ein gefeierter Märtyrerbischof war (*παρὰ πλείστοις εἰσέτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος*), 3) sagt er „*λόγος ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν*“. Das „*λόγος ἔχει*“ bezieht sich nicht auf „*ἀναπεμφθέντα*“, sondern auf den wirklichen Vollzug des Martyriums. Hierüber besass Eusebius keine autoritative Nachricht. Irgend welche Zweifel an den Briefen verräth er keineswegs. Dass er aber eine autoritative Kunde über den Tod des Ignatius nicht besass, ist doch nicht auffallend. Auffallender könnte es sein, dass er auch sonst nichts von dem Märtyrerbischof wusste ausser Zeit und Ordinalzahl seines Episkopats. Aber was wusste man im 3. und 4. Jahrh. von anderen bedeutenden Christen? Ich sehe nicht, dass man von hier aus der Echtheit der Briefe wirklich beikommen kann, zumal er den Ignatius ausdrücklich als *παρὰ πλείστοις εἰσέτι νῦν διαβόητος* bezeichnet. Derselbe Eusebius, der keine Zweifel an der Echtheit hegt und die Briefe durchgelesen hat, schreibt übrigens Quaest. ad Stephan. 1: *Φησὶ δέ που ὁ ἅγιος ἀνήρ, Ἰγνάτιος ὄνομα αὐτῷ, τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας δεύτερος γεγονὼς μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐπίσκοπος κτλ.* (folgt Ephes. 19). Besässen wir diese Stelle allein, so könnte man wieder den Verdacht aussprechen 1) die Worte *Ἰγνάτιος ὄνομα κτλ.* seien interpolirt, 2) es handle sich nur um einen durch die Tradition überlieferten Ausspruch (doch s. das *πού*). Noch stärker müsste dieser Verdacht erwachen bei dem einzigen Citat aus Ignatius, das wir bei Basilius lesen (Hom. in s. Christi generat. Opp. II p. 598 Garnier): *εἴρηται δὲ τῶν παλαιῶν τινι καὶ ἕτερος λόγος*

1) Wenn Eusebius schreibt: *προὔτρεπέ τε* (Ignatius) *ἀπρὶξ ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρόμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖον ἡγεῖτο*, so ist das formell nicht ganz richtig, da Ignatius nicht formell auf die apostolische Tradition verweist, sachlich aber zutreffend.

ὅτι ὑπὲρ τοῦ κτλ. (folgt Ephes. 19). Allein nach dem Befunde bei Origenes und Eusebius wird Niemand mehr behaupten dürfen, dass auf die unbestimmte Angabe Gewicht zu legen ist; sie besagt entweder, dass Basilius nichts daran gelegen war, seine Quelle genauer anzugeben, oder dass er sie nicht kannte, indem er das Citat aus zweiter Hand nahm.

5) Athanasius citirt (De synodo Arim. et Seleuc. 47) Ephes. 7[1]) mit den Worten: *Ἰγνάτιος ὁ μετὰ τ. ἀποστ. ἐν Ἀντ. κατασταθεὶς ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς τοῦ Χριστοῦ γενόμενος γράφων περὶ τοῦ κυρίου εἴρηκεν*, und fährt dann fort: *τινὲς δὲ καὶ τῶν μετὰ Ἰγνάτιον διδάσκαλοι καὶ αὐτοὶ γράφουσιν· Ἓν τὸ ἀγέννητον τὸ πατήρ, καὶ εἷς ὁ ἐξ αὐτοῦ υἱὸς γνήσιος, γέννημα ἀληθινόν, λόγος καὶ σοφία τοῦ πατρός.* Das Citat ist so zuversichtlich wie möglich; die Deutung der folgenden Worte aber, die Jenkins, freilich nur mit halbem Muthe, vorgetragen hat, als spreche Athanasius nun von einer „ignatianischen Schule", woraus zu schliessen sei, dass auch die Ignatiusbriefe unecht seien, ist einer Widerlegung nicht werth. „*Οἱ μετὰ Ἰγνάτιον διδάσκαλοι*" sind nicht Lehrer, die mit Ignatius irgend etwas zu thun haben, sondern einfach kirchliche Lehrer, die später als Ignatius gelebt haben. Woher Athanasius das Citat hat, wissen wir nicht.

6) Zu denken giebt es, dass in der Mitte oder am Schluss des 4. Jahrh. die Ignatiusbriefe (in Cäsarea wahrscheinlich) vermehrt und interpolirt worden sind. Man darf daraus schliessen, dass sie in Syrien-Palästina in Vergessenheit gerathen waren (wenn dahin je ein anderes Exemplar gelangt ist, als das eine, welches sich in der Bibliothek zu Cäsarea befand; in Antiochien selbst sind zur Zeit des Chrysostomus nach Zahn die Briefe unbekannt; Lightfoot dagegen nimmt an, dass Chrysostomus in seiner Homilie auf Ignatius Kenntniss der Briefe voraussetzt). Man kann auch annehmen, dass das, was im 4. Jahrh. so durchgreifend interpolirt werden konnte, auch schon im 2. oder 3. interpolirt worden ist, und man kann darauf hinweisen, dass hinter den übrigen Schriften, welche derselbe Fälscher interpolirt hat (Didaskalia, Didache), keine Individualität gestanden hat. Allein jeder Anhalt zur Annahme älterer durchgreifender Interpolationen fehlt, nachdem sich die drei kurzen syrischen Briefe als ein Traum erwiesen haben, und in Bezug auf den zweiten Punkt kann man vielmehr umgekehrt argumentiren: der Fälscher bevorzugte alte Schriften und alte Autoritäten; die übrigen Schriften, die er interpolirt hat, geben sich als apostolische Schriften. Hochgefeiert muss das Ansehen des Ignatius als Märtyrerbischofs gewesen sein, wenn er neben jenen

1) Es ist die Stelle, in der das *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος* steht.

Schriften Briefe unter des Ignatius Namen auswählte, um sie zu verfälschen.[1])

Somit lässt sich der Tradition ein Argument gegen die Echtheit der Briefe nicht entnehmen. Was an Verdachtsmomenten nachbleibt, ist lediglich der Mangel einer die Briefe begleitenden Tradition über ihren Verfasser. Aber was berechtigt uns, diesen Mangel nicht gleichmüthig hinzunehmen, zumal da von Origenes und Africanus an eine Tradition, Ignatius sei der zweite Bischof von Antiochien, besteht, und Eusebius den Ignatius *διαβόητος* nennt? Dass die Briefe z. Z. des Origenes existirt haben, ist sicher. Dass Irenäus für sein Citat eine andere Unterlage gehabt hat, als die Briefe, ist nicht zu erweisen. Also muss man sie im zweiten Jahrhundert unterbringen, und dann treten alle die Erwägungen in Kraft, die widerspruchslos dafür sprechen, dass sie nicht der Zeit von c. 150—180, sondern der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts angehören und keine Fälschung sind.

Eusebius sagt, sie seien unter Trajan geschrieben.[2]) Wir vermögen diese Angabe nicht sicher über ihn hinaufzuführen, aber es ist doch recht wohl möglich, dass sie bereits dem Origenes bekannt war, wenn er Ignatius den 2. Bischof von Antiochien nennt (über Africanus' Ansatz enthalte ich mich des Urtheils, s. o. S. 208 f.).

Wie gewichtig ist jene Angabe? Darüber ist leider nichts auszumachen. Rechnen wir auch den günstigsten Fall, dass sie schon im Anfang des 3. Jahrh. feststand — musste sie nicht eben aus der Annahme entstehen, Ignatius sei der zweite Bischof von Antiochien gewesen? Den zweiten Bischof konnte man doch nicht wohl später setzen als den zweiten Bischof von Jerusalem, Simeon! Ferner hat man sich zu erinnern, dass die Kaiser Trajan und Hadrian, Hadrian und Pius, Pius und Verus nicht selten in der kirchlichen Überlieferung vertauscht worden sind. Andererseits aber darf man doch wiederum einen bestimmten, von der Tradition gebotenen Kaiser nicht kurzer Hand beseitigen.

Was sagen die Briefe selbst, was sagt der Polykarpbrief, der nur wenige Wochen nach den Ignatiusbriefen geschrieben ist? In Bezug auf den Polykarpbrief haben wir (s. o.) nur feststellen können, dass er zwischen 110 u. 154 geschrieben ist; die Beziehung auf Marcion in c. 7 war uns zu ungewiss, um behaupten zu können,

1) Wenn Chrysostomus wirklich die Briefe des Ignatius nicht gekannt haben sollte, so ist das auffallend, aber für die Frage des Ursprungs derselben gleichgiltig. Es würde nur zeigen, dass die Verbreitung der Briefe, die ja nicht von Antiochien ausgegangen ist, lange Zeit eine beschränkte war.

2) Ein Jahresdatum besass Eusebius nicht, s. o. S. 208 ff.

der Brief müsse nach 140 geschrieben sein. Die Ignatiusbriefe enthalten, soviel ich sehe, nur folgende Zeitspuren innerhalb der Periode von 100—154 p. Chr.:

1) Der monarchische Episkopat ist in Syrien und Kleinasien vollkommen eingebürgert (Ignatius spricht von *ἐπίσκοποι κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες*) — man möchte daher mit den Briefen vom Anfang des 2. Jahrh. abrücken,

2) Die grosse gnostische und marcionitische Bewegung ist noch nicht vorhanden — man kann über die Zeit c. 140 schwerlich heruntergehen,

3) Die Stelle Röm. 5, 2 (*τὰ θηρία καὶ κολακεύσω συντόμως με καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο· κἂν αὐτὰ δὲ ἑκόντα μὴ θέλῃ, ἐγὼ προσβιάσομαι*) setzt voraus, dass schon Christen[1]) den wilden Thieren vorgeworfen und Einige von ihnen nicht berührt worden sind. Vor der trajanischen Zeit werden solche Martyrien nicht vorgekommen sein (abgesehen von der Hetze unter Nero, deren Details Ignatius schwerlich gekannt hat). Die Stelle spricht daher für nachtrajanische Zeit[2]), im günstigsten Fall für die letzte Zeit Trajan's.

4) Ignatius giebt dem Polykarp sehr ernste Ermahnungen; c. 1: *αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις. γρηγόρει,* c. 2: *τὰ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ ... νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής,* c. 3: *οἱ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν, στῆθι ἑδραῖος ... πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ, τοὺς καιροὺς καταμάνθανε,* c. 4: *πυκνότερον συναγωγαὶ γενέσθωσαν,* c. 5: *τὰς κακοτεχνίας φεῦγε.*[3]) So spricht

---

1) Dass es sich um Christen und nicht um gewöhnliche Verbrecher handelt, ist das Nächstliegende, aber nicht ganz sicher. Man hat an die h. Thecla gedacht.

2) Auch die Stelle Ephes. 12 darf hierhergezogen werden: *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων.* Es müssen also bereits mehrere Transporte gefangener und nach Rom zum Thierkampf geschickter Christen durch Ephesus durchgegangen sein (Ignatius selbst hat Ephesus nicht passirt; allein das war gewiss eine Ausnahme. Ephesus war der Hauptausfuhrhafen für Kleinasien). Endlich gehört auch die Beschreibung der Häretiker in Smyrn. 6 (*περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου*) hierher. Dass die „Gefangenen" bereits eine ständige Ausstattung der Gemeinden sind (wie Wittwen und Waisen), ist deutlich und führt wohl in die trajanische Zeit. Die Stelle besagt doch noch mehr als I. Clem. 59 (*λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν*) und Hebr. 13, 3 (*μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι*). Dass sich aber die Häretiker bereits als solche gezeigt haben, die sich um die Nothleidenden nicht kümmern — so dass dies geradezu ihr Characteristicum ist —, scheint auf eine relativ spätere Zeit zu weisen.

3) Das 6. Capitel des Briefes an Polykarp, welches sich plötzlich an Mehrere richtet statt an Polykarp, ist nur dann nicht unerträglich, wenn es an den

selbst ein aufgeregter Märtyrer nicht zu einem 80jährigen, auch nicht zu einem 60jährigen Mann.[1]) Schon gegenüber einem 40—50jährigen ist die Sprache auffallend. Vierzig bis fünfzig Jahre war Polykarp zwischen 110 und 120. In diese Zeit aber führt auch die entgegengesetzte Beobachtung, nämlich dass Polykarp den Philippern eine autoritative Persönlichkeit gewesen ist, also damals in reifen Jahren stand. Die beiden Beobachtungen begrenzen sich also gegenseitig: Polykarp kann nicht wohl jünger als c. 40 Jahre gewesen sein, als er den Philippern schrieb; er kann aber schwerlich mehr als c. 50 Jahre gezählt haben, als ihn Ignatius so kräftig ermahnte. Lässt man diese Erwägung gelten, so ist die Zeit der Briefe dadurch auf c. ein Decennium beschränkt.

Somit ist gegen die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, ein schlagendes Argument nicht geltend zu machen, wenn auch das sub 1) u. 3) Bemerkte nicht ganz unerheblich ist: Die Ignatiusbriefe und der Polykarpbrief sind echt, und sie sind in den letzten Jahren Trajan's verfasst (110—117) oder vielleicht einige Jahre später (117—125).[2]) Es ist nicht geradezu unmöglich, aber es ist sehr unrathsam, mit ihnen noch weiter herunterzugehen.[3])

20) Anhang: Der angebliche Chronograph vom 10. Jahr des Antoninus Pius.

Nach Schlatter (Texte u. Unters. XII, 1) besitzen wir in Clemens, Strom. I, 21 umfangreiche Bruchstücke einer christlichen Chronographie aus dem 10. Jahre Antonin's, deren Benutzung auch

---

Klerus von Smyrna (nicht aber an die ganze Gemeinde dort) gerichtet ist. Dass es aber dem Klerus gilt, zeigt sein Inhalt, nur muss man den zweiten Satz also lesen: *ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων* (nicht *πρεσβυτέροις, διακόνοις*). Der Fehler erklärt sich leicht.

1) Übrigens dürfen diese an Polykarp gerichteten Mahnungen auch als ein Indicium der Echtheit gelten. Hätte sich ein Fälscher erlaubt, den Polykarp so zu schulmeistern?

2) Das negative Verhältniss zu den johanneischen Schriften bei Ignatius darf immerhin auch dafür geltend gemacht werden, mit den Briefen nicht zu weit abwärts zu gehen.

3) „Dies diem docet" — ich habe vor 10 Jahren mich für die Zeit um 130 ausgesprochen und die Abfassung unter Trajan für eine blosse Möglichkeit erklärt. — Ramsay, l. c. p. 317 glaubt aus Erwägungen über das in den Briefen hervortretende Verhältniss von Kirche und Staat sie auf 112—117 ansetzen zu dürfen; allein er betrachtet die politische Geschichte der Kirche im Alterthum mit einem täuschenden Mikroskop, das ihn Dinge sehen lässt, die nur Blasen in seinem Glase sind.

bei anderen christlichen Schriftstellern nachzuweisen sei, und die nichts Geringeres sein soll als jene Chronographie des Judas, die Eusebius (h. e. VI, 7) erwähnt (Eusebius habe sie dort fälschlich in das 10. Jahr des Septimius verlegt, statt des Pius; sie sei palästinensischen Ursprungs, und Judas ihr Verfasser sei ein Verwandter Jesu, zugleich jerusalemischer Bischof).

Die Hypothesenkette Schlatter's zu widerlegen, halte ich nicht für meine Aufgabe (ein Stück aus derselben ist oben Buch I S. 223 ff. beleuchtet worden); abgelehnt ist sie von Erbes, Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 16. Was übrig bleibt, ist lediglich die Thatsache, dass Clemens Alex. Strom. I, 21 im Zusammenhang chronologischer Berechnungen (die sich an die Danielischen Weissagungen anschliessen, auf verschiedenen Quellen, namentlich aber auf Josephus, fussen und verschiedene Epochenjahre fixiren) I 21, 147 Folgendes schreibt:

Φλαύιος δὲ Ἰώσηπος ὁ Ἰουδαῖος ὁ τὰς Ἰουδαϊκὰς συντάξας ἱστορίας καταγαγὼν τοὺς χρόνους φησὶν ἀπὸ Μωυσέως ἕως Δαβὶδ ἔτη γίγνεσθαι φπε', ἀπὸ δὲ Δαβὶδ ἕως Οὐεσπασιανοῦ δευτέρου ἔτους ,αροθ', εἶτα ἀπὸ τούτου μέχρι Ἀντωνίνου δεκάτου ἔτους ἔτη οζ', ὡς εἶναι ἀπὸ Μωυσέως ἐπὶ τὸ δέκατον ἔτος Ἀντωνίνου πάντα ἔτη ,αωλγ'. ἄλλοι δὲ μέχρι τῆς Κομόδου τελευτῆς ἀριθμήσαντες ἀπὸ Ἰνάχου καὶ Μωυσέως ἔτη ἔφησαν γίγνεσθαι, ,βωμβ' οἱ δὲ ,βλκα' κτλ.

Hieraus folgt allerdings, dass Clemens eine über Josephus hinausgehende, bis zum 10. Jahr des Pius (die 77 JJ. zwischen Vespas. II u. Pius X sind richtig) reichende Berechnung vor sich gehabt hat. Da er sie unmittelbar an die von Josephus dargebotene Berechnung anschliesst, so ist es das Nächstliegende, anzunehmen, dass er sie auch dort, d. h. in einer Fortführung der Zahlen des Josephus, gefunden hat. Man braucht also keineswegs nothwendig an eine besondere Chronographie zu denken. Will man aber eine solche annehmen, so bleibt es ganz dunkel, 1) ob Clemens ihr auch sonst irgend etwas entnommen hat, d. h. ob von den voranstehenden chronologischen Ausführungen irgend etwas auf sie zurückzuführen ist, 2) ob die Chronographie christlich oder jüdisch war. Das Letztere ist sogar das Wahrscheinlichere; denn die Annahme, dass das 10. Jahr des Pius den unter ihm geführten jüdischen Krieg (Capitol., Pius 5) bezeichnet (so vermuthet auch Erbes), ist recht ansprechend und hat eine Stütze daran, dass das vorher genannte 2. Jahr Vespasian's auf die Zerstörung Jerusalems geht. Für den Judenkrieg unter Pius haben sich aber die Christen, soviel wir wissen, nicht mehr interessirt, sondern nur die Juden. Jedenfalls schwebt der christliche Chronograph im 10. Jahr des Pius einstweilen völlig in der

Luft. [1]) Den Judas aus dem 10. Jahr des Septimius mit ihm zu identificiren, liegt gar kein Grund vor, und ebensowenig giebt es irgend einen Anhalt, um diesen Judas für den alten judenchristlichen Bischof Jerusalems und diesen für einen Verwandten Jesu zu halten. Will man aber durchaus für das Datum „10. Jahr des Pius" einen christlichen Chronographen ermitteln, so würde es das Nächstliegende sein, an die „Exegetica" des Julius Cassianus zu denken, die Clemens in demselben Cap. (Strom. I, 21, 101) ausdrücklich citirt und von denen er bemerkt, es sei in ihnen das Zeitalter des Moses bestimmt.

---

1) Ob das 10. Jahr des Pius in der ziemlich werthlosen jerusalemischen Bischofsliste des Epiphanius (s. oben S. 224) etwa auch den Judenkrieg bezeichnet, lasse ich dahingestellt. Wahrscheinlich thut man den die Liste begleitenden chronologischen Noten des Epiphanius bereits zu viel Ehre an, wenn man sie so ernsthaft nimmt (s. dort).

Zweites Kapitel.

Die in bestimmten engeren Grenzen zunächst nicht datirbaren Schriften.

Die bisher betrachteten Schriften tragen entweder selbst bestimmte chronologische Merkmale oder sie sind von einer Tradition begleitet, die die Zeit ihrer Abfassung mehr oder weniger genau festzustellen ermöglicht. Die noch ausstehenden Schriften — es ist die grössere Anzahl — können zwar mit wenigen Ausnahmen unbedenklich dem 2. Jahrhundert (einige von ihnen der christlichen Urzeit) vindicirt werden; allein es fehlen zunächst sichere Merkmale, um sie genauer zu datiren. Man muss somit versuchen, ihre Abfassungszeit aus inneren Gründen resp. aus ihrem Verhältniss zu den bereits datirten Schriften zu bestimmen.

Da es sich um eine grosse bunte Gruppe von Schriften hier handelt, so ist es für den methodischen Gang der Untersuchung wichtig, an der rechten Stelle einzusetzen, um das relativ Sicherere und minder Schwierige zuerst zu behandeln und von dort zu dem Zweifelhafteren überzugehen. Dem entsprechend empfiehlt es sich, mit solchen Schriften zu beginnen, die zur Zeit des Clemens bereits als heilige Schriften resp. als autoritative Bücher in Alexandrien verehrt wurden oder von denen sonst sicher ist, dass sie am Ende des 2. Jahrhunderts bereits Ansehen genossen; denn in Bezug auf diese Bücher wird von Niemandem bestritten, dass sie mindestens 10—20 Jahre vor Clemens geschrieben sein müssen. Zu ihnen gehören alle NTlichen Schriften (soweit sie nicht oben bereits chronologisch festgestellt worden sind[1])) — mit Ausnahme von Jacobus, II. Pet. u. III. Joh.[2]) —, ferner der Barnabasbrief, die Didache, das

1) Festgestellt wurde die Zeit der 10 Paulusbriefe, der Apokalypse und der lucanischen Schriften.

2) Doch ist, obgleich sie kein sicheres Zeugniss im 2. Jahrh. besitzen, nicht streitig, dass sie nicht später geschrieben sind.

Kerygma Petri, die Apokalypse Petri, die Acta Pauli u. das Hebräerevangelium. Man wird aber auch den II. Clemensbrief[1]), das Ägypterevangelium und das Petrusevangelium hierher rechnen dürfen.

Unter diesen 23 Schriften ist die Feststellung der Abfassungszeit einiger besonders hervorragender NTlicher Schriften die schwierigste und zugleich für die Geschichte des Urchristenthums wichtigste Aufgabe. Es wird sich daher empfehlen, die Untersuchung derselben aufzuschieben, bis eine möglichst breite Basis gewonnen ist. Somit ist es angezeigt, mit der Feststellung der Abfassungszeit einiger deuterokanonischer u. ihnen verwandter Schriften zu beginnen; also sind Barnabasbrief, Didache, II. Clemens, Kerygma und Apokalypse Petri[2]) zuerst zu untersuchen. Hieran werden wir die Untersuchung des Hebräerbriefs, der Pastoralbriefe, des Jacobusbriefs und der Acta Pauli heften. Die Chronologie der evangelischen und der johanneischen Litteratur werden wir am Schluss des Ganzen festzustellen suchen, nachdem wir alle noch ausstehenden Schriften durchforscht haben. Konnten wir uns bisher darauf beschränken, nach äusseren Merkmalen resp. nach guten Traditionen die Schriften zu datiren, und war eben deshalb ein Eingehen auf ihren Inhalt nicht gefordert, so muss sich nun die Methode der Untersuchung ändern. Wir müssen den Inhalt und den Zweck der Schriften ins Auge fassen und aus umständlicheren Untersuchungen ihre Zeitlage festzustellen suchen. Auf die Stadien der Lehrgeschichte, der Geschichte des Gnosticismus (vor Valentin und Marcion), der Kanonsgeschichte, der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat und der Verfassungsgeschichte im 2. Jahrh. werde ich mich nur selten und nur dort berufen, wo es sich um allgemein Anerkanntes handelt; denn die Quellenkritik und Litteraturgeschichte sollen den Unterbau abgeben für die richtige Erkenntniss jener Entwickelungen, nicht umgekehrt. Doch entsteht noch kein circulus vitiosus, wenn das auf den verschiedenen Linien selbständig Gesicherte und über jeden Zweifel Erhabene herüber und hinüber ausgenutzt wird.

1) Der Barnabasbrief.

Der erste sichere Zeuge für den Brief ist Clemens Alex. Dass ihn der Verf. der Didache gekannt hat, wird sich später ergeben: wir wollen hier keinen Gebrauch von diesem Zeugniss machen.

---

1) Das Fehlen der Clemensbriefe in der Aufzählung bei Euseb., h. e. III, 25 ist schwerlich zufällig: sie tragen keinen apostolischen Namen.

2) Dabei wird es sich empfehlen, die Petrusbriefe und den Judasbrief hinzuzunehmen und auch auf das Ev. Petri einen Blick zu werfen.

Dass Justin den Brief benutzt hat, ist recht wohl möglich; aber über jeden Zweifel lässt sich die Beobachtung nicht erheben. Wir müssen daher den Brief selbst nach seinem Zeitalter befragen. Zunächst erfahren wir nur, dass er nach der Katastrophe der jüdischen Nation (c. 4, 14) und der Zerstörung der Stadt und des Tempels (c. 16) geschrieben ist; nicht einmal das ist auf den ersten Blick zu erkennen, ob er vor oder nach dem Hadriankrieg geschrieben ist; doch wird sich darüber Genaueres wohl noch ermitteln lassen.

Die Überlieferung über diesen Brief ist von Alexandrien ausgegangen, und in Ägypten ist er besonders hochgeschätzt worden. Clemens und Origenes haben ihn zu den katholischen Briefen gerechnet; aber auch die einzige lateinische Handschrift, die ihn bietet, hat ihn neben dem Jakobusbrief. Wo er genannt wird, heisst er unbeanstandet „Brief des Barnabas" und wird als solcher behandelt. Dennoch kann der Brief nicht von dem berühmten Apostel dieses Namens, dem ehemaligen Leviten, stammen; denn 1) er erhebt selbst keinen Anspruch auf diesen Verfasser, 2) er enthält Stellen, die den Barnabas als Verfasser ausschliessen: zu diesen ist sowohl c. 5, 9 zu rechnen (die Art, wie von den *„ἴδιοι ἀπόστολοι"* gesprochen wird), als wahrscheinlich alle die Ausführungen, in denen die gesetzlichen Bestimmungen des A. T.s missdeutet oder bereichert sind, 3) der sogenannte Hebräerbrief hat, wie sich zeigen wird, einen gewissen Anspruch auf Barnabas als Verfasser; es kann aber Niemandem einfallen, beide Briefe auf einen Autor zurückzuführen [1], 4) der Verf. zeigt sich als geborenen Heiden nicht nur durch die abstracte Art, wie er von den Juden spricht — das könnte zur Noth ein Jude, der mit seiner Nation ganz gebrochen hat, geschrieben haben —, sondern ganz deutlich an dem Schluss des 3. Capitels: *ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ.*

Somit haben wir hier den ersten Fall eines „unechten" christlichen Schriftstücks; allein nicht der Verfasser hat eine apostolische Maske vorgenommen — er trägt überhaupt keine Maske —, sondern die Überlieferung hat ihn mit einer solchen ausstaffirt, und das ist in Ägypten geschehen, wie man vermuthen darf, nicht ohne Zusammenhang mit der Kanonisirung, wenn man sich so ausdrücken darf, des Schriftstücks. [2] Diese Momente wollen in ihrem Zusammenhang wohl gewürdigt sein. Wir werden noch

---

1) Über das Verhältniss des Barnabas- und des Hebr.-Briefes zum A. T. s. Westcott, The Ep. to the Hebr. (1889) p. LXXX ff.

2) Dass der Verf. ein unbekannter Barnabas gewesen sein soll, ist eine wunderliche Hypothese.

Veranlassung haben, auf sie bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.[1])

Dass der Brief selbst ägyptischen Ursprungs ist, lässt sich nicht erweisen, ist aber wahrscheinlich, weil er dort aufgetaucht ist, dort heilig gehalten wurde und mit dem Geist der alexandrinischen Exegese grosse Verwandtschaft zeigt.[2]) Allerdings bezieht sich diese Verwandtschaft nicht auf das Schulmässige; denn schulmässig im strengen Sinn ist nichts in dem Brief; aber seine Ausführungen muthen wie die eines Homileten an, der eine halbe gelehrte Bildung genossen und in der Luft der Alexandriner geathmet hat. Seine Kenntnisse des Jüdischen über das A. T. hinaus brauchen nicht aus Palästina zu stammen; er kann sie sich auch in Alexandrien gesammelt haben[3]); es scheint, dass er Targume zum Gesetz gelesen hat.[4])

Den Clemens haben die Ausführungen des Verfassers so fremd und heilig angemuthet, wie die anderer urchristlicher Schriften. Schon daraus ist auf einen nicht geringen zeitlichen Abstand zwischen ihm und unserem Verfasser zu schliessen, dessen Brief nicht erst Clemens sanctificirt hat. Den Eindruck eines hohen Alters wird ein Jeder erhalten, der ohne Voreingenommenheit den Brief liest und mit den sicher urchristlichen einerseits und den nachjustinischen Schriften andererseits vergleicht. Man kann diesen Eindruck aber auch so objectiviren, dass er eine Datirung in bestimmteren Grenzen ermöglicht: der Verfasser hat in seinen

---

1) Einen Grund, weshalb man gerade dem Barnabas den Brief beigelegt hat, vermögen wir nicht mehr zu finden. Doch mag die Prädicirung unseres Briefes als Barnabasbrief mit der Prädicirung des Hebräerbriefes als Paulusbrief zusammenhängen. Auch ist darauf hinzuweisen, dass Barnabas in Alexandrien zur Zeit des Clemens als einer der 70 Jünger galt (Hypotyp. bei Euseb., h. e. II, 1, 4) und als Apostel (s. die Apostelgesch.).

2) Will man ihn nicht nach Ägypten versetzen, so ist an Syrien-Palästina (aber nicht an die dortigen Judenchristen) zu denken. Auf andere Länder zu rathen, liegt nicht der geringste Grund vor.

3) Über das Durcheinander von Christen, Juden und Serapisverehrern in Alexandrien s. den Brief des Hadrian an Servian (Vopiscus, Saturn. 8) i. J. 134.

4) S. Braunsberger, Der Apostel Barnabas usw. 1876. Güdemann, Religionsgesch. Studien 1876. Eine genauere Kenntniss des jüdischen Rituals besass der Verf. keineswegs, vielmehr gehen Unwissenheit und aufgelesene Kenntnisse durcheinander. Güdemann's Meinung, der Verf. sei ein bekehrter Jude, hat keine Stütze am Brief. Andererseits scheint mir aber auch Donaldson's Hypothese (Theolog. Rev. 1879 Jan. p. 133) nicht erhärtet werden zu können, der Verf. habe (s. Justin, Dial. 71) einen von Christen interpolirten Pentateuch gelesen und von diesen Interpolationen sei ein Theil auf die Cultuspraxis alexandrinischer Juden zurückzuführen.

theologischen Ausführungen lediglich ein bestimmtes Verständniss des Alten Testaments zum Gegensatz, welches ihm ein jüdisches ist; er sucht das Christenthum vom Buchstaben des A. T.s völlig loszureissen, indem er diesen als satanisches Missverständniss preisgiebt, und ist doch noch völlig unbekümmert in Bezug auf alle die gefährlichen Consequenzen und Missdeutungen, die sein kühner Standpunkt hervorrufen muss.

Der Verfasser des Briefs vertritt in der gesammten Geschichte der Auseinandersetzung des Christenthums mit der jüdischen Religion einen einzigartigen Standpunkt. Es ist nicht der des Paulus [1]), nicht der des Johannes oder des Verfassers des Hebräerbriefs, auch nicht der des Justin, andererseits auch nicht der der valentinianischen Schule und Marcion's. Er ist in Bezug auf den Wortsinn des Gesetzes so radical wie Marcion, ja eigentlich noch radicaler; denn für den Wortsinn ist ihm der Teufel verantwortlich; in Bezug auf das Buch (auch das Gesetz) aber, sofern es christlich verstanden wird, ist er so conservativ wie nur möglich. Keine historische, historisirende oder relative Betrachtung, wie er sie doch von Paulus lernen konnte, wie sie in anderer Weise Justin (und noch conservativer Irenäus) vorgetragen hat, mischt sich ihm ein. Keine Schwierigkeit existirt für diesen Lehrer mehr, nachdem er Wortsinn und geistlichen Sinn vollkommen auseinandergerissen hat. Darin hat er den Schlüssel gefunden, der alle Thüren öffnet, und den Hebel, der alle Schwierigkeiten wegräumt: wer ihn nicht brauchen will, muss nach seiner Meinung unrettbar ins Judenthum zurückfallen — obgleich bei seinen Lesern dazu gar keine Neigung vorhanden zu sein scheint; wer ihn dem Verfasser, der mit Selbstgefühl seine Auskunft vorträgt [2]), abnimmt, der ist gefeit und gerettet. Wäre der

---

1) Doch konnten einige Ausführungen des Paulus zu ihm anleiten, s. besonders Galat. 4, 22—31 („Stoss die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Magd Sohn soll nicht erben usw."), auch c. 3.

2) Man darf vielleicht sagen „mit Selbstgefälligkeit"; aber deshalb ist ein so herbes Urtheil, wie Zahn (Forsch. III S. 312) es über Barnabas gefällt hat, noch lange nicht berechtigt: „Der Brief ist von Anfang bis zu Ende nach Anlage und Stil ein überaus künstliches Schriftstück, das Werk eines unsäglich selbstgefälligen, mit seiner Gelehrsamkeit und Weisheit prunkenden Schriftstellers." Die folgende Behauptung: „Barnabas hat in einem Maasse, wie im Verhältniss zum Umfang seiner litterarischen Hinterlassenschaft nicht einmal Clemens Alex. kanonische und apokryphe, uns bekannte und unbekannte, schriftliche und mündliche Traditionen verarbeitet" — ist vollends unrichtig. Barnabas ist, soviel wir wissen und zu controliren vermögen, ein auffallend selbständiger Theologe und Schriftsteller. Seine Abhängigkeit müsste also in den „unbekannten" schriftlichen und mündlichen Traditionen liegen, die man aber lediglich zu postuliren hätte.

Ausweg nicht mit Kühnheit ergriffen und mit Energie durchgeführt, und wäre die religions-geschichtliche Krisis, aus der er führen soll, nicht so gross, man wäre versucht, den Verf. einfältig zu nennen.

Was aber ist die chronologische Beobachtung, die sich hier ergiebt? Dass unser Verfasser geschrieben haben muss, bevor es für ihn eine gnostische Krisis gab, ja bevor sie im Anzug war. Mit dem Buchstaben des A. T.s konnte kein grosskirchlicher Lehrer mehr so umspringen, wenn er von den Thesen des Basilides oder Valentin, des Satornil oder Marcion etwas wusste. Es wäre Selbstmord gewesen. Nun aber ist auch in unserem Brief von einer gnostischen Gefahr nirgends die Rede; nicht einmal ein Schatten derselben taucht auf. Also kann unser Schreiben nicht später angesetzt werden als c. 130, ja dieser Termin scheint, wenn Ägypten die Heimath ist, schon sehr spät; denn vor Basilides und Valentin hat es dort gewiss schon Auffassungen und Bewegungen gegeben, die in gnostischer Richtung gingen, und die ein Verfasser berücksichtigen musste, der nicht einen Geschäftsbrief schreibt, auch nicht aus concreten Anlässen und für ganz bestimmte particuläre Zwecke redet, sondern der von der hohen Warte eines Didaskalos einem Kreise befreundeter Gemeinden oder einer befreundeten Gemeinde [1])

---

1) Es ist mir unerfindlich, wie Krüger (Lit.-Gesch. S. 14) behaupten kann, der Brief sei an die ganze Christenheit gerichtet. Warum soll die Haltung in c. 1 u. 21 eine Fiction sein? Der Verfasser schreibt an solche, unter denen er einst persönlich gewirkt hat. Krüger's Meinung, der Brief sei von Anfang an als katholischer gedacht, ist nur ein Reflex unseres Unvermögens, aus dem Briefe uns ein wirkliches Bild von der Gemeinde zu machen, an die sich der Verfasser gerichtet hat. Auch die Behauptung, der Brief habe die Bestimmung, vor judaistischen Einflüsterungen zu warnen, scheint mir nicht richtig. Wer da „einflüstert", lässt sich zunächst gar nicht sicher erkennen. Es können gute grosskirchliche Christen sein, deren Verständniss des A. T.s er für gefährlich hält, weil es den Juden zu viel Recht und Anspruch übrig lasse und deshalb die Souveränität und Geistigkeit der christlichen Religion gefährde. Von der praktischen Gefahr eines concreten Abfalles zum Judenthum sehe ich in dem Brief keine Spur, noch weniger von der Gefahr eines vordringlichen „Judenchristenthums", da ein solches in dem ganzen Brief überhaupt nicht erscheint. Überall handelt es sich, soweit nicht vor sittlichen Missständen gewarnt wird, um Gefahren, die durch das Medium einer vom Verf. für falsch gehaltenen Theorie (Betrachtung des A. T.'s) angeblich entstehen können — natürlich im Schoosse der Gemeinden selbst. An Einflüsterungen von Aussen ist nicht zu denken, und das „Judenchristenthum", welches sich ergeben würde, falls man der Theorie des Verfassers die Anerkennung versagt, braucht kein anderes zu sein, als welches sich nachmals in der katholischen Kirche wirklich eingestellt hat. — Auf die Theilungshypothesen einzugehen (zuletzt Joh. Weiss 1888) darf ich verzichten; denn es ist bei ihnen nichts herausgekommen, was auch nur einen Schimmer von Wahrscheinlichkeit hätte.

ein tieferes Verständniss der christlichen Religion erschliessen will durch die rechte Gnosis des Alten Testaments. Die Ausschliesslichkeit, mit der er sich auf das A. T. und die evangelische Geschichte beschränkt, das völlige Absehen vom Heidenthum [1]) — eine Auseinandersetzung mit diesem liegt überhaupt nicht im Gesichtskreis des Verfassers, obgleich er speculirt —, der Mangel jeglichen, philosophisch bestimmten apologetischen Interesses: alle diese Momente lassen den terminus 130 sogar als einen sehr späten erscheinen.

Eine sichere Bestimmung des terminus a quo giebt die bisher gezeichnete Haltung des Verfassers nicht; doch setzt der radicale Versuch des Verfassers, Christenthum und Judenthum völlig auseinanderzureissen und jenem allein den „Bund" und das A. T. zuzusprechen, die Erfahrung voraus, dass jede andere Grenzbestimmung undurchführbar oder gefährlich ist. Der Paulinismus kann dem Verf. nicht unbekannt gewesen sein, und das zeigen auch nicht wenige einzelne Wendungen und christologische Gedanken, die augenscheinlich von paulinischen Gedanken beeinflusst sind. [2]) Doch ist es unsicher, bestimmte Briefe des Paulus als solche zu bezeichnen, die der Verfasser gelesen haben muss; am nächsten liegt noch die Abhängigkeit von Röm. und II. Corinth. In der Art, wie der Verf. vom Judenthum spricht („*ἐκεῖνοι*"), liegt auch ein Moment, welches davor warnt, mit dem Briefe allzuweit hinaufzugehen. Augenscheinlich hat es der Verfasser nämlich mit wirklichen Juden gar nicht zu thun oder richtiger — die Lage der Gemeinde, an die er schreibt, ist nicht concret bestimmt durch Verflechtungen und Auseinandersetzungen mit der Synagoge oder durch jüdische resp. judenchristliche Anläufe. [3]) Wäre dies der Fall, so müssten ganz concrete Situationen, etwa wie im Galaterbrief, hervortreten; aber solche fehlen vollständig. Das „Judenthum" dieses Briefs als Gefahr entspringt vielmehr lediglich der Reflexion, in welcher sich das Christenthum (von der Pistis zur Gnosis sich entwickelnd) Rechenschaft giebt über sein eigenes Recht und seinen Besitzstand. Beide werden gestört, nicht von vordringlichen, disputirenden Juden, sondern von dem wörtlich verstandenen A. T., d. h. von dem „Judenthum", welches sich aus dem A. T. als eine gefährliche Macht für

---

1) Religiös kommt dasselbe gar nicht in Frage. Einmal streift er es, wo er von den Juden (16, 2) sagt, sie hätten Gott in ihren Tempel eingeschlossen — *σχεδὸν ὡς τὰ ἔθνη*.

2) S. meine Ausgabe S. LXVI f. u. 166 f.

3) Ganz unabhängig von diesem Eindruck ist die Beantwortung der Frage, ob der Verf. in einer Umgebung schreibt, in der es viele oder wenige Juden gab. Indess — sie lässt sich nicht beantworten. Die Kirche hat jedenfalls gar nichts mehr mit dem Judenthum zu thun.

das Christenthum immer neu erzeugt, auch wenn es gar keine Juden mehr gäbe. Es ist nicht sowohl das concrete Judenthum, welches den Verfasser beunruhigt — das liegt am Boden, s. 4, 14: *ἔτι δὲ κἀκεῖνο, ἀδελφοί μου, νοεῖτε· ὅταν βλέπετε μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα τὰ γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραήλ, καὶ οὕτως ἐνκαταλελεῖφθαι αὐτούς* und c. 16, 1: *οἱ ταλαίπωροι* —, als das in der Heilsurkunde selbst enthaltene, welches der Verf. daher dort zu eliminiren sucht.

Diese abstracte Fassung des „Judenthums" setzt voraus, dass die Auseinandersetzung mit dem concreten Judenthum und Judenchristenthum hinter der Zeit des Verfassers liegt. Er kämpft lediglich mit dem „Gedanken". Darin aber hat er die nächste Berührung mit dem Verf. des 4. Evangeliums, bei welchem freilich die Situation nicht ebenso klar hervortritt, weil er seine Stellung zu den „Juden" unter der Hülle des Kampfes Jesu mit ihnen zum Ausdruck bringen musste. Liegt aber die Auseinandersetzung mit den wirklichen Judaisten völlig hinter der Zeit, in welcher der Verf. schreibt, so wird man doch wohl mindestens ein bis zwei Decennien, vom Jahre 70 an gerechnet, mit dem Buche hinuntergehen müssen. Es wären also die 50 Jahre zwischen 80 und 130, in die man den Brief zu setzen sich veranlasst sieht.

Allein innerhalb dieses Zeitraumes empfiehlt es sich, nicht bei dem Anfang stehen zu bleiben, sondern mehr an das Ende zu rücken, und zwar sind es zwei Beobachtungen, die das anrathen. Erstlich nämlich findet sich in dem ganzen Brief keine Spur eines lebendigen Zusammenhanges mit dem apostolischen Zeitalter. Man sollte erwarten, dass ein Verfasser, der um d. J. 80 schreibt und der kein unbedeutender Mann und kein Neuling gewesen sein kann, in einem umfangreichen Brief von 21 Capiteln Veranlassung genug gehabt hätte (vgl. den Hebräerbrief, den I. Clemensbrief, den Polykarpbrief etc.), auf die Vergangenheit und concrete geschichtliche Erlebnisse, die ihn mit der klassischen Zeit verbinden, zurückzublicken. Allein dergleichen fehlt durchaus, und die beiden einzigen Sätze, die an das Gesuchte zu streifen scheinen, führen vielmehr von ihm ab. Der Verf. schreibt c. 5, 9: *ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*[1]*, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ*, und c. 8, 3 (bei der Erklärung der „Kuh" Num. 19): *οἱ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγνισμὸν τῆς καρδίας, οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου*

---

1) Dass hierin eine Herabsetzung der zwölf Apostel liegt, braucht wohl nicht widerlegt zu werden.

τὴν ἐξουσίαν, οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν (ὅτι ιβ' φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ), εἰς τὸ κηρύσσειν. Diese Worte zeigen, dass die „zwölf Apostel" weit hinter dem Verfasser liegen: wie er geschrieben hat, könnte man auch in irgend einem späteren Jahrhundert schreiben. Dazu kommt, dass die Worte, die er gewählt hat, offenbar auf der synoptischen Tradition ruhen. Damit kommen wir auf das Zweite: der Verf. kennt nicht nur die synoptische Tradition, sondern er kennt — man darf das mit höchster Wahrscheinlichkeit aussprechen — das Matthäusevangelium. Kleine Abweichungen in der Geschichtserzählung können an dieser Beobachtung m. E. nichts ändern. Nun wissen wir freilich noch nicht, wann das Matthäusev. verfasst ist, und wie frühe es sich verbreitet hat; wir können daher von der Einsicht, dass unser Verfasser es gelesen hat, noch keinen chronologischen Gebrauch machen. Allein an einer Stelle (c. 4, 14) schreibt er: προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, Πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν. Dass hier das Matthäusev. (22, 14) gemeint ist, hätte man nicht leugnen sollen, und die Annahme einer Interpolation ist ein Gewaltstreich. Dann aber bleibt nur übrig, anzuerkennen, dass in unserem Brief ein bei Matthäus stehendes Herrnwort wie das A. T. als γραφή citirt ist. Indem ich mich so ausdrücke, habe ich bereits die vorliegende Paradoxie zu mildern gesucht — sie bleibt noch immer gross genug. Auch ist Niemand verpflichtet, diese Abmilderung anzuerkennen; er kann vielmehr fordern, dass das γέγραπται einfach auf das Buch des Matthäus bezogen wird. Freilich greift dann unser Brief einer Entwicklung vor, die wir sonst erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sicher belegen können. Wie dem aber auch sei, jedenfalls räth das γέγραπται an — soviel darf man der Kanonsgeschichte entlehnen, ohne in einen circulus vitiosus zu gerathen —, mit der Abfassung unseres Briefs möglichst weit abwärts zu gehen, d. h. bis in die Zeit Hadrian's.[1]) Ein gewichtiger Einwurf freilich liesse sich dagegen erheben, dass unser Verfasser den Matthäus oder irgend ein anderes unserer Evangelien mit „γέγραπται" citirt haben kann. Es findet sich nämlich in c. 12, 9—11 eine Ausführung, in der der Verfasser beiläufig die Bezeichnung „Menschensohn" und ganz ausdrücklich die Bezeichnung „Davids-

1) Dass unser Verf. das Lucasev. gekannt hat, lässt sich nicht erweisen, ist mir aber nach c. 14, 1 (Luc. 1, 73), 14, 9 (Luc. 4, 18 ff.) u. 15, 9 (Luc. 24, 51) nicht unwahrscheinlich. Die Vorstellung, dass Jesus am Ostertag aufgefahren ist, lässt sich nicht aus Matth. gewinnen; allerdings braucht sie nicht nothwendig aus Lucas genommen zu sein (s. auch den Marcus Schluss). Zahn (Kanonsgesch. I S. 924) urtheilt, nach Barnabas seien Auferstehung und Himmelfahrt nicht an einem Tage erfolgt, sondern je an einem Sonntag.

sohn“ für Christus ablehnt, die sich doch in unseren Evv. finden (*ἴδε πάλιν Ἰησοῦς οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι ‚Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν‘, αὐτὸς προφητεύει ὁ Δαυίδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν*[1]), folgen Ps. 110 u. Jes. 45, 1. *ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν οὐ λέγει*). Allein man muss vorsichtig sein. In Bezug auf „Menschensohn“ lehnt er nur die Ausdeutung ab, als sei Jesus wirklich Sohn eines Menschen und deshalb nicht Sohn Gottes; hier befindet er sich also mit Matth. und Luc. im Einklang und bestreitet nicht generell den Ausdruck „Menschensohn“. Auch deutet er nicht an, dass er es mit solchen zu thun hat, die Jesum nur als einen Menschen seiner Herkunft nach gelten lassen wollen, vielmehr bereitet er sich mit seiner Bemerkung nur den Weg zur Bestreitung einer Thesis, die wirklich ausgesprochen wird und die er für falsch hält: „Christus ist der Sohn Davids“. Aber diese These kann er sehr wohl eben auf Grund von Matth. 22, 43 ff. für falsch halten; denn jene Stelle kann wirklich so verstanden werden (muss so verstanden werden?), dass Jesus die Davidssohnschaft ablehnt. Ein Widerspruch gegen Matth. ist daher von hier aus nicht zu folgern, und man kann es weiter auf sich beruhen lassen, wie der Verf. die Stellen beurtheilt hat, wo in den Evv. „Sohn Davids“ als Bezeichnung Christi vorkommt, da diese Schwierigkeit den Matth. selbst trifft.

Müssen wir es somit für wahrscheinlich erklären, dass unser Brief an den Schluss des Zeitraumes 80—130 zu rücken ist, so fragt es sich schliesslich, ob die beiden illustren Stellen, nach denen man das Datum des Briefs näher zu bestimmen versucht hat, diese Annahme unterstützen oder verbieten oder sie unberührt lassen. Sie finden sich c. 4, 3—5 u. c. 16, 1 ff.

Die erste Stelle lautet: *Τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει. εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνῃ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ*

---

1) Damit können lediglich die Pharisäer (die Juden) im Sinne des Verfassers gemeint sein; allein unter Berücksichtigung der Parallelstelle c. 4, 6: *μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν, ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, λέγοντας ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν*, liegt die Annahme allerdings nahe, dass er Christen meint, die Jesum unbedenklich als Sohn Davids bezeichnen — Judenchristen brauchen das keineswegs gewesen zu sein. Zur Controverse über die Davidssohnschaft Jesu in der ältesten Kirche — ein wichtiger Punkt innerhalb des Problems, die rechte Stellung zum Judenthum als Abstractum zu finden — s. den Ausdruck in der Didache (c. 10): „Hosianna, dem Gotte Davids“ und die Überlieferung, dass Tatian im Diatessaron die evang. Stellen, welche die Davidssohnschaft aussprechen, gestrichen hat.

καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἥξῃ. λέγει δὲ οὕτως καὶ ὁ προφήτης· Βασιλεῖαι (*βασιλεῖς* Cod. C) *ι' ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύσουσιν, καὶ ἐξαναστήσεται ὄπισθεν* (*αὐτῶν* add. ℵ) *μικρὸς βασιλεύς, ὃς ταπεινώσει τρεῖς ὑφ' ἓν τῶν βασιλέων. ὁμοίως περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγει Δανιήλ· Καὶ εἶδον τὸ τέταρτον θηρίον πονηρὸν καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον παρὰ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς* (*θαλάσσης* CL), *καὶ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀνέτειλεν ι' κέρατα, καὶ ἐξ αὐτῶν μικρὸν κέρας παραφυάδιον, καὶ ὡς ἐταπείνωσεν ὑφ' ἓν τρία τῶν μεγάλων κεράτων. συνιέναι οὖν ὀφείλετε.*

Hier ist erstlich zu fragen, ob der Verf. gewusst hat, dass auch das erste Stück (= Daniel 7, 24) wie das zweite (= Daniel 7, 7 f.) aus der Daniel-Apokalypse stammt. Es scheint nicht; denn sonst hätte er es schwerlich mit „*λέγει ὁ προφήτης*“ eingeführt und darauf das zweite so eingeleitet, dass jeder Leser glauben muss, nun folge erst ein Citat aus Daniel. Hieraus ergiebt sich die Vermuthung, dass der Verf. beide Stücke aus zweiter Hand erhalten und sie für Weissagungen zweier verschiedener Männer erachtet hat; sie scheinen einer apokalyptischen Stellensammlung zu entstammen (kurz vorher ist Henoch citirt).

Kommen die Stücke aus zweiter Hand, so erhebt sich mit Nothwendigkeit die Vermuthung, dass diese Hand die zeitgeschichtlich wichtigen Veränderungen an den Danielstellen vorgenommen hat, die wir wahrnehmen.[1]) Zwar, wie viele Beispiele zeigen, hat unser Verfasser das A. T. sehr frei citirt (ja geradezu Stellen gefälscht); aber deshalb brauchen nicht alle freien Citate auf ihn selbst zurückzugehen. Hat nun ein Anderer, Früherer, jene Danielweissagungen umgemodelt — die Hauptveränderungen sind a) in beiden Citaten das *ὑφ' ἕν*, b) *βασιλεῖαι* für *βασιλεῖς* im ersten Citat, c) die Hinzufügung von *μικρός* im ersten Citat, d) das *ἐταπείνωσεν* für *ἐξερριζώθη* im 2. Citat[2]) —, wer bürgt uns dafür, dass sie noch auf die Zeit unseres Verfassers passen? Er kann sie aufgenommen haben, weil er sie noch nicht erfüllt glaubte, weil er sie dem Scharfsinn seiner Leser nicht vorenthalten wollte, ohne selbst zu

---

1) Die erste Stelle lautet bei Daniel: *καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ ... δέκα βασιλεῖς ἀναστήσονται, καὶ ὀπίσω αὐτῶν ἀναστήσεται ἕτερος ὃς ὑπεροίσει κακοῖς πάντας τοὺς ἔμπροσθεν, καὶ τρεῖς βασιλεῖς ταπεινώσει.* Die zweite: *ὀπίσω τούτου ἐθεώρουν, καὶ ἰδοὺ θηρίον τέταρτον φοβερὸν καὶ ἔκθαμβον καὶ ἰσχυρὸν περισσῶς ... καὶ αὐτὸ διάφορον περισσῶς παρὰ πάντα τὰ θηρία τὰ ἔμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ κέρατα δέκα αὐτῷ ... καὶ ἰδοὺ κέρας ἕτερον μικρὸν ἀνέβη ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ τρία κέρατα τῶν ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐξερριζώθη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ.*

2) Die Modificationen c) und d) sind lediglich conformirend; somit bleiben nur die sub a) und b).

wissen, wie sie zu deuten sind. Jedenfalls hat er keinen Versuch gemacht, sie zu deuten, oder auch nur einen Fingerzeig gegeben. Die Correctur der danielischen *βασιλεῖς* in *βασιλεῖαι* spricht nicht gerade dafür, dass es sich um eine Reihe von Kaisern in einem und demselben Reich handelt, und Donaldson[1]) konnte sogar den Versuch machen, die beiden Weissagungen in der vorliegenden Form auf die Zeit der Geburt Christi zu deuten. Vielleicht also haben sie mit der Zeitgeschichte des Verfassers überhaupt nichts zu thun.

Indess, es sei — unser Verfasser hat beide Stellen aus Daniel geschöpft und selbst corrigirt, um sie der Geschichte seiner Zeit dienstbar zu machen, und *βασιλεῖαι* seien Kaiserregierungen, nicht Reiche. Dann ist jedenfalls zu fordern, dass der kleine König als der 11. gezählt wird, dass die drei Könige, die „gedemüthigt" werden, in der Zehnzahl miteinbegriffen sind, und dass das *ὑφ' ἕν* — das Eigenthümlichste in der Doppelweissagung — zu seinem Rechte kommt. Auch ist es wahrscheinlich, dass die Demüthigung der drei Könige „zumal" bereits geschehen ist; denn eben diese dreifache Demüthigung ist ja das Zeichen, auf das sie aufmerksam sein sollen. Ist sie noch nicht eingetreten, so giebt es noch kein Merkmal des Endes. Indessen könnte es doch sein, dass die Demüthigung noch aussteht, und dass die gleichzeitige Regierung dreier Kaiser das Merkmal ist, auf das man achten soll. Der 11. Kaiser resp. der als Antichrist zu erwartende 11. Kaiser stände dann noch aus.

Da man die Reihe der römischen Kaiser mit Cäsar oder mit Augustus beginnen, da man weiter Galba, Otho, Vitellius als keine oder als eine (Galba) oder als drei, zur Noth auch als zwei Regierungen zählen kann, so hat die Kritik den weitesten Spielraum. Sie hat ihn auch gründlich ausgenutzt. Auf Vespasian's, Domitian's, Nerva's und Hadrian's Zeit ist die Berechnung gedeutet worden. Domitian (so Wieseler, Riggenbach) muss sofort ausscheiden; man kann ihn zwar leicht als den 11. Kaiser zählen; allein wie kann von ihm gesagt sein, dass er seine drei Vorgänger *ὑφ' ἕν* gedemüthigt habe? Aber auch Nerva kann nicht in Betracht kommen (Hilgenfeld, Ewald, Funk, Bardenhewer); denn 1) ist er nicht leicht als 11. Kaiser zu zählen, 2) zu sagen „in und mit Domitian, dem letzten Repräsentanten des flavischen Kaiserhauses, hat er gewissermassen alle drei Flavier gestürzt", ist gegenüber dem *ὑφ' ἕν*, um von anderen Einwürfen zu schweigen, weniger als ein Nothbehelf. Nerva ist ja nicht einmal beim Sturze

1) Theolog. Rev. 1879 Jan. p. 126 f.

Domitian's betheiligt gewesen! Mehr Aussicht scheint die Vespasian-Hypothese zu haben; allein es erweckt kein gutes Vorurtheil, dass sie in der Form von drei verschiedenen Berechnungen aufgetreten ist. Zuerst hat sie Weizsäcker (1863 Prgr.) also vorgetragen: Von Cäsar bis Vitellius seien 9 Könige, Vespasian sei der 10., und er habe Galba, Otho und Vitellius *ὑφ' ἓν* gedemüthigt. Dieser Hypothese ist entgegenzuhalten, 1) dass der kleine König der 11. und nicht der 10. sein muss, 2) dass man von Vespasian unmöglich sagen kann, er habe den Galba (und Otho) gedemüthigt, 3) dass Vespasian bei dieser Auffassung als die schlimmste Ausgeburt des 4. Thieres erscheint — denn das kleine Horn ist unzweifelhaft das letzte, also der Gipfel der Gott feindlichen Macht (*τὸ τέλειον σκάνδαλον*) —, so ist aber Vespasian nie aufgefasst worden. Lightfoot hat daher die Hypothese also modificirt[1]): die 10 Könige seien die Kaiser von Julius Cäsar bis Vespasian, der kleine König sei der zu erwartende Antichrist, nämlich der wiederkehrende Nero, und der Verfasser setze voraus, dass dieser den Vespasian und seine beiden Söhne, die „principes iuventutis", die mit ihrem Vater regiert haben und auch auf Münzen mit ihm erscheinen (Titus u. Domitian), demüthigen werde. Diese Hypothese ist aber zunächst schon deshalb abzuweisen, weil nach ihr Titus und Domitian in der Zehnzahl der Könige nicht einbegriffen sind, während die drei zu demüthigenden unter diesen gesucht werden müssen. Ramsay[2]) hat nun die Hypothese dadurch zu verbessern unternommen, dass er Otho und Vitellius aus der Zahl der gezählten Kaiser strich — was wohl möglich ist — und nun die 10 Könige von Julius bis Domitian rechnete; dabei sei aber doch bei Vespasian's Zeit stehen zu bleiben, Titus und Domitian seien als eine Art von Mitkaiser gezählt; der Briefschreiber erwarte, dass der Antichrist, der wiederkehrende Nero, die flavische Brut vernichten werde; also schreibe er zwischen 70 u. 79. Hier kommt allerdings das *ὑφ' ἓν* zu seinem Rechte; allein es fehlt viel, dass wir uns bei dieser Berechnung beruhigen könnten. Sehen wir vom wiederkehrenden Nero ab, der durch nichts angedeutet ist[3]), so sind wir doch aus dem Regen in die Traufe gerathen: Lightfoot bietet uns 12 Könige statt 10, Ramsay will uns glauben machen, ein Schriftsteller unter Vespasian habe Titus und Domitian als den

---

1) Clement of Rome 2. Aufl. II p. 503 ff.

2) The Church in the Roman Empire (1893) p. 307 f.

3) Doch können ihn Lightfoot-Ramsay auch missen; sie können sich mit der Interpretation begnügen, der Verf. erwarte einen 11. Kaiser, der das Ende herbeiführen werde.

9. u. 10. Kaiser zählen können. Alles in Ehren, was **Lightfoot**, a. a. O., über die „Mitregentschaft“ der Söhne Vespasian's ausführt[1]) — auf Domitian passt die Ausführung höchstens zur Noth —: dass man Titus und Domitian als 9. u. 10. Kaiser z. Z. Vespasian's zählen konnte, ist damit längst nicht erwiesen. Wendet man aber ein, der Verf. habe die Zehnzahl überliefert erhalten und wurde durch sie nothwendig auf eine zeitgeschichtliche Berechnung geführt, die Titus und Domitian als 9. u. 10. Herrscher erscheinen liess, so ist zu antworten, dass diese Berechnung bei Lebzeiten Vespasian's so horrend wäre, dass der Verf. auf sie nicht verfallen konnte. Da er seine Texte augenscheinlich corrigirt hat, so müsste es ihm nicht schwer gefallen sein, sie auf bessere Weise mit der Zeitgeschichte in Einklang zu setzen, als durch die Zumuthung an seine Leser, sie sollten Titus und Domitian als 9. u. 10. König verstehen, während ihr Vater noch lebte. Man muss somit diese Hypothese, obgleich sie die einzige ist, die dem ὑφ' ἕν gerecht wird und eben darin etwas Verlockendes hat, ablehnen. Zumal ein Orientale wird kaiserliche Prinzen, auch wenn sie die höchsten Gewalten besassen, nicht als Kaiser haben zählen können.

Abzulehnen ist endlich aber auch die Deutung des kleinen Königs auf Hadrian oder auf den unter Hadrian zu erwartenden Antichrist; denn sie kann nur durchgeführt werden, indem man entweder die drei zu demüthigenden Könige zu den 10 addirt — das aber ist durch den Text verboten — oder Galba, Otho, Vitellius fortlässt. In letzterem Fall ist, wenn man bei Julius anhebt, Nerva der 10. (man kommt also gar nicht bis Hadrian), wenn man bei Augustus anfängt, Trajan. Nur wenn man die „Demüthigung“ bereits geschehen sein lässt, kommt man auf Hadrian (im andern Fall, wenn sie noch bevorsteht, würde der Verf. unter Trajan schreiben); allein wie soll von Hadrian gelten, dass er drei Kaiser ὑφ' ἕν gedemüthigt habe? Also ist auch mit dieser Berechnung nichts anzufangen.[2])

Non liquet — ein solches Ergebniss mag berechtigen, es mit einem Gewaltstreiche zu versuchen. „Wenn aber Vermuthungen

---

1) Vgl. Schiller, Gesch. d. Röm. Kaiserzeit I S. 520 f. Mommsen, Staatsrecht II S. 1102 not. 5. S. 1109 not. 3.

2) Eine andere Zählung ist von Loman vorgeschlagen (De Apocal. van Barnabas, Separatabzug S. 28 ff.); er beginnt mit Galba und Otho (ohne Vitellius) zu zählen: Hadrian ist der 8. Der 9. und 10. König sollen z. Z. Hadrian's auftreten und mit ihm zugleich vom kleinen Horn, dem Antichrist, gedemüthigt werden. Der Verf. soll in den letzten Jahren Hadrian's schreiben (135—138). Ich verzichte auf einen Gegenbeweis.

unabweislich sind", schrieb Lipsius einst mehr hypothetisch[1]), „so könnte man die 10 Könige von Augustus bis Trajan zählen, das kleine Horn also auf Hadrian beziehen und bei den drei gedemüthigten Königen etwa an drei Kronprätendenten denken." Aber sind Kronprätendenten Könige, und darf man sie der Zehnzahl hinzufügen?

Bei der Unmöglichkeit, eine Erklärung der zurechtgestutzten Weissagungen aus der Zeit zwischen Vespasian und Hadrian zu finden, darf das Bedenken, mit dem wir begonnen haben, ernsthafter wieder aufgeworfen werden: hat der Verfasser wirklich selbst die Weissagung zurechtgestutzt? hat er selbst eine bestimmte zeitgeschichtliche Deutung in petto gehabt? oder tischte er die — Jahrzehnte vor ihm für eine bestimmte Situation (in Ägypten) modificirte, ihm selbst nicht verständliche[2]) — Danielweissagung nur auf, weil er hoffte, sie werde sich in Bälde noch erfüllen, vielleicht auch weil er auf einen geistreichen Leser rechnete, der sie zu deuten im Stande sein werde? Stammt die Weissagung vielleicht aus der Zeit Christi und bezieht sie sich auf römisch-ägyptische Verhältnisse? Bis diese Frage beantwortet ist, muss man die Stelle bei Fixirung des Datums unseres Briefs bei Seite lassen.

Die andere Stelle findet sich c. 16, 3. 4. Es handelt sich hier um den zerstörten Tempel und seinen Wiederaufbau. Der Passus wäre ohne jede chronologische Bedeutung, wenn unter dem wiederaufzubauenden Tempel der „geistige" zu verstehen sei. Das haben nicht wenige Ausleger gemeint; aber bei genauer Betrachtung lässt sich diese Auffassung schlechterdings nicht halten. Noch in v. 5 redet der Verf. vom jüdischen Tempel (*πάλιν ὡς ἔμελλεν ἡ πόλις καὶ ὁ ναὸς καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ παραδίδοσθαι, ἐφανερώθη;* es folgt Henoch 89, 56. 66 f., *καὶ ἐγένετο καθ' ἃ ἐλάλησεν κύριος*), ebenso wie in v. 1 u. 2. Erst in v. 6 geht er zum geistlichen Tempel über: *ζητήσωμεν οὖν εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ* (denn der steinerne ist zerstört; man muss also fragen, ob es überhaupt noch einen Tempel giebt). *ἔστιν, ὅπου αὐτὸς λέγει ποιεῖν καὶ καταρτίζειν* (scil. *αὐτόν*), und bleibt nun bei diesem stehen.

Leider sind die Verse, um die es sich handelt, nicht sicher überliefert; dagegen ist die Einleitung gut erhalten und klar: *Ἔτι δὲ καὶ περὶ τοῦ ναοῦ ἐρῶ ὑμῖν, πῶς* (so GL, *ὡς* ℵC) *πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν — καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς — ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ.*[3]) *σχεδὸν*

---

1) Jenaer Lit.-Ztg. 1874 S. 241 f.

2) S. Gunkel, Schöpfung u. Chaos (1894), 2. Hauptheil.

3) Vielleicht ist mit Nolte *θεόν* zu lesen.

γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. ἀλλὰ πῶς λέγει κύριος καταργῶν αὐτόν; μάθετε· folgen Jes. 40, 12 (*τίς ἐμέτρησεν κτλ.*) und Jes. 66, 1 (*ὁ οὐρανός μοι θρόνος κτλ.*). *ἐγνώκατε ὅτι ματαία ἡ ἐλπὶς αὐτῶν.* Hiermit sind die Juden bereits geschlagen: Gott selbst hat erklärt, dass Niemand ihm ein Haus bauen kann. Der Verf. könnte sich begnügen, allein er hat noch etwas zu sagen. *Πέρας γέ τοι πάλιν λέγει* (Jes. 49, 17), fährt er fort, *Ἰδοὺ οἱ καθελόντες τὸν ναὸν τοῦτον, αὐτοὶ αὐτὸν οἰκοδομήσουσιν.* Nun heisst es im Sinaiticus: *διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσωσιν αὐτόν,* im Vulgat.: *γίνεται. διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Der Constantinopol. (C) nimmt zwischen beiden eine Mittelstellung ein: er bietet *γίνεται* nicht (geht hier also mit dem Sinait.), aber er lässt das zweite *καί* mit dem Vulg. aus und schreibt wie dieser *ἀνοικοδομήσουσιν.* Der Lateiner endlich hat *γίνεται* („fiet") wie der Vulg., lässt das zweite *καί* mit Vulg. und C aus und schreibt „aedificant".

Das doppelt bezeugte[1]) „*γίνεται*" wird zu halten sein (es ist wohl absichtlich später gestrichen worden). Dagegen ist das vom Sinait. gebotene „*καί*" erstlich nicht genügend bezeugt, zweitens giebt es einen so prägnanten und auffallenden Sinn (die Juden und die Diener der Feinde werden den Tempel zusammen aufbauen), dass man erwarten müsste, der Verf. würde sich umständlicher ausgedrückt haben, wenn ihm an diesem Sinn gelegen wäre, drittens besagt die Weissagung nur, dass die Feinde den Tempel wieder aufbauen werden. Auch der Conjunctiv *ἀνοικοδομήσωσιν* des Sinaiticus ist wohl durch das Futurum zu ersetzen; indessen kommt hierauf nichts an; denn auch so ist für den Verf. der Wiederaufbau des Tempels eine Sache der Zukunft. Was er behauptet, ist, dass sich die Weissagung des Jesajas eben vollendet (*γίνεται — νῦν*): Der Tempel ist zerstört von den Feinden — eine Folge des Judenaufstandes (*διὰ πολεμεῖν αὐτούς*) — nun werden ihn die Diener der Feinde selbst wieder aufbauen. Hier erheben sich aber drei Fragen: 1) warum sagt er *αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται* und nicht einfach: *αὐτοὶ οἱ ἐχθροί*? 2) ist seine Aussage eine blosse Vermuthung (die sich auf die Weissagung und sonst auf nichts gründet) oder hat sie eine Unterlage? 3) ist der wiederzuerbauende Tempel als jüdischer oder als heidnischer gedacht? Was die erste Frage betrifft, so verschwindet das Auffallende, wenn man *ὑπηρέται* nicht

1) Der Lateiner bietet allerdings das Futurum; allein darauf ist um so weniger zu geben, als er gleich darauf „aedificant" schreibt.

in der allgemeinen (aber secundären) Bedeutung „Diener" [1]), sondern in der ursprünglichen und speciellen „die, welche schwere Handarbeit thun" fasst. In diesem Falle ist es wohl verständlich, dass der Verfasser den Ausdruck gewählt hat; er soll kein Geheimniss andeuten, sondern dient lediglich dazu, die Vorstellung realistisch zu gestalten. Die zweite Frage anlangend, so scheint der Context keine Unterlage zu ihrer Beantwortung zu gewähren. Allein es scheint doch nur so. Warum schrieb der Verf. überhaupt die beiden Verse, wenn er lediglich eine Vermuthung in die Welt setzen wollte? Dass der Tempel wirklich zerstört ist, brauchte er durch die Weissagung doch nicht erst zu belegen. Auch bringt er unmittelbar darauf (v. 5) eine reichhaltigere Weissagung, deren Acumen ist, dass Stadt, Tempel und Volk zerstört werden [2]); was sollte die erste Weissagung, wenn ihr nicht ein specieller Sinn zukam? Endlich die Worte „*γίνεται*" und „*νῦν*" lauten so bestimmt wie möglich. Man kann das „*γίνεται*" doch nicht ausschliesslich auf die Zerstörung des Tempels beziehen; diese ist vielmehr, durch den Aorist eingeführt, lediglich als Voraussetzung der Erfüllung der Weissagung bezeichnet. Also sagt der Verfasser positiv: eben jetzt erfüllt sich die Weissagung vom Wiederaufbau, und er spricht das so concret aus, dass er auf die römischen Maurer hinweist, welche den Tempel aufbauen, nein, hier tritt eine Wendung ein, die der Vet. Lat. freilich verwischt hat — aufbauen werden. Hiernach kann man schwerlich anders urtheilen: der Verfasser schreibt, während auf römischen (kaiserlichen) Befehl die Stadt Jerusalem wieder aufgebaut wurde und (damit ist auch die oben aufgeworfene dritte Frage beantwortet) man bereits annehmen konnte, dass auch der Tempel wieder aufgerichtet werde, aber — als Tempel des kapitolinischen Juppiters. [3]) Anders weiss ich die Worte schlechter-

---

1) Indem man sich an diese Bedeutung hielt und sie höchst auffallend fand, kam man dazu, den ganzen Satz allegorisch und unter den „Dienern" der Feinde die Christen zu verstehen.

2) Das *πάλιν* v. 5 geht natürlich nicht auf eine zweite Zerstörung, sondern führt eine zweite Beweisstelle ein, die sich durch ihren grösseren Reichthum (Stadt, Tempel, Volk) von der ersten unterscheidet. Man muss vielmehr umgekehrt sagen: der Verf. weiss nur von einer Zerstörung, schreibt also vor dem Jahr 132.

3) So Lipsius in Schenkel's Bibellex. I S. 371 f. Jenaer Litt.-Ztg. 1875 Nr. 28. Schürer, Gesch. des Volks Israel I² S. 564 f. Schürer (in der 1. Aufl.) und ich haben früher die Stelle auf 4 Gerüchte vom Wiederaufbau des jüdischen Tempels bezogen, diese Auffassung aber zurückgenommen. An einen Wiederaufbau des jüdischen Tempels unter Hadrian (die Quellen dafür, dass Hadrian je eine Erlaubniss zum Wiederaufbau gegeben hat, sind übrigens höchst fragwürdig, s. Schürer, a. a. O. S. 563 f.) darf nicht gedacht werden, wenn man

dings nicht zu fassen. Das γίνεται einerseits, das ἀνοικοδομήσουσιν andererseits bestimmen die Situation genau: schon wird an der neuen Stadt, die auf den Trümmern Jerusalems sich erheben soll, gebaut; die ὑπηρέται sind am Werke; noch ist freilich der Tempel nicht wiederhergestellt — der Heidentempel, der den Unwerth des alten Tempels enthüllt —, aber seine Wiedererrichtung ist eine Frage der nächsten Zeit.

Diese Situation ist nur während der Regierung Hadrian's gegeben, und zwar vor 132, in welchem Jahre der grosse Aufstand eben des Baues wegen begann.[1]) Man vermag das Datum mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit noch genauer zu geben. Über die Gründung von Aelia haben wir drei verschiedene Berichte. Erstlich den des Eusebius (h. e. IV, 6), es sei erst nach dem Aufstand gebaut worden (so auch das Chron. pasch. I p. 474; aber da es den Aufstand irrthümlich schon i. d. J. 119 setzt, versetzt es auch die Gründung in dieses Jahr), zweitens den des Dio, der zwar kein Jahr angiebt, aber deutlich überliefert, der Bau habe nicht lange vor dem Aufstand begonnen, drittens den des Epiphanius (de mens. et pond. 14), der mittheilt, Hadrian habe 47 JJ. nach der Zerstörung Jerusalems (also i. J. 117), als er dorthin kam, den Befehl zum Wiederaufbau der Stadt gegeben. Allein Epiphanius' Bericht ist, wie gewöhnlich, aus Verklitterungen entstanden; er hat die Reisen Hadrian's verwechselt[2]); dagegen widersprechen sich Dio und Eusebius nicht; denn der Judenaufstand unterbrach

---

das καί des Sinaiticus nicht liest. Ausserdem — wenn es sich um den Wiederaufbau des jüdischen Tempels handeln würde, so wäre das ganze Acumen in den Ausführungen des Verfassers dahin; man müsste es denn darin sehen, dass Heiden am jüdischen Tempel mitbauen; aber das wäre sehr gesucht und würde über die Peinlichkeit der Thatsache nur schlecht hinweghelfen, dass der Tempel wirklich wieder ersteht. In diesem Fall hätte der Verf. gewiss die Thatsache lieber ganz unterdrückt. Dass aber vor Hadrian daran gedacht worden ist, an die Stelle des jüdischen Tempels einen heidnischen zu errichten, darüber ist nichts bekannt.

1) S. Dio Cassius 69, 12: „Als Hadrian zu Jerusalem eine eigene Stadt an Stelle der zerstörten gründete, welche er Aelia Capitolina nannte, und an der Stelle des Tempels ihres Gottes einen anderen Tempel für Zeus errichtete, da erhob sich ein grosser und langwieriger Krieg. Denn die Juden hielten es für einen Gräuel, dass Fremde in ihrer Stadt sich ansiedelten und fremde Heiligthümer in ihr gegründet wurden." Dio sagt auch (l. c.), dass die Juden, die über den Bau entrüstet waren, ruhig blieben, so lange Hadrian in Ägypten und Syrien weilte, dass sie aber losbrachen, sobald er jene Gegenden verlassen hatte.

2) So Gregorovius, Sitzungsber. der Münchener Akad. d. Wissensch. (histor. Klasse) 1883 S. 489 und Schürer, a. a. O. S. 567 gegen Dürr, Reisen d. K. Hadrian S. 16.

natürlich den eben angefangenen Bau, so dass Aelia wirklich erst nach dem Aufstand eine Stadt geworden ist. An Dio's Mittheilung zu zweifeln, liegt kein Grund vor, um so weniger, als Hadrian nachweisbar i. J. 130 und i. J. 131 in Syrien gewesen ist (dazwischen in Ägypten)[1]. Bei seinem Aufenthalt in Syrien[2] wird er den Befehl zum Wiederaufbau Jerusalems gegeben haben.[3] Zwei Jahre haben die Juden diese Schmach ertragen; dann brachen sie los i. J. 132, als der Gräuel der Verwüstung auf dem Tempelplatze sich zu erheben begann. Ein bis zwei Jahre vorher muss unser Brief geschrieben sein, als die Christen mit Staunen und Dank zu ahnen anfingen, in welchem unerwarteten Sinne sich die unbequeme Weissagung vom Wiederaufbau des Tempels erfüllen sollte.

Wir haben oben festgestellt, dass unser Brief wahrscheinlich an den Schluss des Zeitraums 80—130 zu rücken ist. Wir vermögen daher nichts gegen die Mittheilung einzuwenden, dass er i. J. 130 oder spätestens im folgenden Jahre geschrieben ist. So überraschend das genaue Datum ist, so vermag ich doch nicht einen Fehler oder Sprung in der Beweisführung zu erkennen. Die „geistliche" Deutung der Stelle ist nur mit Gewaltsamkeit durchzuführen; ein Wiederaufbau des jüdischen Tempels z. Zeit Hadrian's oder früher — auch als blosse Erlaubniss — ist eine späte Legende; das „γίνεται" zeigt, dass ein notorisches Ereigniss z. Z. des Verf.s die Wahrheit der sich erfüllenden Weissagung erwiesen haben muss[4]; das Futurum „ἀνοικοδομήσουσιν" zeigt, dass der Tempel selbst noch nicht wieder erbaut war, dass man aber auf den Beginn des Baus als auf ein sicher demnächst eintretendes Ereigniss rechnete — also muss die Stadt bereits im Wiederaufbau begriffen gewesen sein, und der Tempel muss ein heidnischer gewesen sein. Durch jede andere Fassung verlöre die Ausführung des Verfassers ihren Sinn oder wandelte sich in ihr Gegentheil. Die gegebene Situation aber ist die des J. 130 oder 131.

An diesem Resultate vermag eine Prüfung des im 2. Theil des Briefs (c. 18—21) dargebotenen ethischen Materials (18, 1: ἑτέρα γνῶσις καὶ διδαχή) nichts zu ändern.[5] Es lassen sich aus ihm

---

1) S. Schürer, a. a. O. S. 568.

2) Über Spuren seiner Anwesenheit in Palästina s. Schürer S. 569, in Gaza S. 568.

3) Schürer (S. 570 n. 81): „Aus Dio 69, 12 erhellt, dass die Gründung von Aelia in die Zeit von Hadrian's erster Anwesenheit in Syrien (130) fällt, der Ausbruch des Aufstandes aber nach seiner zweiten Anwesenheit (131), also wohl 132 p. Chr. In der That setzt die Chronik des Eusebius den Beginn des Aufstandes in das 16. Jahr Hadrian's = 132/3."

4) Streicht man es mit ℵC, so wird der Sinn des Satzes doch kein anderer.

5) Dass dieser Theil ursprünglich zum Brief gehört, darüber s. meine Ausgabe.

überhaupt keine chronologischen Schlüsse ziehen; doch ist es im nächsten Abschnitt zu behandeln, weil es die grösste Verwandtschaft mit der Didache (c. 1—5) aufweist. Beachtenswerth ist die archaistische Haltung des ganzen Stücks, die sich namentlich in dem Glauben an das nahebevorstehende Gericht (21, 3), in der Auffassung der Gegenwart als *καιρὸς ὁ νῦν τῆς ἀνομίας* (18, 2), in der Schlichtheit der ethischen Forderungen und in dem völligen Mangel klerikaler Interessen zeigt (nur der „Lehrer“ ist der Geehrte, s. 19, 9: *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου;* die *ὑπερέχοντες* c. 21, 2 sind die Reichen, wie Hermas, Vis. III, 9, 5: *οἱ ὑπερέχοντες ἐκζητεῖτε τοὺς πεινῶντας*).

2) Die Didache.[1]

Bei dem Versuche, die Abfassungszeit der Didache festzustellen, hat man stets im Auge zu behalten, dass sie das wirklich ist, was man bereits nach dem Titel (*Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων*) vermuthen muss — eine Compilation resp. Codification überlieferter Regeln und Anweisungen. Ich habe das in meiner grösseren Ausgabe S. 66 ff. S. 70—76, cf. S. 79 ff. (u. sonst) erwiesen. Demgemäss lässt sich das Datum nicht einfach aus dieser oder jener Einzelbeobachtung ermitteln — denn damit ist häufig nur das Datum einer der Quellen festgestellt —, sondern kann nur aus dem Gesammtbefunde gefolgert werden. Dasselbe gilt von dem theologischen Standpunkt des Verfassers. Dieser, wie er aus der Gesammthaltung der Schrift hervortritt, ist der vulgär-heidenchristliche; die Abrechnung mit der jüdischen Religion und dem jüdischen Volk ist längst erfolgt: die Juden sind einfach die „Heuchler“ (c. 8), Christus hat im A. T. geredet (c. 14, 3), er ist der „*θεὸς Δαβίδ*“ (c. 10, 6), *γνῶσις* und *ζωή* resp. *ἀθανασία* sind die Güter, die er gebracht hat (c. 9. 10).

Was den terminus ad quem der Abfassung betrifft, so ist er aus folgenden, freilich grösstentheils negativen Merkmalen zu gewinnen: 1) Clemens Alex. hat das Buch (c. 3, 5) als *γραφή* citirt (Strom. I, 20, 100); dass er ein anderes Buch als das unsrige gemeint haben soll, ist durch nichts angezeigt und wird durch solche Stellen ausgeschlossen, in denen er Bekanntschaft mit unserem

1) Vgl. meine grössere Ausgabe (1884) und die 2. Aufl. der kleineren („die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege“ 1896), in der einige Aufstellungen der grösseren modificirt sind. Ich fasse mich hier kürzer, indem ich auf diese Schriften verweise.

Buche (auch mit dem 2. Theil, s. c. 9, 2 = Quis dives 29) verräth[1]), 2) es fehlt in der Apostellehre jede Spur eines NTlichen Kanons und der Autorität der Paulusbriefe[2]); die Autoritäten sind das A. T., welches zweimal ausdrücklich citirt wird, das schriftlich den Gemeinden vorliegende Evangelium (c. 14, 3: *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, ebenso v. 4)[3]) und die Zwölfapostel als Träger der Herrnlehre, 3) es fehlt jede Spur eines Symbols, einer regula fidei und einer geregelten Lehrunterweisung — ich will nicht behaupten, dass sie im Gesichtskreis oder in der Praxis des Verf.s gefehlt haben, aber es ist doch von Bedeutung, dass er sie in seine *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* nicht aufgenommen hat; jedenfalls stellte er sich die Apostel mindestens nicht in erster Linie als Theologen vor —, 4) noch nicht für ihn vorhanden war der monarchische Episkopat; es gab nur Episkopen und Diakonen in seinem Gesichtskreis (c. 15 — wenn irgendwo, so redet er selbst hier und nicht eine seiner Quellen), aber nicht sie, sondern die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, die Propheten und Lehrer, sind ihm in erster Linie die Erbauer der Gemeinden; an sie lehnen sich die Episkopen und Diakonen an; sie spielen die vornehmste Rolle in den Gemeinden, 5) noch scheint eine geregelte Gottesdienstordnung, wie Justin eine solche unter der Leitung des Vorstehers bereits vorausgesetzt hat, zu fehlen, resp. sie scheint erst im Anzuge zu sein; ausser dem Vater-Unser, den Abendmahlsgebeten, der sonntäglichen Zusammenkunft, der Proexhomologese und brüderlichen Aussöhnung vor dem „Opfer" wird nichts angeordnet; aber selbst die Abendmahlsgebete dürfen freien Gebeten weichen, wenn ein Prophet bei der Feier zugegen ist, 6) es fehlt jede Bestimmung über einen „Vorsteher" bei der Taufe, während den Episkopen und Diakonen allerdings eine Beziehung auf die Opferhandlung eingeräumt ist; die Schrift richtet sich in Allem an alle Mitglieder der Gemeinde, befiehlt, dass sie sich Episkopen und Diakonen selbst bestellen mögen (c. 15, 1), dass sie Zucht halten mögen (15, 3: *ἐλέγχετε ἀλλήλους κτλ.*), usw.,

---

1) Der terminus ad quem wäre aufs sicherste gewonnen, wenn Zahn (Ztschr. f. KGesch. Bd. VIII S. 66 ff.) es bewiesen hätte, dass Justin in der Apologie (Darlegung über die Taufe I, 61) die Didache (c. 7) vorausgesetzt habe. Allein der Beweis ist nicht geglückt. Ich halte es nicht für nöthig, auf ihn einzugehen.

2) Unser Verf. schreibt sogar (c. 11, 7): *πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε*, was fast ein Widerspruch zu Paulus ist. Was man von Benutzung des I. Cor.-Briefs bemerkt hat, ist nicht völlig schlagend, aber doch beachtenswerth.

3) Die tendenziösen Ausführungen Wohlenberg's (die Lehre der 12. Ap. in ihrem Verhältniss z. NTlichen Schriftthum. 1888) lasse ich bei Seite.

7) es fehlt die Erwähnung von symbolischen, die Taufe begleitenden Handlungen, 8) das Abendmahl ist als wirkliche Mahlzeit gedacht resp. ruht in der Mahlzeit; das, was man Agape zu nennen pflegt, und das Abendmahl sind also noch ungetrennt (s. Ignatius; Pliniusbrief)[1], 9) trotz der Bedeutung der Propheten (c. 10 ff.) liegt doch der Montanismus oder eine dem Montanismus ähnliche Bewegung gar nicht

---

1) Man hat das zweite Abendmahlsgebet (c. 10) ebenfalls als ein Gebet vor der Distribution fassen und so die doppelte Schwierigkeit heben wollen, dass der Abendmahlsgenuss (10, 1) als ἐμπλησθῆναι bezeichnet ist, und dass ein derartiges Gebet (nach der Handlung) keine Analogie in späterer Zeit hat. Man beruft sich für diese Umdeutung auf die Schlussworte: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω. μαρὰν ἀθά· ἀμήν — damit sei das Hinzutreten zum Abendmahlsgenuss gemeint. Allein 1) der Zusammenhang zwischen c. 9 u. 10 ist ein solcher, dass die Annahme nothwendig ist, die Distribution sei nach dem c. 9 mitgetheilten Gebet erfolgt. Auch kann das ἐμπλησθῆναι nur auf einen Genuss bezogen werden, der im Vorhergehenden genannt war: das aber ist das Herrnmahl, nicht eine beliebige andere Mahlzeit, die man erst einschieben müsste, 2) ἐμπλησθῆναι ist zwar ein realistischer, aber kein unehrerbietiger Ausdruck (der Verf. der Apost. Constit. VII, 26 hat ihn wohl verstanden und durch μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν ersetzt); er ist gewählt, um die reichliche Nahrung der Seele zu bezeichnen (Röm. 15, 24; Clem. Al. Paedag. II, 9; Clem. Alex. Eclog. 14: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ, οὗτοι γὰρ καὶ ἐμπλησθήσονται); aber schwerlich konnte sich der Verf. ausdrücken, wenn es sich nicht auch um eine leibliche Mahlzeit gehandelt hätte, deren Höhepunkt der Genuss der geheiligten Elemente war, 3) die fehlende Analogie für dieses Gebet nach dem Genuss darf nicht als eine Instanz geltend gemacht werden, da unser Büchlein sehr viel Singuläres aufweist, 4) die Schlussworte des Gebets endlich sind bei näherer Betrachtung der Beziehung auf das Hinzutreten zum Abendmahlsgenuss keineswegs günstig. Sie greifen viel weiter; denn sie stehen gar nicht mehr innerhalb des eigentlichen Gebets, sondern in einem ursprünglich für sich bestehenden „dictum suspirans", welches dem Gebet lediglich angehängt ist, und das die Bitte um den Weltuntergang und die Wiederkunft des Herrn enthält. In diesem Zusammenhang ist es weit angemessener, das ἐρχέσθω und μετανοείτω auf den Hinzutritt zu der messianischen Gemeinde, die dem Herrn entgegenzieht, zu beziehen, als auf den Hinzutritt zum Empfang des Herrnmahls. Oder sollen sich die Ausrufe „ἐλθέτω χάρις", „ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ" und „μαρὰν ἀθά" auf den im Abendmahl zur Gemeinde kommenden Herrn beziehen? Das wäre eine sehr moderne Vorstellung, und wo bliebe das „παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος"? Nein! dieses dictum suspirans schliesst die ganze Handlung ab, indem es über sie hinausführt: die Gemeinde, die sich vom Tisch des Herrn eben genährt, seufzt nach seinem sichtbaren Kommen. Passt aber dieses Dictum besser an den Schluss, als vor die Distribution, so ist noch einmal erwiesen, dass das ganze Gebet nach dem Abendmahl zu sprechen ist, dass sich also ἐμπλησθῆναι — wie es auch im 4. Jahrh. verstanden worden ist — auf dieses bezieht. Dass „Hosanna" in späteren Abendmahlsliturgieen vor der Austheilung gesprochen wird, kann dagegen nicht geltend gemacht werden; denn der Zusammenhang, in welchem es hier steht, hat dort überhaupt kein Analogon.

im Gesichtskreis des Verfassers, 10) Irrlehrer werden zwar vorausgesetzt (c. 6, 1 u. 11, 1. 2), aber absolut nicht charakterisirt, so dass man schlechterdings nichts über sie nach unserer Schrift auszusagen vermag.

Unsere Schrift stammt — das wird bei der Verwerthung dieser Beobachtungen wohl zu berücksichtigen sein — jedenfalls nicht aus einer grossen Hauptgemeinde, sondern aus einer abgelegeneren Gegend mit primitiven Verhältnissen (c. 13). Wie und wann eine Welle sie erfasst, in den grossen Strom kirchlicher Überlieferung eingeführt und zu hohem Ansehen erhoben hat, wissen wir nicht. Auch wird man nicht übersehen dürfen, dass der Verf., der ja nicht seine eigene Weisheit, sondern die Herrnlehre *διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* geben wollte, mit Absicht alterthümelnd verfahren konnte, wenn auch diese Erwägung nicht zu übertreiben ist (er verfolgte praktische Zwecke). Das ganze Unternehmen ist doch an sich schon etwas höchst Alterthümliches, neben das A. T. und das schriftliche Evangelium eine solche apostolische Herrnlehre zu stellen, zumal da dabei von apostolischen Briefen kein Gebrauch gemacht ist. Man wird sagen dürfen: wo immer der Verfasser geschrieben [1], und wie sehr auch der Zweck und die einmal gewählte Haltung seines Compendiums ihm Reserve in Bezug auf den Ausdruck mancher Bedürfnisse vorgeschrieben haben mag — dass er nach c. 160 das Buch ausgearbeitet hat, ist weder zu erweisen noch zu vermuthen. Das ist übrigens auch die Meinung fast aller Gelehrten, die sich mit dem Buche beschäftigt haben. Sollten solche dörfliche Gemeinden, besucht von durchreisenden „Aposteln“, erbaut von sich länger aufhaltenden oder sesshaften Propheten und Lehrern, ohne einen Bischof, aber mit Episkopen und Diakonen, irgendwo in der Christenheit nach dem J. c. 160 noch bestanden haben?

---

1) In Bezug auf den Ort der Abfassung hat man nur Anhaltspunkte, welche die Geschichte des Buches in der Kirche und das Verhältniss zum Barnabasbrief gewähren. Darüber hinaus im Büchlein selbst die Stellen c. 9, 4 u. 13. Die Geschichte des Buches weist auf Ägypten und eben dorthin das Verhältniss zum Barnabasbrief (s. u.). Allein der Barnabasbrief ist möglicher Weise aus Syrien-Palästina, und für dieses Gebiet könnte in der Didache das „Korn auf den Bergen“ (jedenfalls nicht ägyptisch) und die merkwürdigste Anordnung im Büchlein, die in Bezug auf die Erstlinge, sprechen. Allein das „Korn auf den Bergen“ steht in dem Abendmahlsgebet, welches der Verf. selbst schwerlich componirt hat und welches er nicht nothwendig zu corrigiren brauchte, wenn er es als ägyptischer Christ aufnahm. Dagegen fällt c. 13 für Syrien-Palästina in der That ins Gewicht. Jedenfalls haben wir es nach diesem Capitel mit Ackerbau und Viehzucht treibenden Christengemeinden zu thun. Eine sichere Entscheidung zwischen Ägypten und Syrien-Palästina wird sich nicht geben lassen.

Aber ist die Schrift nicht viel älter? Gewiss — sie zeigt eine Reihe von Merkmalen, die sich nach unserer sonstigen Kenntniss der Dinge besser in die Zeit zwischen 80—120 als zwischen 120—160 fügen. Was sie z. B. über Apostel, Propheten und Lehrer sagt, ist gemessen an Clemens, Polykarp, Hermas, Justin — von Ignatius zu schweigen — viel alterthümlicher und hat seine Stelle, wie es scheint, nahe bei der paulinischen Zeit zu erhalten. Auch manches Andere ist hier zu erwähnen, was an das höchste Alterthum zu denken empfiehlt. Aber — und hier ist ein Kanon aufzustellen, der selten respectirt wird — wo uns nicht sichere Zahlen an die Hand gegeben sind, da haben wir uns davor zu hüten, in der Geschichte des Urchristenthums die relative Zeitbestimmung mit einer ziffermässigen zu vertauschen; denn wir kennen die Stufen der Entwickelung des alten Christenthums im Reich zum katholischen Christenthum für die meisten Provinzen gar nicht, für keine einzige als stetige Reihe; wir haben aber andererseits Grund zur Annahme, dass sich in manchen Provinzen sehr Alterthümliches lange erhalten und dann nahezu mit einem Schlage verwandelt hat. Unsere Schrift kann also später fallen als der I. Clemensbrief, Hermas, ja selbst als die Ignatiusbriefe, während man ihr trotzdem ohne Zweifel eine frühere Stufe anzuweisen hat, wenn man die Entstehungsgeschichte des Katholicismus aus dem ursprünglichen Zustande zu schildern unternimmt. Hat man sich einmal davon überzeugt, dass die Apostellehre zwischen 70[1]) und 160 fällt, so ist die nächste Frage die, ob sie Merkmale aufweist, welche zeigen, dass hinter ihr bereits christliche Generationen liegen. Diese Frage aber muss mit höchster Wahrscheinlichkeit bejaht werden; ja es lässt sich zeigen, dass die Schrift nicht wohl vor 130 abgefasst sein kann.

(1) Wenn hier ein Anonymus — der Verfasser tritt nirgends im Büchlein hervor — die Herrnlehre zusammenstellt, wie sie durch die 12 Apostel überliefert ist[2]), so zeigt bereits dieses Unternehmen, dass die 12 Apostel mit ihrer lebendigen Predigt hinter dem Verfasser liegen. Wie soll man sich denken, dass ein solches Buch vor dem Ende der domitianischen Zeit geschrieben ist?

(2) Die Propheten der Didache erscheinen als eine in den Gemeinden eingebürgerte Einrichtung. Ihre Anweisungen erstrecken sich auf die Lehre, auf ökonomische (Armenpflege c. 13) und auf sittliche Fragen (c. 11, 9—12), dazu bestimmen sie die gemeinsamen

---

1) Vor 70 haben Sabatier, Jacquier und Minasi die Schrift ansetzen wollen, aber dagegen entscheidet schon der Gebrauch des Matth.- und Luc.-Ev. (s. u.).

2) Man vgl. als vorzüglichste Parallele II. Pet. 3, 2: *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος.*

Gebete. Setzt dieses eine vieljährige Geschichte voraus, so ist auf eine solche noch sicherer zu schliessen aus der Corruption, die in diesem Stande (auch in dem der Apostel) bereits ausgebrochen ist. Nicht um einen einzelnen Fall handelt es sich, sondern die Gemeinden bedürfen strenger Schutzmassregeln, um nicht von gewissenlosen „Propheten" ausgebeutet zu werden (11, 8). Eine schlagende Parallele dazu besitzen wir nur in dem Peregrinus Proteus des Lucian, der in die Zeit des Antoninus Pius gehört. Tritt der Verf. auch mit Energie für die Autorität der Propheten ein — man hat doch den Eindruck, dass ihre Zeit abgelaufen ist; denn er schützt ihr Ansehen durch exorbitante Zumuthungen an die Gemeinden und durch heftige Drohungen (11, 7).

(3) In c. 11, 11 werden die gegenwärtigen Propheten von den „alten" unterschieden, und unter diesen können nicht die ATlichen verstanden werden, sondern nur frühere christliche Propheten.[1])

---

1) *Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.* Ich halte die Deutung dieser Stelle fest, die ich in der grossen Ausgabe vorgelegt und begründet habe. Es muss sich um recht bedenkliche Dinge handeln; denn der Verf. hat sein Eintreten für diese Prophetenpraxis stark verclausulirt. Die Gemeinde soll nur in dem Fall nicht richten, a) wenn es gewiss ist, dass sie es mit einem erprobten und wahrhaftigen Propheten zu thun hat, b) wenn er die Dinge, um die es sich handelt (*ὅσα*) und die er thut, nicht Anderen vorschreibt, sein Verhalten also nicht als ein vorbildliches hinstellt; die Gemeinde aber soll deshalb nicht richten, c) weil sie sicher sein kann, dass Gott diese Fälle vor seinen Richterstuhl ziehen will, und weil d) die alten Propheten dasselbe gethan haben, die heutigen sich also mit Fug auf den Vorgang ihrer Vorgänger berufen können. Diese Verclausulirungen zeigen deutlich, dass die hier ins Auge gefassten Handlungen der Propheten auf des Messers Schneide stehen, ja dass sie, müssen sie auch bei den Propheten ertragen werden, ein schlechtes Vorbild liefern und in dem Momente der sittlichen Verurtheilung verfallen, wo sie dem *πλῆθος* zur Nachahmung vorgestellt werden. Dass es sich um geschlechtliche Dinge handelt, ist hiernach an sich schon wahrscheinlich, um jene Syneisacten d. h. um die Praxis, mit einem Weibe als Schwester zusammen zu wandern, zu leben, ja zu schlafen usw.; denn wo wäre sonst ein Gebiet, auf welchem der asketische Heroismus mit der Gefahr des Lasters sich so nahe berührt? Dieser Deutung aber ist der dunkle Ausdruck „*ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*" lediglich günstig. Der Verf. hat ihn augenscheinlich in euphemistischer Absicht und um die Praxis der Propheten, die er ja als „noli me tangere" hinstellt, sofort ins rechte Licht zu rücken, gewählt. Andererseits muss er seinen Lesern verständlich gewesen sein; denn der Verf. konnte keine Anweisung geben, wenn ihre Voraussetzung nicht deutlich war. In der grossen Ausgabe habe ich gezeigt, dass die Allegorie, um die es sich handelt, dem Ignatius, dem Verf. des II. Clemensbriefes, dem Tertullian gleich geläufig gewesen ist. *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς*

Also ist eine (oder mehrere) Generationen von Propheten bereits verstorben, und sie gelten als Autoritäten.

(4) Der vorliegende Text zeigt in den „beiden Wegen“ (c. 1) gewisse Abschwächungen der evangelischen Forderungen und hat namentlich in dem Anhang zu demselben (c. 6) die Unterscheidung einer höheren und einer niederen christlichen Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht.

(5) Die feste Gebets- und Fastenordnung (c. 8) — beides sonst erst aus Schriften des ausgehenden 2. Jahrh. zu belegen — ist ein Zeichen einer späteren Zeit und der Anfang einer Entwicklung, die später grössere Dimensionen annehmen sollte.

(6) Auch das, was der Verf. über die Episkopen und Diakonen

τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Diese Worte des Ignatius (ad Polyc. 5, 2), verglichen mit Tertull. de Monog. 11 („ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent“), machen es deutlich, dass die Kirche das Fleisch Christi ist (vgl. II. Clem. 14, 1—4). (Die Kirche ist nach vulgärchristlicher Terminologie sowohl die Braut [Ehefrau] als der Leib [Fleisch] Christi). Sie zeigen aber auch, dass man den Verzicht auf die Ehe in der Ehe als etwas betrachtete, was zu Ehren der Kirche geschah. Heisst es nun an unserer Stelle generell: „*ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*“ und gleich darauf „*ὅσα ποιεῖ*“, so ist die Annahme geboten, dass ein vielfältiges Verhalten d. h. Handlungen gemeint sind, die sämmtlich aus der Absicht entspringen, durch asketische Opfer das reine und ausschliessliche Verhältniss Christi und der Kirche zur Darstellung zu bringen und so die Kirche zu „ehren“. Uns ist der Ausdruck „handeln auf das irdische Geheimniss der Kirche hin“ dunkel, und gewiss ist er sehr prägnant; allein die Elemente desselben sind auch uns geläufig. Die Behauptung, es müsse der Artikel nach *εἰς* stehen, ist nicht am Platze; seine Hinzufügung wäre übrigens kein Wagestück. „*Κοσμικόν*“ aber hat der Verf. hinzugefügt, weil es die noch auf Erden lebenden Glieder der Kirche sind, die an ihrem Fleische (s. II. Clem. 14) durch geschlechtliche Askese das Mysterium der Kirche als des eigentlichen Fleisches Christi darstellen. Das „himmlische“ Mysterium der Kirche ist das Verhältniss der als weiblicher Äon gedachten, im Himmel weilenden Kirche zu Christus; das „irdische“ Mysterium ist das in den Asketen sich darstellende reine Verhältniss der ecclesia in terris peregrinans zu ihm.

Haben wir so richtig erklärt, so können die „alten“ Propheten nicht die ATlichen sein, sondern nur frühere christliche Propheten, die bereits jene heroische Askese getrieben haben. Das Attribut „*ἀρχαῖος*“ für Leute früherer christlicher Generationen ist in der ältesten Litteratur nicht selten, Act. 21, 16: *ἀρχαῖος μαθητής*; I. Clem. 47, 6: *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν*; Polyc. ep. 1, 2: *ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων*; Irenäus (V, 33, 4 cf. Euseb. III, 39, 1. 13) nennt den Papias einen *ἀρχαῖος ἀνήρ* und citirt III, 23, 3: „ex veteribus quidam“, etc. Zu dem „Skandalon“, das durch Askese gegeben werden kann, s. die Stelle aus dem lugdunensischen Brief über den Asketen Alcibiades (bei Euseb. V, 3, 2: *καὶ ἄλλοις τύπον σκανδάλου ὑπολειπόμενος* — hier durch Askese in der Nahrung).

bemerkt, dass sie nämlich den Gemeinden *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* leisten und zusammen mit diesen zu ehren seien, kann nicht das ursprüngliche Verhältniss beschreiben.

(7) Die Bestimmungen des Fastens vor der Taufe und die Zulassung der Besprengungstaufe fallen ins Gewicht (c. 7).

(8) Der eschatologische Schlussabschnitt (c. 16) zeigt nicht die Gluth, welche der dem Verf. überlieferte Gebetsseufzer am Schluss des 10. Cap. aufweist, und es fehlt die Schilderung des Herrlichkeitsreichs Christi auf Erden; das Büchlein bricht mit den Worten ab: *τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* (dass zuerst nur die Gerechten auferstehen werden, ist allerdings gesagt).

Alle diese Beobachtungen zeigen wohl, dass unser Büchlein gewiss nicht vor c. 100, sehr wahrscheinlich geraume Zeit später abgefasst ist; aber sie bieten keinen ganz festen Anhaltspunkt, um ein bestimmteres Datum als + 100 bis c. 160 anzugeben. Ein solcher aber lässt sich wohl ermitteln, wenn wir Quellen des Werkes untersuchen.

Allem zuvor steht fest, dass Matthäus benutzt ist — und zwar liegt kein Grund vor, an einen anderen Matth. zu denken als an den uns bekannten; sodann ist es ganz überwiegend wahrscheinlich, dass auch Lucas dem Verf. bekannt gewesen ist und er sein Buch in „das Evangelium" einrechnet.[1]) Dass er Sprüche aus beiden Evv. in einer Textmischung bietet (c. 1), die stark an Tatian erinnert und auch einen fremden Satz (*νηστεύετε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*) enthält, ist ein Problem für sich, das aber chronologisch nicht zu verwerthen ist; denn dass er Tatian's Diatessaron gelesen hat, wird Niemand glauben.[2]) Die eucharistischen Gebete (c. 9 f.) zeigen eine merkwürdige Verwandtschaft mit der johanneischen Auffassung vom Abendmahl und mit johanneischen Wendungen und Formeln[3]); allein eine litterarische Abhängigkeit zu constatiren, ist nicht möglich. Jene Benutzung aber des Evangeliums nach Matth. u. Luc., und zwar in Textmischung (s. auch c. 16), spricht nicht für die Zeit um 100; allein dieses Urtheil ergiebt sich noch nicht aus unseren bisherigen Untersuchungen; wir dürfen von ihm daher noch keinen Gebrauch machen.[4])

---

1) S. meine grössere Ausgabe S. 70 ff.

2) Der Ausweg freilich, den Zahn (Kanonsgesch. I S. 932) hypothetisch angerathen hat, Tatian habe die Didache für seine Textmischung benutzt, ist ganz abenteuerlich. Ich muss die von mir vorgetragene Auffassung, dass sowohl Tatian als die Didache von einer älteren Textmischung synoptischer Sprüche abhängig ist, für die plausibelste Annahme halten.

3) S. meine grössere Ausgabe S. 79 ff. und füge zu c. 9, 4 Joh. 11, 52.

4) S. 58 meiner Ausgabe der Fragmente des Petrus-Ev. (Texte u. Unters. IX, 2. 2. Aufl.) habe ich darauf hingewiesen, dass in der Didache (c. 1) das Petrus-

Anders steht es mit dem Verhältniss unserer Schrift zu Barnabas und Hermas. Lässt sich erweisen, dass sie die Schriften dieser Beiden voraussetzt, so lässt sich auch ihre Abfassung viel bestimmter feststellen. Was nun zunächst das Verhältniss zu Barnabas betrifft, so ist dessen Brief das einzige Schriftstück, welchem die Didache blutsverwandt ist.

Diese Verwandtschaft zeigt sich 1) darin, dass Barn. c. 18—20 die „beiden Wege" enthält, 2) dass Barn. 4, 9 (... *ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλείπειν γράφειν ἐσπούδασα ... διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν, ἵνα μὴ σχῇ παρείσδυσιν ὁ μέλας*) z. Th. wörtlich identisch ist mit Did. 16, 2 (*πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*·[1]) *οὐ γὰρ ὠφελήσαι ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε*), 3) dass die Didache c. 10, 6: *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ* schreibt, ganz wie es Barnabas c. 12, 11 verlangt, 4) darf man darauf hinweisen, dass der Verf. der Didache die Juden ebenso scharf beurtheilt wie Barnabas — er bezieht (c. 8) das „*ὑποκριταί*" des Evangeliums in Pausch und Bogen auf das jüdische Volk.

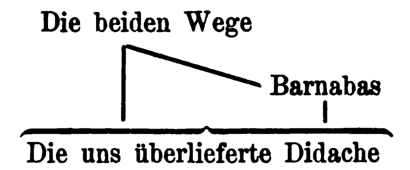
Die zweite Parallele entscheidet bereits darüber, dass Barnabas das Original und die Didache die Ableitung ist, und zwar aus folgenden Gründen: 1) der betreffende Satz steht bei Barnabas in einer Ausführung, die durchweg sein geistiges Eigenthum ist; in der Didache steht er in dem 16. Capitel, welches durchweg eine Compilation ist (s. meine Ausgabe); soll jener Satz allein das geistige Eigenthum des Verfassers der Didache sein, und soll Barnabas gerade diesen Satz entlehnt haben? 2) Die Stellung des Satzes, der bei beiden Autoren als Begründungssatz eingeführt wird, ist bei Barnabas viel besser, viel straffer, als in der Didache. Barnabas schreibt: „von dem, was wir (geistlich) besitzen, sollen wir nicht ablassen; wir sollen fest daran halten in diesen letzten Tagen; denn die ganze (bisherige) Zeit unseres Glaubens wird uns nichts nützen usw."; die Didache schreibt: „häufig sollt ihr zusammen-

Ev. benutzt sein kann. Die syrische Didaskalia nämlich citirt die Worte: „... betet für die, welche euch fluchen, und ihr werdet keinen Feind haben", als im Evangelium stehend. Die Didaskalia benutzt, wie sich zeigen wird, das Petrus-Ev. Nun aber stehen diese Worte auch in der Didache c. 1 (*καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν*). Ist nicht etwa auch das merkwürdige Citat c. 1, 6: *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὲ εἴρηται· Ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς*, dem Petrus-Ev. entnommen?

1) Zu diesem Ausdruck s. Barn. 17, 1: *τὰ ἀνήκοντα εἰς σωτηρίαν*.

kommen, indem ihr das, was euren Seelen noththut, sucht; denn die ganze Zeit eures Glaubens wird euch nichts nützen usw.“ Auch wenn man den Participialsatz betont, kann doch Niemand verkennen, dass nur bei Barnabas ein straffer Zusammenhang vorliegt. 3) Der Satz ist in der Didache abgeschwächt: statt des kräftigen *ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν* steht das blassere *ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε.*

Was das Verhältniss der „beiden Wege“ betrifft, so kann Barnabas die Didache, wie sie vorliegt, nicht benutzt haben; denn es wäre schlechterdings unbegreiflich, wie er gerade die evangelischen Sprüche in c. 1 sämmtlich hätte fortlassen können. Aber auch die Didache wird den Barnabas hier schwerlich zur Quelle haben; denn es ist allerdings wahrscheinlich, dass das Gefüge, in welchem die Didache die beiden Wege vorstellt, das ursprüngliche ist und Barnabas, aus dem Gedächtniss citirend, den Stoff in Unordnung wiedergegeben hat. Demgemäss bleibt nur der Ausweg, dass hier eine gemeinsame Quelle vorliegt; dieser Ausweg ist aber längst keine Hypothese mehr; denn die Geschichte der beiden Wege resp. die Bearbeitungen der Didache zeigen, dass es eine kürzere Gestalt der beiden Wege gegeben hat, die älter ist als unsere Didache. Ob diese Gestalt eine jüdische oder christliche war, ob man zwei Vorstufen anzunehmen hat, mag hier auf sich beruhen[1]): die Sache kann von Niemandem bezweifelt werden. Dann aber ist folgendes Schema die Lösung des Räthsels:



Ist nun die Didache vom Barnabasbrief abhängig und ist dieser (s. o.) i. J. 130 (131) verfasst, so folgt, dass die Didache zwischen 131 und c. 160 entstanden ist.

Auf ein ähnliches Ergebniss wird man aber auch, wie es scheint, geführt, wenn man auf das Verhältniss der Didache zum Hirten blickt. In c. 1, 3—6 hat der Verf. der Didache seine alte Vorlage, wie allgemein anerkannt ist, reich ausgestaltet und zwar — seiner Absicht gemäss, autoritative Anweisungen zu bieten —

1) Dass einige Sprüche der beiden Wege bei Barnabas ursprünglicher formulirt sind als in der uns vorliegenden Didache, habe ich in meiner grossen Ausgabe S. 84 f. und in der kleinen S. 57 ff. gezeigt. Man vgl. besonders Barn. 19, 2 u. Did. 4, 14 (hier der Zusatz *ἐν ἐκκλησίᾳ*), Barn. 19, 9. 10 mit Did. 4, 1.

durch autoritative Sprüche. In v. 3 und 4 sind es bekannte Herrnsprüche aus den Evangelien; in v. 6 ein freilich unbekanntes Schriftwort; in v. 5 beginnt er ebenfalls mit einem Herrnspruch und schliesst mit einem solchen; dazwischen stehen aber folgende Worte (ich setze die Stelle aus Hermas Mand. II sogleich hinzu):

Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἱνατί ἔλαβε καὶ εἰς τί. ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε.

[πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς . . . πᾶσιν δίδου· πᾶσι γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διὰ τί ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσι δίκην. ὁ οὖν διδοὺς ἀθῷός ἐστιν]

Die Annahme einer gemeinsamen Quelle wäre nicht nothwendig, stünde nicht dieselbe Spruchgruppe in einem Fragment des Clemens Alex. (in der Catene des Nicetas zu Matth. 5, 42) und in den Constit. Apost. IV, 3 (cf. die syr. Didaskalia), und zwar in einer Form, die es unmöglich macht, sie einfach aus dem Hermas oder aus unserer Didache abzuleiten (s. Resch, Agrapha, Logion 9 und Ropes i. d. Text. u. Unters. XIV, 2 S. 64 ff.). Somit muss man urtheilen, dass hier eine alte, freilich nicht näher zu bestimmende Quelle zu Grunde liegt (die Annahme einer Herrnrede möchte ich nicht so bestimmt ausschliessen, wie Ropes S. 70 es thut), die sowohl die Didache als Hermas benutzt haben. Dann aber fehlt jede Verbindung des Hermas mit der Didache, da die wenigen übrigen Parallelen nicht ins Gewicht fallen. Also lässt sich die Zeit der Didache nicht nach der des Hirten bestimmen. Es bleibt somit die Zeitbestimmung in Kraft, dass sie sehr wahrscheinlich zwischen 131 u. c. 160 ihre uns vorliegende Gestalt erhalten hat.[1])

3) Der sog. zweite Clemensbrief.[2])

Der in den Codd. Alex. und Constantinop. sowie in dem Syr. Cod. (nicht aber in dem Cod. Lat.) uns mit dem 1. Clemensbrief

1) Zahn (Forsch. III S. 315 ff.) nimmt an, dass die Didache den Hermas benutzt hat, und auch ich habe das früher angenommen, solange mir das übrige Quellenmaterial für die Satzgruppe nicht bekannt war. Die umgekehrte Annahme, dass Hermas die Didache benutzt hat, ist jedenfalls ausgeschlossen.

2) S. meine Abhandlung im I. Bd. d. Ztschr. f. KGesch., bes. S. 356 ff.

überlieferte sog. 2. Clemensbrief hat sein ältestes Zeugniss erst bei Eusebius (h. e. III, 38: *ἰστέον δ' ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν*).[1]) Ob ihn Eusebius überhaupt selbst gesehen hat (beachte das „*τις*" und „*λέγεται*"), ist mindestens fraglich[2]); jedenfalls hat er ihn bei den Alten nicht benutzt gefunden und nicht für echt gehalten.[3]) Dennoch könnte ihn Origenes gekannt haben und dem Eusebius dies entgangen sein; ja man wird das nach Maximus Conf., Prolegg. in Opp. S. Dionysii (p. XXXVI Corder) sogar muthmassen dürfen (*ὁ Ὠριγένης οὐκ οἶδα εἰ πάντων, μόλις δὲ τεσσάρων* [Clemensbriefe] *ἐμνήσθη*).

Wo der Brief für uns auftaucht, ist er mit dem I. Clemensbrief und deshalb auch mit den heiligen Schriften verbunden. Dass diese Verbindung nach der Zeit des Origenes noch erfolgt sein sollte, ist nach dem Gange der Kanonsgeschichte nicht möglich anzunehmen. Ferner hat Lightfoot[4]) plausible Gründe dafür beigebracht, dass der Archetypus der Codd. Alex., Constantinop. und Syr. nicht später oder nicht viel später als auf den Schluss des 2. Jahrhunderts angesetzt werden darf; in diesem Archetypus aber waren bereits der I. Clemensbrief und unser sog. zweiter verbunden. Hiernach darf man annehmen, dass unser Schriftstück dem 2. Jahrh. angehört, und diese Annahme — sie ist von Niemandem bestritten — bestätigt sich bereits bei einer flüchtigen Durchsicht desselben, welches u. A. von so zahlreichen apokryphen Evangeliencitaten durchzogen ist (dies fiel auch dem Photius auf, Cod. 126), dass es zu keinem Ansehen in der Kirche gelangt sein könnte, wenn es erst aus dem 3. Jahrhundert stammte.

Dass es andererseits nicht von dem Verf. des I. Clemensbriefs herrührt, ist aus dem negativen Zeugniss der vielen Schriftsteller, die vor Eusebius den 1. Brief bezeugen, aus dem Zweifel des Eusebius, und aus innern Merkmalen so deutlich, dass darüber kein

---

1) Die Auslegung dieser Stelle bei Zahn, Gesch. des NTlich. Kanons I S. 353 ff., die Eusebius fast das Gegentheil von dem sagen lässt, was er sagt, beruht auf einer unzutreffenden Ausdeutung von „*ἔτι*".

2) Rufin hat den Euseb so verstanden, dass er ihn nicht gesehen habe: „cuius nos notitiam non accepimus."

3) Das *κεχρημένους* soll nach Zahn nur besagen, dass sie ihn nicht zu Beweisführungen benutzt haben; aber das ist eingetragen.

4) Clement of Rome I² p. 116—147: „Looking at the dates and relations of our authorities we may be tolerably sur that, when we have reached their archetype, we have arrived at a text which dates not later, or not much later, than the close of the II. century."

Wort zu verlieren ist. Es dem Clemens Alex. zuzuweisen, war ein wunderlicher, nicht zu begründender Einfall Hilgenfeld's.[1])

Aber von wem stammt das Schriftstück, wo und wann (im 2. Jahrh.) ist es geschrieben?

Dass im 2. Jahrhundert ein anderes römisches Schreiben, und zwar in Korinth nahe an das von Clemens verfasste römische Schreiben (nach Korinth) herangerückt, ja mit ihm in den gleichen kirchlichen Gebrauch genommen worden ist, wissen wir aus der Briefsammlung des Dionysius von Korinth. Er hat in seinem Brief an die Römer (*ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα*) nach dem Zeugniss des Eusebius (h. e. IV, 23, 11) geschrieben: *Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολὴν ἣν ἕξομεν ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.* Hieraus folgt, 1) dass die Korinther soeben oder vor ganz kurzer Zeit ein römisches Schreiben empfangen haben, 2) dass sie von früher her das clementinisch-römische Schreiben in ihren Gottesdiensten zu lesen gewohnt sind, 3) dass sie entschlossen sind, das neue Schreiben in Zukunft wie das frühere hochzuhalten, d. h. mit ihm zusammen ebenfalls beim Gottesdienst zu verlesen — sie schicken sich bereits an, die beiden römischen Schreiben an sie als erstes und zweites zu zählen[2]) —, 4) dass das neue Schreiben ihnen zur *νουθεσία* gereichte und auch fürder gereichen solle.[3])

Liegt es auf Grund dieser Worte nicht auf der Hand, dass hier eben unser Brief gemeint ist? Lässt sich von hier aus nicht seine Geschichte in der Kirche, das Aufkommen der Meinung, er sei auch ein Clemensschreiben, und das Ansehen, welches er gewonnen hat, auf das beste erklären? Ja, „erklären“ ist hier nicht das richtige Wort: es ist bereits Alles gegeben. Verbreitete sich von Korinth aus dieses Briefpaar als

(*διὰ Κλήμεντος*) *πρὸς Κορινθίους α΄.*
πρὸς Κορινθίους β΄,

was war natürlicher, als dass auch der zweite Brief irrthümlich

1) In seiner zweiten Ausgabe p. XLIX. Die Sprache ist ganz unähnlich, und dass eine Schrift des Alexandriners an den Kanon angerückt worden ist, ist an sich eine abenteuerliche Annahme (s. dagegen auch Lightfoot, l. c. p. 206 f.). Früher hat Hilgenfeld anders geurtheilt.

2) Dazwischen kann somit kein Schreiben von Rom nach Korinth ergangen sein, welchem die Korinther eine ähnliche Bedeutung beilegten.

3) Wer das zweite Schreiben verfasst hat — ob der Bischof? — ist nicht gesagt (anders beim 1. Brief). Man darf wohl annehmen, dass ein Verfasser überhaupt nicht genannt war (sonst hätte Dionysius ihn doch wohl bezeichnet).

unter den Titel Κλήμεντος gerieth [1])? Und klingt nicht jene Versicherung: ἣν ἔξομεν ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες νουθετεῖσθαι [2]) wie ein Nachklang von I. Clem. 17, 3: καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ κτλ.? Allein es erheben sich drei Einwürfe gegen diese, wie es scheint, einfach gebotene Annahme. Man sagt, 1) das Schriftstück stamme nicht aus Rom, sondern aus Korinth, 2) es sei gar kein Brief, sondern eine Homilie, und damit falle jede Möglichkeit, es mit jenem zweiten römischen Schreiben nach Korinth zu identificiren, dahin, 3) es sei wahrscheinlich früher geschrieben als um 170 (Soter 165/7—173/5).

Das erste Argument (so Zahn und Lightfoot) [3]) ist kaum von Bedeutung. Soviel ich sehe, stützt es sich lediglich auf zwei Beobachtungen, die aber nicht ausreichen. Man sagt, (a) dass das 7. Cap. auf einen korinthischen Verfasser deute, weil dort von den Wettspielen und von denen, die zu ihnen schiffen, die Rede ist; allein nachdem Paulus dieses Bild in die christliche Sprache eingeführt hat, dürfte die Behauptung, dass es nur in Korinth gebraucht werden konnte, sehr unvorsichtig sein. [4]) (b) Die Geschichte

1) Da er wahrscheinlich anonym war, konnte das besonders leicht geschehen. Aber auch wenn der Name nur deshalb von Dionysius nicht genannt ist, weil es ihm selbstverständlich war, dass er von Soter sei, konnte der Name später leicht neben dem so viel gewichtigeren „Clemens" verschwinden. Sollte übrigens Soter der Verfasser unseres Briefes sein, so hat man sich zu erinnern, dass er auch gegen die Montanisten geschrieben hat (s. o.).

2) Auch in dem anderen Fragment, welches uns Eusebius aus dem Brief des Dionysius Cor. an die Römer mitgetheilt hat (h. e. II, 25, 8), wird auf den aus Rom übersandten Brief angespielt und auch hier hervorgehoben, dass sein Inhalt zur νουθεσία und zwar zu einer grossartigen gereicht: ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας [das ist eben der Brief] την ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε.

3) Zahn, Gött. Gel. Anz. 1876 St. 45 S. 1414 f. 1429 ff. Lightfoot, II² p. 197 ff.

4) Zahn und Lightfoot legen auf das καταπλέουσιν εἰς τοὺς ἀγῶνας besonderes Gewicht und meinen, so drücke sich einer aus, der am Lande steht und die Anderen kommen sieht, resp. „when the preacher refers to the crowds that ‚land' to take part in the games without any mention of the port, we are naturally led to suppose that the homily was delivered in the neighbourhood of the place where these combatants landed. Otherwise we should expect εἰς τὸν Ἰσθμόν, or εἰς Κόρινθον, or some explanatory addition of the kind". Allein das scheint mir eine viel zu genaue Ausdeutung eines geläufigen Bildes, die ausserdem durch das gleich folgende (7, 3) καταπλεύσωμεν (im Sinne der Aufforderung) übel beleuchtet wird. Will man aber durchaus dem 7. Cap. eine specielle Beziehung zu Korinth geben, so hindert schliesslich nichts, anzunehmen, dass dies Capitel mit besonderer Berücksichtigung der korinthischen Gemeinde

des Briefes und seines Ansehens soll nur erklärlich sein, wenn man die beiden Schriftstücke als von Korinth zu den übrigen Kirchen ausgegangen denkt; das mag richtig sein; allein das Argument hat, wie seine Vertreter zugestehen werden, keine Beweiskraft mehr, wenn das Schreiben zuvor ein von Rom nach Korinth ausgegangenes war; denn in diesem Fall bleibt, wie beim ersten Clemensbrief, Alles in Kraft, was über den Ursprung des Ansehens gemuthmasst werden kann. Sind somit positive Gründe für den korinthischen Ursprung nicht zu erbringen, so lassen sich dagegen gewichtige Gründe für den römischen geltend machen; denn (a) unser Schriftstück hat unter allen uns sonst aus dem 2. Jahrh. erhaltenen zwar nicht eine sehr nahe, jedoch die relativ grösste Verwandtschaft mit dem Hirten des Hermas[1]) (die Art, wie zur Busse getrieben wird; die Auffassung von der Kirche c. 14; namentlich aber die sehr schroffe Auffassung von den beiden Äonen, dem gegenwärtigen und zukünftigen als zwei Feinden, vgl. c. 5. 6 mit Herm. Simil. I; dazu die Auffassung von der Taufe und manche Details des Sprachgebrauchs), (b) in unserem Schriftstück ist eine apokryphe apokalyptische Schrift citirt (c. 11: *λέγει γὰρ καὶ ὁ προφητικὸς λόγος*); eben dasselbe Citat findet sich im I. Clemensbrief (c. 23: *ἡ γραφὴ αὕτη ὅπου λέγει*) und sonst nirgends in der christlichen Litteratur. Unser Schriftstück hat es aber nicht aus jenem entlehnt; denn es bringt einen Satz mehr als jener (*οὕτως καὶ ὁ λαός μου ἀκαταστασίας καὶ θλίψεις ἔσχεν, ἔπειτα ἀπολήψεται τὰ ἀγαθά*). Also beide Schriftstücke stammen aus Gemeinden, in denen ein uns sonst völlig unbekanntes apokalyptisches Buch nicht nur bekannt war, sondern als „*γραφή*" resp. als „*προφητικὸς λόγος*" gegolten hat. Die Vermuthung liegt daher nahe, dass sie aus derselben Gemeinde herrühren, d. h. Rom. Somit ist dem ersten Argument kein Gewicht beizulegen.

Bedeutender ist das zweite Argument: unser Schriftstück ist in der That kein Brief, sondern eine (eine *νουθεσία* enthaltende) Predigt, und zwar nicht nur eine predigtartige Ansprache an ein ideales Publikum, sondern eine wirkliche, im Kreise einer bestimmten Gemeinde und für dieselbe von ihrem berufsmässigen Anagnosten gehaltene Predigt. Das zeigen die cc. 17—19

---

nachträglich von den Römern in die Predigt eingestellt ist. Indessen bin ich nicht geneigt, das anzunehmen.

1) S. Ztschr. f. KGesch. I S. 363. Lightfoot hat das (II^2 p. 200 f.) bestritten, aber er hat mich nicht überzeugt. Dass Alles in beiden Schriften ähnlich ist, habe ich nicht behauptet. Zahn S. 1431 f. erkennt die Abhängigkeit vom Hirten an. Sein Versuch aber, zu beweisen, dass dem II. Clemensbrief der I. bekannt gewesen sei (S. 1432), stützt sich auf unsichere Beobachtungen.

aufs deutlichste; intimer konnte der Prediger kaum sprechen, als er dort geredet hat, wenn auch jede Casuistik fehlt. Nicht für Auswärtige ist diese Predigt ursprünglich bestimmt gewesen, sondern für den heimischen Kreis.[1]) Damit scheint jede Möglichkeit, sie mit dem unter Soter nach Korinth geschickten Brief zu identificiren, verschwunden zu sein. Auch ich gestehe, dass sie bedroht ist; aber für vernichtet halte ich sie keineswegs; denn (a) im ganzen Alterthum hat schlechterdings Niemand, der unser Schriftstück gelesen hat, daran Anstoss genommen, dass es als „ἐπιστολή" bezeichnet ist, selbst Photius nicht, der es eingehend kritisirt hat; es liegt doch wohl in dem Wort „ἐπιστολή" ein Moment, welches unserem Wort „Brief" fehlt — das des „Auftrags", der „Anordnung" —[2]) oder ist es nicht erlaubt, darauf hinzuweisen? sollen wir uns bei der naheliegenden Annahme beruhigen, dass die Späteren stumpfsinnig eine gänzlich unpassende Etiquette ertragen haben? Allein — (b) man wird sagen: hier liegt nicht die Schwierigkeit; die Homilie könne lange Zeit ohne die Bezeichnung „Brief" dem I. Clemensbrief angeschlossen gewesen sein mit einem blossen Zahlzeichen[3]); dass sie dann einmal als Brief betrachtet worden sei, sei zwar eine undiscutirbare, aber nicht bedeutungsvolle Thatsache; unmöglich sei es, dass eine individuelle Gemeindepredigt verschickt und so zu einem Brief geworden sei[4]) und zwar zu jenem Brief, der von Rom nach Korinth gesendet worden. Allein sobald das Schriftstück für uns auftaucht — das Schriftstück, welches unzweifelhaft eine Homilie ist —, wird es als Brief bezeichnet (bei Eusebius und vielleicht schon bei Origenes), gewiss dann auch als Brief an die Korinther.[5]) Es ist nicht zu viel behauptet, dass

---

1) Lightfoot legt l. c. p. 197 besonders Gewicht darauf, dass in unserer Predigt ein Einzelner im Singular spricht, dagegen der unter Soter nach Korinth geschickte Brief ein Gemeindebrief gewesen sein muss. Allein die Worte des Dionysius brauchen nicht mehr zu besagen, als dass das betreffende Schriftstück Namens der römischen Gemeinde ausgegangen ist.

2) Nicht nur im Plural, sondern auch im Singular kommt ἐπιστολή im Sinne von „Befehl" „Auftrag" vor (so bei Herodot und Plato). Wenn hier nun eine ermahnende und anordnende Predigt Anderen übersandt worden ist, so scheint es keine Schwierigkeit zu haben, sie als ἐπιστολή bezeichnet zu finden.

3) S. Ztschr. f. KGesch. I S. 276. Im Cod. A hat unsere Homilie gar keine Aufschrift (der Schluss fehlt), während der I. Clemensbrief die Aufschrift trägt: Κλήμ. πρὸς Κορ. α' und die Unterschrift Κλήμ. πρὸς Κορ. ἐπιστολή α', s. auch Lightfoot, l. c. II p. 198. Doch ist wohl nichts darauf zu geben.

4) Von diesen beiden Momenten erscheint das erste als das schwierigere. Man wird sich leichter davon überzeugen, dass eine verschickte Predigt „ἐπιστολή" genannt worden ist, als dass sie überhaupt verschickt worden ist.

5) So im Cod. C und im Syr. (s. Lightfoot, l. c. II p. 122. 131 f.).

die Verbindung mit dem ersten Brief (s. o.) schon am Anfang des 3. Jahrh. bestanden hat, d. h. schon damals war unsere Predigt dem I. Clemensbrief zugeordnet, und noch vor Eusebius, vielleicht vor Origenes, wird sie als Brief bezeichnet. Wir haben somit folgenden Sachverhalt: um das Jahr 170 ordnen die Korinther ein ihnen von Rom zugegangenes, eine *νουθεσία* enthaltendes Schreiben als zweites römisches Schriftstück dem I. Clemensbrief zu und prädiciren es damit hoch; 150, wahrscheinlich aber nur 50 JJ. später, finden wir eine Predigt, aber mit dem Titel „Brief", deren römischer Ursprung nicht unwahrscheinlich ist, neben dem I. Clemensbrief stehen. Soll nun diese Predigt, die doch Brief genannt wird, etwas anderes sein als eben jener Brief? Soll sie zu dem Namen „Brief" nur gekommen sein, weil sie neben einen Brief gerückt worden ist? Aber damit sie neben ihn als 2. Schriftstück gerückt werden konnte, musste erst jenes früher zugeordnete entfernt und sie selbst an die Stelle gesetzt werden [1])! und sie selbst stammt — nähere Untersuchung vorbehalten — ungefähr aus derselben Zeit wie der unterdrückte Brief und wahrscheinlich auch aus derselben Gemeinde! Alle diese Unwahrscheinlichkeiten muss man in den Kauf nehmen, wenn man in Abrede stellen will, dass unsere Predigt, die schon im 3. Jahrh. als Brief bezeichnet worden ist, eben jener Brief ist, den die Korinther um 170 aus Rom empfangen haben. Allein ist die Unwahrscheinlichkeit nicht grösser, die in der Annahme liegt, unsere Predigt sei ein nach Korinth gesandter Brief und sei von den Korinthern selbst in ihrem Antwortschreiben als „Brief" bezeichnet worden? Eine gewisse Unwahrscheinlichkeit hat die Sache; aber mir scheint sie viel geringer zu sein, und da man nur die Wahl hat zwischen ihr und jenen Unwahrscheinlichkeiten, so meine ich, man müsse sich für die Identificirung entscheiden. In diesem Falle muss man annehmen, dass die Römer mit einigen kurzen begleitenden Worten diese bei ihnen gehaltene Predigt, weil sie ihnen besonders erbaulich und wichtig erschienen ist, an die Korinther gesandt haben, sei es, dass sie gebeten waren, ein Wort der Stärkung zu übersenden, sei es, dass sie es ungebeten thaten. Eine stricte Analogie fehlt freilich dafür, und an ein Schriftstück wie den I. Joh.-Brief und den Epheserbrief darf man kaum erinnern. Näher steht schon der Jakobus-„Brief"; aber am nächsten stehen Analogieen aus der römischen Gemeinde selbst — nämlich der I. Clemensbrief und der Hirte. Jenes Schreiben mündet nicht nur in ein grosses Gebet aus, welches einfach Reminiscenz des

1) Dass die Schriftstücke von Korinth in die anderen Kirchen übergegangen sind, wird von Niemandem bezweifelt.

römischen Gemeindegebets ist, sondern nimmt in einzelnen Abschnitten den Charakter von Predigtstücken an, die mit dem eigentlichen Zweck nur die loseste Beziehung haben und schwerlich ad hoc angefertigt sind; der Hirte aber predigt der römischen Gemeinde, geht auf viele dortige Details ein und erhebt doch den Anspruch, von der ganzen Christenheit gelesen zu werden. Absolut schlagend sind diese Analogieen freilich nicht — die Übersendung einer Predigt bleibt ein Unicum [1]) —; allein sie sind doch nicht ohne Belang. Die alte Praxis der römischen Gemeinde, die uns Ignatius bezeugt (ad Rom. 3: ἄλλους ἐδιδάξατε), erhält so in der Folgezeit eine neue Illustration. Eine Predigt wurde für gewichtig genug befunden, um einer Schwestergemeinde mitgetheilt zu werden. Für über jeden Zweifel erhaben will ich diese Combination nicht ausgeben; ja ich würde sie nicht vorzutragen wagen, wenn unsere Homilie nicht eine *νουθεσία* brächte, die zu häufiger Verlesung besonders geeignet war, und nicht schon im 3. Jahrh. als Brief bezeugt wäre. Stünde sie in der Überlieferung als Homilie des Clemens neben dem I. Clemensbrief, so dürfte man an eine Identificirung mit dem römischen Schreiben vom J. c. 170 nicht leicht denken, auch wenn ihr römischer Ursprung und ihr Ursprung um 170 sicher wäre. Da sie aber, soweit wir die Überlieferung hinauf verfolgen können, als Brief neben dem 1. Brief steht, und da das römische Schreiben nach Korinth ein Schriftstück gewesen sein muss, welches sich zu gottesdienstlicher Verlesung eignete (wie unsere Predigt), so darf man m. E. die Identificirung nicht a limine abweisen, sondern muss sie für sehr wahrscheinlich halten, trotz des Räthsels, das gewiss nachbleibt.

Aber trägt unsere Homilie nicht Merkmale, die ihr ein höheres Alter sichern als die Zeit Soters? Ich selbst habe sie in meiner Ausgabe auf c. 130—150 (160) angesetzt, Lightfoot auf 120—140 mit dem Zusatz: vielleicht auch einige Jahre früher oder später; Krüger urtheilt, die Abfassung nach der Mitte des 2. Jahrh. „scheine“ ausgeschlossen; Andere sind mit dem Schriftstück über die Mitte des 2. Jahrh. heruntergegangen (s. Grabe, Schwegler, Dodwell, Nitzsch, Wocher, Hilgenfeld). [2])

Dass man mit der Schrift über die Zeit c. 130 nicht hinaufgehen kann, sollte nicht bezweifelt werden. Die Art, wie in c. 5. 10 das Martyrium empfohlen, in c. 10 bereits, wie es scheint, vor solchen

1) Einige begleitende Worte müssen die Übersendung der Predigt begleitet haben, sonst könnten die Korinther doch die Zusendung schwerlich als „Brief“ bezeichnet haben, es sei denn, dass man bereits die zugesandte Predigt so bezeichnen konnte, was nicht ganz ausser dem Bereich des Möglichen liegt.

2) S. meine Ausgabe, 2. Aufl. p. LXXIV f.

Gnostikern gewarnt wird, die eine gegen das Martyrium sich richtende Theorie verfechten, macht die Zeit c. 130 zur äussersten Grenze nach oben, und dass ein Wort Christi (13, 4) mit „λέγει ὁ θεός“[1]), ein anderes mit „ἑτέρα γραφὴ λέγει“ (voran geht ein ATliches Citat!) eingeführt wird, bestätigt diesen Zeitpunkt als äussersten.[2]) Auch die Aussage des Verfassers, bereits gebe es mehr Christen als Juden (2, 3)[3]), macht es rathsam, mit dem Schriftstück nicht zu weit hinaufzugehen, und die Verwandtschaft mit Hermas, die keine litterarisch vermittelte, sondern eine innerliche ist, räth auch nicht, über die Zeit um 130—140 hinaufzusteigen.[4])

Aber wie weit darf man abwärts steigen? Die Worte, die ich in meiner Ausgabe (p. LXXII) geschrieben habe, glaube ich auch jetzt noch festhalten zu dürfen: „Ut vix inferiorem autorem fuisse credamus annis 160—170, efficit ratio ea, qua versatur in adferendis locis evangelicis, nam sive solo evangelio Aegyptiorum, sive aliis quoque evangeliis apocryphis sive simul evangeliis canonicis, sed liberius utatur: in homine, quem recte in catholicis numeremus, hoc certe ambitu talia post ann. 170 aegre exspectaveris.“ In der That — die apokryphen Evangeliencitate dieses katholischen Predigers und sein völliges Absehen von den paulinischen Briefen, auch in solchen Gedankengängen, wo man sie erwartet (s. z. B. c. 9: *καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται* — er operirt ausschliesslich mit dem A. T., dem Evangelium und Apokalypsen als Beweisinstanzen[5]) — schliessen es aus, dass

---

1) Das *λέγει ὁ θεός* sagt nicht, dass der Verf. Christum mit *ὁ θεός*, sondern dass er die Herrnworte, resp. das Evangelium, mit *ἡ γραφή* identificirt. Für *ἡ γραφή* sagte man ohne Weiteres *ὁ θεός* (s. Lightfoot z. d. St.).

2) Ich wüsste nichts ausser der Verweisung auf den Barnabasbrief einzuwenden, wenn die Zeit um 140 als terminus a quo fixirt würde.

3) Gezählt hat der Verf. natürlich weder die Juden noch die Christen. Auch darf man seine Worte vorsichtigerweise nur als den Eindruck auffassen, den er in seiner Heimathgemeinde, also in Rom, aufgenommen hat. Aber ist es wahrscheinlich, dass man vor 140 in Rom die Christenheit als numerisch stärker taxiren konnte als die Judenschaft? Ich glaube, dass das vielmehr auf ein Menschenalter abwärts weist.

4) Kein Gewicht glaube ich auf die Berührungen zwischen unserem Schriftstück und den Acten des Carpus, Papylus usw. legen zu dürfen (s. Texte und Unters. III H. 3. 4 S. 458 f.); denn die Parallelen scheinen mir zufällige zu sein (II. Clem. 3, 1: *οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν* und Acta Carpi 12: *οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς οὐ θύουσιν*. II. Clem. 14, 2: *ἐφανερώθη ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ* und Acta 5: *τὸν ἐλθόντα ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν*).

5) Dies wird durch die Stelle c. 14, 2 lediglich bestätigt, wo neben *τὰ βιβλία* (*τῶν προφητῶν* fügt der Syrer hinzu) nicht Schriftstücke der Apostel, sondern die Apostel selbst genannt sind. Auch Zahn bemerkt zu dieser

er nach 180 geschrieben hat, und lassen die Zeit um 170 als die äusserste Grenze erscheinen. Man wird sogar nach unseren sonstigen Kenntnissen vielleicht geneigt sein, die Predigt zwischen 130 u. 160 anzusetzen[1]); allein da wir den Zeitpunkt nicht kennen, in welchem in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. in Rom die Paulusbriefe den Evangelien durch das Medium der Apostelgeschichte als gleichwerthig beigesellt worden sind, und da wir ebensowenig den Zeitpunkt kennen, in welchem in denselben Jahrzehnten der sei es auch nur secundäre Gebrauch anderer Evangelien dem ausschliesslichen Gebrauch der vier Evangelien hat weichen müssen, so werden wir uns bescheiden müssen zu sagen, dass unsere Predigt gewiss nicht nach 180, wahrscheinlich nicht nach 170 verfasst ist. Auf eine bedeutend frühere Zeit müsste man zurückgehen, wenn aus den Worten c. 17, 3. 5 zu schliessen wäre, dass es damals noch keinen monarchischen Bischof gegeben hätte, doch entbehrt dieser Schluss jeder Sicherheit.

Indem wir es somit aus inneren Gründen für wahrscheinlich

Stelle (Kanonsgesch. II S. 944 f.): „Darin dass es nicht heisst *τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων*, sondern *τὰ βιβλία (τῶν προφητῶν) καὶ οἱ ἀπόστολοι* muss man immerhin ein Zeichen davon finden, dass man in dieser frühen Zeit noch nicht recht daran gewöhnt war, die Schriften der Apostel als das gleichartige Seitenstück neben die Schriften der Propheten zu stellen und mit diesen zusammen als die eine h. Schrift zu betrachten." Das vom Syrer hinzugefügte *τῶν προφητῶν* ist übrigens unglaubwürdig, da er auch c. 12, 2 zu *ἐπερωτηθεὶς ... ὑπό τινος* gegen AC und gegen den bei Clemens Alex. erhaltenen Text (*πυθανομένης τῆς Σαλώμης*) „*τῶν ἀποστόλων*" hinzugefügt hat. Wir erfahren aus dieser Stelle, dass (ausser A. T., Apokalypsen und dem Evangelium) auch *οἱ ἀπόστολοι* dem Verf. Instanzen sind, aber nicht verweist er auf ihre Briefe als auf eine den „Büchern" gleichartige formale Autorität, sondern auf ihre Lehren. Die lehrenden Apostel stehen neben den „Büchern". Gedacht ist bei dem Satze, dass die Apostel von der Kirche bezeugen, „*οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν*", wohl an die Ausführungen in Gal. 4 oder Ephes. 5 oder vielleicht auch an Apocal. 21, 9. 10. Was aber die „Bücher" betrifft, so sind hier entweder das A. T. und die Evangelien zusammen zu verstehen — sie sind die *γραφαί* —, ohne dass deshalb an die Evangelien besonders gedacht zu sein braucht, oder aber die „Bücher" sind ausschliesslich das A. T. (s. die *ἀρχεῖα* Ignat. ad Philad. 8), und die Evangelien sind unter *ἀπόστολοι* miteinbegriffen (wie im Murat. Fragment „Apostel" die christlichen Bücher). Mir ist die erste Erklärung die wahrscheinlichere, da die Evv. in unserer Predigt wie das A. T. als *γραφαί* citirt werden, während die Brieflitteratur keine formale Instanz ist. Des Ignatius Formel *τὰ ἀρχεῖα καὶ τὸ εὐαγγέλιον* bildet also die nächste Vorstufe zu unserer Formel „die Bücher (nämlich A. T. und Evangelium) und die Apostel."

1) Keineswegs braucht die Predigt vor Ankunft der grossen Gnostiker in Rom geschrieben zu sein. Gnostische Irrlehren werden in ihr an mehreren Stellen vorausgesetzt und bekämpft. Mehr kann man von einer Predigt nicht erwarten.

halten, dass unsere Predigt aus der Zeit c. 130 (wahrscheinlicher 140) — c. 170 stammt, wird die Zeitspanne, in der Soter in Rom regiert hat (165/7—173/5) noch mindestens zur Hälfte eingeschlossen. Ein Argument gegen die Identificirung unserer Predigt mit dem unter Soter nach Korinth abgesandten Schreiben kann daher aus chronologischen Gründen nicht erhoben werden, wenn es auch Einige befremden mag, dass noch um 170 in Rom ein apokryphes Evangelium gebraucht und in theologischen Beweisführungen von den Paulusbriefen als „Schriftworten" ganz abgesehen ist. Allein wer darf sich bei unserer lückenhaften Kenntniss der Entwicklungsgeschichte des Kanons getrauen zu sagen, dass dieser Zustand in der römischen Kirche i. d. JJ. 165/7 oder wenige JJ. später nicht der herrschende gewesen sei? Man wird vielmehr umgekehrt nun urtheilen dürfen, dass die chronologische Untersuchung unserer Homilie der Annahme, sie sei das nach Korinth von Rom unter Soter gesandte Schriftstück, zur starken Stütze gereicht; denn wenn dieses zwischen 165/7 u. 173/5 entstanden sein muss und unsere Homilie c. 140 u. c. 170 fällt, so ist das ein höchst günstiges Ergebniss. Günstig nenne ich es, weil wir in Bezug auf das Datum der Homilie lediglich auf innere Gründe angewiesen sind, die leicht täuschen können, hier aber ungesucht zu einem Ergebniss führen, welches mit der Voraussetzung, unser Schriftstück sei das um 170 nach Korinth gesandte, stimmt.[1])

Zusammenfassend: die Identificirung unseres Schriftstücks mit dem unter Soter nach Korinth gesandten „Brief" ist aus überlieferungsgeschichtlichen Erwägungen nahezu geboten (in diesem Falle stammt es aus der Zeit um 170, resp. einige Jahre früher); doch bleibt das Bedenken übrig, dass es eine Predigt ist. Meint man dieses Bedenkens wegen von der Identificirung absehen zu

1) Ich habe früher in der zeitlichen Ansetzung des Briefes geschwankt, z. Th. weil ich der Geschichte der „Theologie" sicherere Indicien entnehmen zu können glaubte, als ich mir jetzt getraue; allein weit habe ich mich von dem oben gegebenen Ansatz nie entfernt. Zahn i. den Gött. Gel. Anz. 1876 St. 45 S. 1433 ff. kommt zu dem Ansatze, es sei in hohem Grade wahrscheinlich, dass die Predigt vor 140, vielleicht schon um 110—130 gehalten wurde. Allein sein Hauptargument, oder eigentlich das einzige (S. 1433), „die ganz unbefangene und reichliche Benutzung eines apokryphen Evangeliums im Gemeindegottesdienst führe in eine Zeit hinauf, welche dem Gedächtniss des Irenäus und seiner Altersgenossen völlig entschwunden gewesen ist, also vor d. J. 140", vermag ich nicht anzuerkennen; denn abgesehen davon, dass Irenäus' Geburtsjahr selbst erst wahrscheinlich um 140 fällt (s. o.), ist die Berücksichtigung des Irenäus überhaupt nicht am Platze. In der Kanonsgeschichte (I S. 934 ff. II S. 636 ff.) hat Zahn den deutlichen Thatbestand, dass ein apokryphes Evangelium benutzt ist, den er früher anerkannt hat, durch Scheingründe zu sprengen versucht.

müssen, so kann man mit der Predigt bis gegen 140, ja zur Noth bis gegen 130 hinaufgehen; man muss aber die Unwahrscheinlichkeiten in den Kauf nehmen, dass die ursprüngliche Verbindung des I. Clemensbriefs mit einem ermahnenden und zur gottesdienstlichen Verlesung geeigneten zweiten römischen Schreiben unter Soter sehr bald wieder gelöst worden ist, dass an die Stelle des letzteren, ohne nachweisbare Veranlassung, eine obskure Predigt gesetzt worden ist[1]), dass diese Predigt bald darauf als ein Brief bezeichnet und anstandslos so fortgepflanzt worden ist, lediglich weil sie in Verbindung mit einem Brief getreten ist, dass die eingeschobene Predigt genau oder fast genau aus derselben Zeit stammt wie der verdrängte Brief, und dass sie wahrscheinlich auch aus derselben Gemeinde stammt, von der der verdrängte und einst neben dem I. Clemensbrief hochgeschätzte Brief ausgegangen ist. Unter allen diesen Schwierigkeiten scheint mir die die grösste, welche doch den eigentlichen Anstoss, den man an der Identificirung nimmt, heben soll. Unser Schriftstück soll nicht mit dem soterischen Römerbriefe identisch sein, weil es eine Homilie ist. Gut! Aber dass eine Homilie in der Überlieferung, und zwar frühe, zu einem Brief geworden ist, ist unleugbar. Beide Hypothesen, die der Identificirung und der Nicht-Identificirung sind also in gleicher Verdammniss. Beide brauchen einen Ausweg. Jene sagt, da die Predigt übersandt war, hat sie von Anfang an die Aufschrift *πρὸς Κορινθίους* getragen; diese sagt, lediglich weil sie an einen Korintherbrief angerückt worden ist, hat man auch sie als Korintherbrief bezeichnet. Jene lässt die Bezeichnung einer Homilie als Brief von Anfang an entstehen und kann einen vollständig schlagenden Grund dafür angeben, wie man zu der Bezeichnung gekommen ist; diese lässt die Umnennung in irgend einem Zeitpunkt der älteren Geschichte der Homilie beginnen, hat für sie lediglich einen äusserlichen Grund, eine falsche Analogiebildung und muss die peinliche Thatsache bestehen lassen, dass man, um einen autoritativen Brief zu entfernen, eine Homilie — sage eine Homilie — absichtlich in die h. Sammlung setzte. Mir scheint nicht zweifelhaft, dass die erste Annahme die einfachere und gebotene ist[2]), und dass die gegen ihre Schwierigkeit aufgebotene

---

1) Diese angeblich später an Stelle des Briefes eingesetzte Predigt trägt schlechterdings keine solchen Merkmale, dass man es begreifen könnte, warum sie einen erbaulichen römischen Brief (aus derselben Zeit) sollte verdrängt haben. Am wenigsten weist sie auf Clemens als Verfasser.

2) Welche Bedeutung es für die Kanonsgeschichte hat, dass der sog. 2. Clemensbrief als römische Urkunde aus der Zeit c. 170 nachgewiesen werden kann, darauf soll hier nur hingewiesen werden.

Hypothese als eine Erleichterung schlechterdings nicht erachtet werden kann.[1])

4) Die unter dem Namen des Petrus stehenden fünf Schriften (die beiden Briefe, die Apokalypse, das Kerygma, das Evangelium) und der Judasbrief.

Die Acta Petri eingerechnet, sind aus vorirenäischer Zeit sechs Schriften unter dem Namen des Petrus bekannt.[2]) Sie haben ein sehr verschiedenes Schicksal in der Kirche gehabt, wovon man sich am kürzesten aus Euseb., h. e. III, 3 u. III, 25 überzeugen kann. An der ersten Stelle beurtheilt Eusebius alle sechs Schriften und kommt zu dem Ergebniss: 1) Der I. Petrusbrief ist ein Homologumenon[3]), 2) den II. Petrusbrief hat die Überlieferung nicht als *ἐνδιάθηκος* bezeichnet[4]), 3) die Acta, das Evangelium, das Kerygma und die sog. Apokalypse sind schlechterdings nicht *ἐν καθολικοῖς* überliefert.[5]) An der zweiten Stelle rechnet er den I. Petrusbrief zu den Homologumenen, den II. zu den Antilegomenen, die Apokalypse zu den Antilegomena-Spuria; alles Übrige bezeichnet er als häretisch (hat er das Kerygma vergessen, welches doch Clemens Alex. mit solcher Achtung citirt?).

---

1) Ich kehre damit zu der Annahme zurück, die ich früher (1. Aufl. der Edit. PP. Apost. Opp. p. XCI) mit Hilgenfeld Apostol. Väter S. 120 vertreten und nach Entdeckung der vollständigen Predigt zu schnell aufgegeben habe. Wir haben hier den zweiten Fall (s. den Barnabasbrief), dass eine Schrift das nicht ist, was sie nach dem Titel zu sein scheint; allein auch hier ist nicht ihr Verfasser daran schuld, sondern die spätere Tradition. Doch ist hier Absichtlichkeit nicht anzunehmen wie beim Barnabasbrief, vielmehr wird unser Schriftstück lediglich durch die Zuordnung zum I. Clemensbrief zum Namen „Clemens“ gekommen sein.

2) Von dem räthselhaften „Judicium Petri“ des Hieronymus und Rufin muss man absehen, da sich über dasselbe nichts ausmachen lässt, s. den I. Band dieses Werkes S. 28 f. 451 ff. und Texte u. Unters. XI H. 1 S. 5 f. Von den Acta Petri wird später gehandelt werden.

3) *Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται. ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι* (er meint den Polykarp und Papias) *ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι*, cf. § 4: *ἀλλὰ τὰ μὲν ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μόνην μίαν γνησίαν ἔγνων ἐπιστολὴν καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις* (der sonderbare Ausdruck ist hier wiederholt; man sieht, er ist mit Absicht gewählt) *ὡμολογημένην, τοσαῦτα.*

4) *Τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν.*

5) Die Begründung, die nicht zutreffend ist, lautet: *ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.*

Nach dem heutigen Stande der Kritik werden vier dieser Schriften für unecht gehalten; aber auch die Echtheit des 2. Briefs ist fast allgemein aufgegeben, die des 1. ist ebenfalls von zahlreichen Kritikern bestritten.

Es fragt sich zunächst, ob ein innerer Zusammenhang zwischen allen diesen Schriften besteht, aus denen man ein besonderes petrinisches Neues Testament (Ev. Act. Briefe. Apoc.) zusammensetzen könnte. Für den ersten Brief ist diese Frage zu verneinen. Er steht für sich ohne innere Verbindung mit den anderen petrinischen Schriften, und auch seine Geschichte ist mit der der anderen unvermengt. Nur das Eine ist bemerkenswerth, dass der II. Brief sich ausdrücklich auf ihn zurückbezieht (3, 1: *ταύτην ἤδη δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν*) und ihn benutzt hat.

1. Der erste Petrusbrief.

Sieht man von 1, 1. 2 u. 5, 12—14 zunächst ab, so stellt sich das Schriftstück, ähnlich wie der Epheserbrief, nicht als ein eigentlicher Brief, sondern als ein homiletischer Aufsatz dar, eine Ermahnung in der christlichen Wanderschaft zu rechtem Wandel und zur lebendigen Hoffnung im Rückblick auf die durch das Leiden Christi bewirkte Erlösung und im Ausblick auf die herrliche Offenbarung des wiederkehrenden Christus. Die durch die Leiden Christi bewirkte Erlösung, der rechte heilige Wandel, besonders in den Verfolgungen zu bewähren, und die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit sind die Grundgedanken in den Darlegungen.

Nichts in dem ganzen Schriftstück weist darauf hin, dass der Verfasser ein persönlicher Jünger Jesu Christi, dass er Petrus ist oder sein will. Auch die Worte 5, 1, die man gewöhnlich auf Petrus bezieht (*πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*), legen nur bei oberflächlicher Beurtheilung eine solche Beziehung nahe. Soll Petrus selbst — der Petrus, der verleugnet hat und geflohen war! — sich als *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* bezeichnet haben? ist es wahrscheinlich, dass ein Anderer, der in seinem Namen schrieb, ihn gerade dadurch charakterisiren wollte, dass er ihn einen Zeugen der Leiden Christi nannte? Nein — eine autoritative Persönlichkeit schreibt hier, aber ein Zwölfjünger braucht es nicht zu sein; auch Polykarp hat (c. 6) die Presbyter von Philippi ermahnt; auch Paulus schreibt (I. Cor. 15, 15): *εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*, und der besondere Aus-

druck μάρτυς τ. τ. Χρ. παθημάτων ist wohl nach Massgabe von c. 4, 13 (καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τ. Χριστοῦ παθήμασιν, s. c. 1, 11: εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν τοῖς προφητεύσασι πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα) und Coloss. 1, 24 zu verstehen: der Verfasser ist ein Zeuge der Leiden Christi durch die eigenen Leiden, die er erlitten hat, resp. eben erleidet (so erklärt sich auch das eng angeschlossene, zuversichtliche ὁ καὶ τ. μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός). Ein angesehener Lehrer und Confessor spricht hier.[1])

Keine Beobachtung an dem Schriftstück ist sicherer als die, dass sein Verfasser Paulusbriefe (namentlich Ephes. und Röm.) gelesen hat und vom Geist des paulinischen Christenthums durchweg bestimmt ist.[2]) Diese Bestimmtheit ist aber verbunden mit solch einer geistigen Selbständigkeit und Freiheit der religiösen Gedankenbildung und Admonition innerhalb des Paulinismus, dass die Annahme sehr nahe liegt, Paulus selbst sei der Verfasser des Schriftstücks. Jedenfalls — immer noch von den beiden ersten Versen abgesehen — wäre diese Annahme glaublicher als die der Abfassung durch Petrus, auf die Niemand gerathen wäre, der lediglich nach dem Inhalt des Briefes zu urtheilen hätte. „Hat Petrus diesen Brief nach Paulus und aus seinen Briefen lernend geschrieben, dann begreift man nicht recht, warum er die mit Paulus wohlvertrauten Leser nicht auch an diesen ihren Meister als einen Helden im Leiden erinnert, dann hat vor Allem Paulus auf Petrus einen grösseren Einfluss geübt als Jesus. Denn während die von Paulus geprägten theologischen Formeln im I. Pet. sich finden, hat man darin mit Mühe ein paar Anklänge an die Evv. aufgespürt, aber die Hauptbegriffe der Evv. fehlen ihm. Und in beiden Fällen: wenn ein Lieblingsapostel Jesu, eine der Säulen, an ihm bisher fremde Gemeinden schreiben konnte, ohne aus seinem Verkehr mit Jesus ihnen etwas zu reichen, ohne irgendwie ausser mit dem farblosen „Ich, ein Zeuge der Leiden Christi", anzudeuten, was er diesem Zusammensein verdanke (— auch diese Worte besagen in Wahrheit nichts, s. o. —), wenn auch er wie der Paulus, der Jesum im Fleisch nicht gesehen, nur über Christus zu reflectiren weiss, statt von Jesus zu erzählen, dann weiss ich nicht, was denn der Vorzug der

---

1) Vielleicht ist er auch z. Z. gefangen, doch ist diese Annahme keineswegs nothwendig. Zur Sache s. auch II. Tim. 1, 8: μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν ...... ἀλλὰ συνκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ (2, 3. 12).

2) Die umgekehrte Annahme ist gut widerlegt von Jülicher, Einleit. i. d. N. T. S. 133 f. Der I. Petrusbrief stellt sich vor Allem in vieler Beziehung als freie Parallele zum Epheserbrief dar. Wer würde Anstoss nehmen, wenn die Tradition sagte, sie wären von einem Verfasser?

Urapostel vor Paulus überhaupt gewesen ist, und wie wir uns die so inhaltreichen Urformen der „Evangelien" entstanden denken sollen. In der That, selbst den I. Petr., der unter den katholischen Briefen noch am ehesten den Eindruck des naiv und primitiv Christlichen machen könnte, darf nur der dem Petrus zuschreiben, der in Jesus nicht die gewaltige Persönlichkeit sieht, die lebenslänglich beherrschte, wen sie einmal in ihren Bann gezogen." [1])

Kann nach dem Inhalte des Schriftstücks das Urtheil schwerlich anders lauten, als dass sein Verfasser entweder Paulus selbst oder ein ihm sehr nahe stehender, sehr bedeutender und in Leiden erprobter Schüler ist [2]), so fragt es sich weiter, welche Zeitspuren das Schriftstück aufweist. Hier zeigt es sich nun, dass an Paulus selbst doch nicht leicht gedacht werden kann; denn das Bild, welches wir von der Lage der christlichen Gemeinden ([1, 6]; 2, 12. [15]; 3, 14. 15—17; [4, 4]. 4, 7. 12—17. 19; 5, 9. 10), und zwar aller (5, 9: *εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι*) erhalten, lehrt, dass sie unter beständigem Druck der heidnischen Gesellschaft und des Staats stehen. Zwar ist das Äusserste noch nicht hervorgetreten — der Verf. hat noch gute Zuversicht zu dem Kaiser (und den Statthaltern) 2, 13 f., wenn sie auch schon in einzelnen Fällen getäuscht worden ist 3, 13 —, aber bereits werden Christen lediglich um ihres Christenstandes willen zwar nicht stets hingerichtet, aber doch drangsalirt und erleiden Strafen und Quälereien (4, 15; 1, 6 usw.). Augenscheinlich schreibt der Verfasser in einer Zeit, in der sich das Verhältniss von Staatspolizei und Christen zu einer allgemeinen grossen Krisis zuspitzte, die „das Ende von Allem" zu sein schien (4, 7. 17); factisch hat die systematische Verfolgung bereits begonnen, wenn auch der polizeiliche und stossweise Charakter derselben das Urtheil über die letzten Gesinnungen der Machthaber in der Gegenwart noch täuscht, Schlimmeres jedoch für die nächste Zukunft befürchten lässt. Eine Combination von 2, 12. 15 und 4, 15. 16 macht es auch deutlich, dass nicht nur die Gesellschaft, sondern auch der Richter bereits Argwohn gegen das sittliche Verhalten der Christen geschöpft hat, und dass der Verfasser sich genöthigt sieht, die durch solche Verleumdungen gereizten und em-

---

1) Jülicher, a. a. O. S. 134. Etwas übertrieben sind diese Worte; denn nach einem kurzen Brief lässt sich nicht die ganze Person beurtheilen; indessen in der Hauptsache hat Jülicher doch wohl Recht.

2) Dass die Leser geborene Heiden sind, folgt aus c. 1, 14—18. Die meisten von denen, die den Brief wirklich für petrinisch halten, müssen das in Abrede stellen, so schon Eusebius (h. e. III, 4, 2: . . . *ἐν ᾗ τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ Πόντου κτλ. γράφει*) und in unserer Zeit Weiss.

pörten Christen zur Ehrfurcht und zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit besonders nachdrücklich zu ermahnen (2, 13—17).

So klar diese Verhältnisse liegen, so lassen sie doch eine sichere chronologische Bestimmung nicht so leicht zu, wie Manche sich das vorstellen. Dass man bis zur Zeit Trajan's heruntersteigen müsse, ist ein Vorurtheil, welches durch den Pliniusbrief, auf den man sich beruft, selbst widerlegt wird und durch Neumann und Ramsay hoffentlich endgiltig beseitigt ist. Die letzten Jahre Domitian's, kurz vor jenen Massregeln, die das ohne Einschränkung gesagte *βασιλέα τιμᾶτε* unseres Verfassers unverständlich machen würden, bieten sich verlockend an; aber kann man wirklich mit vollkommener Sicherheit eine frühere Zeit ausschliessen? Ramsay (The Church in the Roman Empire p. 279—294) meint, der Brief sei jedenfalls nach 70, wahrscheinlich um 80 geschrieben. Nun ist freilich alles das, was er über die flavianische Kirchenpolitik äussert, höchst zweifelhafter Natur; allein die Möglichkeit, dass die Verhältnisse, welche der Brief voraussetzt, schon unter Vespasian, ja selbst unter Nero, begonnen haben und je nach Einsicht und Temperament christlicherseits mit mehr oder weniger Sorge und Befürchtung beurtheilt worden sind, lässt sich nicht abweisen.[1]) Man wird daher sagen müssen, das Schriftstück sei wahrscheinlich in den Jahren 83—93, möglicherweise aber schon 1—2 Jahrzehnte früher abgefasst. Bei der Einräumung dieser Möglichkeit wird man bestärkt durch den Blick auf die wenig entwickelte, wenn auch über die älteste Stufe bereits hinausgeführte Gemeindeverfassung: Den Presbytern, die die Gemeinde als Hirten leiten sollen, stehen die „Jungen" (5, 1—5) gegenüber. Darüber hinaus werden keine Andeutungen gegeben.

An die drei letzten Jahre Domitian's und die Regierung Trajan's zu denken, liegt kein Grund vor, und sie werden auch dadurch ausgeschlossen, dass der Polykarpbrief (s. u.) und wahrscheinlich auch der I. Clemensbrief (s. den Index zu meiner Ausgabe) den Brief benutzt haben.

Über den Ort der Abfassung lässt sich nichts ganz Sicheres ermitteln. Rom ist durch die Benutzung des Römerbriefs und die

---

1) Dieses Urtheil mag befremdlich erscheinen; allein es wird gewöhnlich nicht erwogen, dass die gesetzlichen Grundlagen zum Einschreiten gegen die Christen von Anfang an vorhanden waren und es eines besonderen Edicts niemals bedurft hat. Die echten paulinischen Briefe führen uns nur bis zum J. 59. Was dann geschehen ist, dafür fehlt uns jede Kunde. Wir wissen nur, dass im J. 64 die Christen in Rom gefasst worden sind. Muss des Tacitus Wort „per flagitia invisos" nothwendig ein Hysteron-Proteron sein? Wenn es ein solches so wenig ist wie die Verurtheilung unter dem Titel „odium generis humani", wie darf man dann bestimmt in Abrede stellen, dass unser Schriftstück in den sechziger Jahren geschrieben sein kann?

stark ausgeprägte Loyalität gegenüber dem Kaiser nur nahegelegt, und ein Satz wie 2, 14 (*εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι᾽ αὐτοῦ πεμπομένοις*) schickt sich für einen, der aus Rom in die Provinzen schreibt.

Das Ergebniss der bisherigen Untersuchung lässt sich also zusammenfassen: das vorliegende Schriftstück ist nicht von Petrus geschrieben, wahrscheinlich auch nicht von Paulus [1]), aber von einem hervorragenden alten Lehrer und Confessor, der vielleicht in Gefangenschaft lag und der mit dem paulinischen Christenthum so vertraut war, dass er sich mit Freiheit in ihm bewegte. Vielleicht stammt es aus Rom, vielleicht ist es trotz seiner wesentlich homiletischen Haltung ein Brief, geschrieben c. 83—93; aber die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass es schon geraume Zeit vorher verfasst ist.

Aber das Schriftstück hat eine Einrahmung, die wir bisher nicht beachtet haben. Betrachten wir zuerst den Schluss. C. 5, 10 ist die Ansprache mit einer solennen Doxologie und dem *ἀμήν* beschlossen; nun folgt (v. 11—14): *Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι᾽ ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε* (al. *ἑστήκατε*). *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ.* Wer „durch Silvanus" schreibt, steht höher als Silvanus (mindestens nicht unter ihm) — diesen kennen wir als Mitglied der jerusalemischen Gemeinde, dann als Pauli Begleiter auf der sog. 2. Missionsreise (s. die Aufschriften der beiden Thessal.-Briefe, in denen er vor Timotheus steht); in Korinth hören für uns alle Spuren auf —; wer Marcus als seinen Sohn bezeichnet, steht höher als Marcus; wer von der „Mitauserwählten in Babylon" spricht, schreibt, wie schon die Väter wussten, weder am Euphrat, noch in dem obskuren Babylon Ägyptens, sondern in Rom oder in Jerusalem. Hiernach kann kein Zweifel sein — in diesen Worten bezeichnet sich der Verfasser entweder als Paulus oder als Petrus oder als Barnabas. An einen vierten kann nicht gedacht werden. Da nun in c. 1, 1 ausdrücklich Petrus genannt ist, so hat man bei diesem stehen zu bleiben. Petrus ist am Ende seines Lebens in Rom gewesen; eine alte Tradition (s. Papias) bringt ihn wirklich mit Marcus zusammen, der nach Philem. 24; Koloss. 4, 10 unzweifelhaft in Rom gewesen ist. Dass ihn Petrus seinen (geistlichen) Sohn nennt, ist nach Apostelgesch. 12 wohl verständlich; er kann ihn bekehrt oder

---

1) Das Wort „*Χριστιανός*" kommt bei Paulus nicht vor, auch „*πρεσβύτερος*" nicht, wenn man von den Pastoralbriefen absieht.

doch eine väterliche Stellung zu ihm besessen haben. Die Erwähnung des Silvanus in der Gesellschaft des Petrus ist um so weniger auffallend, als auch er (Apostelgesch. 15) Glied der jerusalemischen Gemeinde gewesen und augenscheinlich nur zeitweilig in enge Berührung mit Paulus getreten ist. Doch muss um seinetwillen erwogen werden, ob die Situation nicht auf Jerusalem deutet.

Also nicht nur nach 1, 1, sondern auch nach 5, 11—14 ist Petrus als Verf. des Schriftstücks vorgestellt. Allein dass Petrus der Verfasser nicht sein kann, haben wir gesehen. Somit scheint nur die Annahme übrig zu bleiben: wir haben es hier mit einer Fälschung zu thun, mag man über die Harmlosigkeit derselben wie immer urtheilen, mag man z. B. mit von Soden[1]) annehmen, Silvanus selbst sei der Verfasser, der c. 25—30 Jahre nach Petri Tod, mit Marcus in Rom weilend, „als Amanuensis des verklärten Apostels" den Brief verfasst habe (durch das „*διὰ Σιλουανοῦ*" das wahre Verhältniss zugleich verschleiernd und enthüllend), mag man mit Anderen auf jede Erklärung verzichten.

Allein dieses Auskunftsmittel ist nicht so einfach, wie die Kritiker glauben. Stünden wir noch in den Tagen der Baur'schen Tendenzkritik, so wäre Alles in Ordnung. Hatte die Kirche 90 Jahre lang, wie uns das Baur geschildert hat, keine wichtigere Aufgabe als die, das apostolische Zeitalter zu übermalen und es aus einer Epoche der heftigsten inneren Kämpfe in eine friedliche Zeit zu verwandeln, so erklären sich die vielen pseudonymen Schriften vortrefflich: sie waren einfach nothwendig. Speciell in Bezug auf den I. Petrusbrief liegt Alles klar: man liess den Judenapostel paulinisch sprechen und an paulinische Gemeinden schreiben.

Allein jene Vorstellung ist bekanntlich im Allgemeinen tief erschüttert und speciell in ihrer Anwendung auf den I. Petrusbrief zurückgewiesen. Die Stimmen sind zu zählen, die noch von dem „conciliatorischen" I. Petrusbrief sprechen, und — was wichtiger ist — das Schreiben selbst verbietet es Jedem, der nicht zwischen den Zeilen zu lesen für die eigentliche Kunst des Historikers hält, ihm irgend eine Stelle in der judenchristlich-heidenchristlichen Controverse anzuweisen oder es mit einer solchen Tendenz zu belasten. In dem Moment aber ist die Frage nicht mehr beantwortet, die Baur vortrefflich beantwortet hat: warum schreibt unser Verf. unter dem Namen des Petrus? Es ist ein bequemes Vorurtheil, zu meinen, die Frage bedürfe keiner Antwort; denn solche Pseudonymität sei im Alterthum hergebracht gewesen. Erstlich ist die Analogie des „Alterthums" hier an sich fragwürdig; sodann gilt das „distinguen-

---

1) Im „Handcommentar" z. d. St. und in der Einleitung.

dum est". Man soll erst ein Beispiel nachweisen, dass man 10—30 JJ. nach dem Tode eines Mannes von der Stellung des Petrus ein individuelles und harmloses Schriftstück — keine Apokalypse, kein Evangelium, keine Kirchenordnung! das wäre erklärlich — diesem beigelegt hat, ohne in dem Schriftstück selbst an irgend einer Stelle zu verrathen, dass man auf diese Beilegung Werth legt. Ganz anders steht es, wie wir sehen werden, mit dem II. Petrusbrief und mit den Pastoralbriefen. Aber was in aller Welt kann einen christlichen Lehrer von der geistigen Kraft, Tiefe, Fülle, Simplicität und Wahrhaftigkeit, wie den Verf. unseres Schriftstücks, bewogen haben, einen Brief zu schreiben, in welchem jeder Versuch, sich in die Seele des Petrus zu versetzen, fehlt, weil der Verf. selbst genug zu sagen hat —, was kann ihn, den Schüler des Paulus, dennoch bewogen haben, seine Schrift am Anfang und am Schluss nicht nur für einen Brief des Petrus auszugeben, sondern solche Unwahrhaftigkeiten anzubringen, wie „ich schreibe durch Silvanus", „Marcus mein Sohn". Ich sage — Unwahrhaftigkeiten; denn in dem Ensemble, in welchem diese Worte stehen, in einem simplen Brief, kaum ein Menschenalter nach dem Tode des vermeintlichen Verfassers geschrieben, sind sie das im 19. Jahrh. und, nach meiner Kenntniss des Alterthums, auch im 1. Jahrhundert. Ich lasse der Pseudonymität den weitesten Spielraum, wo es sich um nicht-individuelle oder um superhistorische oder um cultische oder um kirchenorganisatorische Schriften handelt, und auch dort, wo eine kräftige historische Tendenz die Überlieferung corrigiren zu müssen oder zu dürfen glaubt, wird man der Pseudonymität weite Grenzen ziehen müssen. Aber die Annahme, dass Jemand um 90 oder früher einen schlichten und kräftigen Ermahnungsbrief in Bezug auf concrete — wenn auch nicht singuläre — Verhältnisse unter den Namen des Petrus stellt, ausserdem noch zwei kleine petrinische Lichter aufsteckt, sonst aber ganz er selbst, nämlich der Paulusschüler, ist, das muss ich für eine capitale Schwierigkeit halten. Hier wird der Knoten einfach zerhauen, und es ist wohl verständlich, dass die Vertheidiger der Echtheit des Briefes erklären, es sei nicht abzusehen, warum man sich an diesem Gewaltstreich betheiligen solle.[1])

Stammt der Brief nicht von Petrus, will er, wie er vorliegt, nach den Anfangs- und Schlussworten von Petrus sein, ist diese Absicht aber im Schriftstück selbst nicht zum Ausdruck gekommen und lässt sich endlich schlechterdings nicht verstehen, wie der

1) Ich lasse dabei die Frage nach der Adresse ganz aus dem Spiel. Nach v. Soden hätten die Adressaten, die nicht fingirt sind, gewusst, dass ihnen Silvanus, und nicht Petrus, schreibt. Aber wozu dann diese gemüthliche Täuschung?

Verf. darauf verfallen sein soll, den Brief dem Petrus beizulegen, so bleibt nur der Ausweg, dass die Anfangs- und Schlusssätze ein späterer Zusatz sind. Diesen Ausweg zu betreten, wird sich dann noch besonders empfehlen, wenn 1) die Sätze sich leicht von dem Ganzen des Schriftstücks entfernen lassen, 2) wenn sie bei näherer Betrachtung Anstösse gewähren, die sich als spätere Zusätze leichter erklären lassen, 3) wenn sich ein Motiv für ihre Hinzufügung finden lässt, 4) endlich wenn sogar die Tradition der gewagten Annahme günstig sein sollte.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat c. 1, 1. 2 zu dem Nachfolgenden gar keine Beziehung. Wenn oben gesagt worden ist, die Erwähnung des Kaisers und der Statthalter in c. 2, 14 schicke sich für einen, der aus Rom in die Provinzen schreibe, so ist das natürlich kein Argument. Auch in der Provinz, auch in jeder Predigt konnte so geredet werden. Wenn Jülicher (S. 136) bereits in diesen Versen einen paulinisirenden Ton findet, so kann ich das so weit zugeben, als die Verse nicht unabhängig von dem Inhalte des Folgenden sind; darüber hinaus sehe ich nichts Paulinisches. Dass aber Einer, der dem Schriftstück eine Adresse vorsetzte, den folgenden Brief berücksichtigte, ist nicht auffallend. Dasselbe ist über die Schlussverse zu sagen, die nach einem solennen Schluss folgen, zwar auch so nicht auffallend sind, aber nicht vermisst würden, wenn sie fehlten. Paulinisches vermag ich in ihnen nicht zu entdecken. Das Stichwort „*χάρις τ. θεοῦ*“ verbindet sie allerdings mit dem vorhergehenden Schriftstück; denn dort ist es häufig[1]); aber diese Verbindung ist nicht unverdächtig. Damit kommen wir auf das Zweite.

Die Schlussworte sind doch nicht unanstössig: „Durch Silvanus, den treuen Bruder — wie ich denke — habe ich Euch in Kurzem geschrieben, ermahnend und bezeugend, das sei eine wahre Hulderweisung Gottes, auf die gerichtet ihr steht“[2]). Hier ist mehr als eine Schwierigkeit: 1) ist der ganze Satz dürftig nach Form und Inhalt und hebt sich vom Stil des Schriftstücks nicht zu seinem Vortheil ab, 2) ist das „*ὡς λογίζομαι*“ auffallend; man kann es nur zu *πιστός* ziehen; aber was soll diese Einschränkung? oder, wenn es keine solche ist, was soll diese geschraubte Rhetorik? 3) wie soll man überhaupt das „*διὰ Σιλουανοῦ*“ verstehen? Ein Mann wie Silvanus, Prophet und Lehrer, ist doch kein einfacher

1) Dass dem merkwürdigen „*εἰς ἣν ἑστήκατε (στῆτε)*“ (5, 12) in 4, 14 ein „*ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται*“ entspricht, sei angemerkt. Von Belang ist das schwerlich (vgl. auch 3, 20).

2) Doch ist vielleicht lediglich Verwechslung von *εἰς* und *ἐν* hier anzunehmen (vgl. die Sprache des Hermas).

Schreiber? was ist er aber dann? was hat der Fälscher mit ihm gewollt? warum lässt er nicht einfach von ihm grüssen ebenso wie von Marcus? oder hat man Silvanus als Überbringer des Briefes zu verstehen? Das ist das Wahrscheinlichste (Meyer, Weiss).[1]) Dann aber denkt man an Acta 15. 4) ungeschickter kann man den Inhalt des Schriftstücks kaum angeben, als durch „*ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε* (*ἑστήκατε*)“. Das Stichwort *χάρις τ. θεοῦ* ist aus dem Brief aufgenommen, aber das, was der Verf. mit ihm hier will, um den Inhalt des Ganzen zusammenzufassen, trifft die Hauptsache gar nicht und ist ausserdem inhaltslos. Und was soll hier das Beiwort *ἀληθής* (*χάρις*), als handle es sich im Brief um die Feststellung der wirklichen und wahrhaftigen Gnade gegenüber falschen Auffassungen, und wie stimmt überhaupt *παρακαλῶν* zu dem declaratorischen Satz? 5) macht das *ἡ συνεκλεκτὴ . . . ὁ υἱός μου* Schwierigkeiten. Eine *συνεκλεκτή* vor *υἱός* scheint die Gattin zu bezeichnen. Allein da *υἱός* schwerlich anders als geistlich zu verstehen ist, und da vor *συνεκλεκτή* „*ἐν Βαβυλῶνι*“ steht, so ist doch wohl „*ἐκκλησία*“ zu ergänzen. Wie aber kommt der Verfasser dazu, in einem schlichten Brief Rom „Babylon“ zu nennen (s. Apoc. Joh. 17, 5), und ist es sicher, dass Rom gemeint ist? Marcus weist allerdings nach Rom, aber er weist auch (Act. 12, 12; 13, 5; 15, 37 f.) auf Jerusalem. Dahin weist aber Silvanus ausschliesslich; denn er ist Mitglied der jerusalemischen Gemeinde, und dass er je nach Rom gekommen ist, wissen wir nicht. Dagegen ist die Situation in Act. 15 der unsrigen ähnlich. Auch dort schreiben die Apostel unter der Führung des Petrus *διὰ χειρὸς* des Silas, und Marcus ist in Jerusalem. Diese Stadt, die „geistlich Sodom und Ägypten heisst“ (Apoc. Joh. 11, 8), konnte ebensowohl wie Rom „Babylon“ genannt werden. Woher will also unser Brief geschrieben sein, aus Rom oder aus Jerusalem? 6) endlich zeigt sich zwischen unserem Vers und Hebr. 13, 22. 23 eine merkwürdige Verwandtschaft:

διὰ Σιλουανοῦ τ. πιστοῦ ἀδελφοῦ ὑμῖν δι' ὀλίγων ἔγραψα παρακαλῶν.	*Τιμόθεον*[2]) *τὸν ἀδελφόν διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν παρακαλῶ . . . ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως.*

Aus Act. 15 und Hebr. 13, 22. 23 lassen sich unsere Schlussverse vollkommen ableiten. Die Anstösse aber, welche sie bieten,

1) S. auch Link, Stud. u. Krit. 1896 S. 434 f.

2) Silvanus und Timotheus gehören zusammen als Begleiter Pauli auf der zweiten Reise.

sind eben auch dann leichter verständlich, wenn sie nicht vom Verfasser des Ganzen herrühren, sondern von einem Späteren, der sie hinzufügte. Solche Anstösse finde ich aber auch in c. 1, 1. 2 — nicht in dem Ausdruck „ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς", wohl aber in der ganz unzweckmässigen Aufzählung der Provinzen und in dem künstlichen und ungefügen Ausdruck „εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ". Welcher verständige Mensch, wenn er wirklich nach Kleinasien schreibt und seinen Brief dort gelesen wissen will, schreibt „Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien" (mag man Galatien wie immer fassen)? Mir scheinen diese Namen, in schlechter Reihenfolge, einfach zusammengerafft zu sein. Ferner, wenn es feststeht, dass der Brief nicht von Petrus ist — wie kommt Einer, der um 90 in seinem Namen schreibt, darauf, an die Christen in diesen Provinzen zu schreiben, ohne des Paulus zu gedenken, und ohne anzudeuten, dass Petrus je dort gewesen ist? Was sollen sich — die Frage ist doch auch erlaubt — jene Gemeinden gedacht haben, wenn sie (1—3 Jahrzehnte) nach Petri Tod, als noch Manche lebten, die die Zeit um 60 erlebt hatten, davon in Kenntniss gesetzt wurden, dass Petrus an sie geschrieben und der greise Silvanus ihnen den Brief überbracht habe? Oder soll man der von Soden'schen Hypothese folgen, dass sie den Brief des greisen Silvanus, der den verklärten Petrus zu spielen sich erlaubte, verständnissinnig hinnahmen? Wie viel einfacher ist demgegenüber die Annahme, dass sehr viele Decennien später ein anonymes oder anonym gewordenes Schriftstück als Petrusbrief (nach Kleinasien) bezeichnet worden ist, in einer Zeit, wo eine Controle nicht mehr möglich war! Endlich, ein katholischer Brief an die ganze Christenheit ist als litterarische Form wohl verständlich, und wiederum ein Brief an die Gemeinden einer Provinz; aber ist ein Brief nach Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien wirklich ernsthaft zu nehmen, oder ist eine solche Adresse nicht als eine künstliche zu betrachten? Ist sie aber künstlich, so ist sie als Zusatz leichter zu erklären, denn als Conception des Verfassers. Aber auch die gänzlich unklare Zusammensetzung: „εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος" ist des Verfassers unseres Schriftstücks nicht würdig, der so durchsichtig und einfach schreibt. Dagegen hat sie eine verdächtige Ähnlichkeit mit der mangelnden Logik des II. Petrusbriefs und dessen religiösem Wortschwall (s. besonders c. 1, 2ᵇ—7 und zu ῥαντ. αἵμ. Hebr. 12, 24).[1])

Drittens: ein Motiv zur Hinzufügung dieser Eingangs- und

---

1) Es scheint mir aller Beachtung werth, dass sowohl c. 1, 1. 2 als der Schlusspassus des Briefes Verwandtschaft mit dem Hebräerbrief aufweist.

Schlusszeilen lässt sich sehr wohl ermitteln. War das Schriftstück ein gern und viel gelesenes, zog man aus ihm reichliche Erbauung und spürte man in ihm jenen Geist, den man selbst nicht mehr besass, so versteht man es wohl, dass man es apostolisch etiquettirte — in einer Zeit, wo nur das Apostolische als das Klassische geschätzt wurde. Dass im Laufe des 2. Jahrh. an den Aufschriften, Eingängen und Schlussworten alter Schriftstücke corrigirt worden ist, haben wir an zwei Beispielen bereits gesehen, resp. an drei (in den Text des „Epheser"briefs ist 1, 1 *ἐν Ἐφέσῳ* eingesetzt worden; der sog. Barnabasbrief hat die Aufschrift *„ΒΑΡΝΑΒΑ ΕΠΙΣΤΟΛΗ"* erhalten; der sog. II. Clemensbrief hat wahrscheinlich die Einleitung verloren, die ihn als eine Predigt des Bischofs Soter kennzeichnete, um als II. Clemensbrief gelten zu können), und wir werden später noch andere Beispiele verzeichnen können. Dass man den Clemens mit dem von Paulus im Philipperbrief, den Hermas mit dem im Römerbrief Genannten identificirte, liegt auf derselben Linie; nur hatte man hier keine Correcturen nöthig, weil bereits die Namen genügend waren. Die Annahme, die wir in Bezug auf den I. Petrusbrief empfehlen, ist somit nicht isolirt. Der Corrector erfand die Adresse willkürlich (mag auch Kleinasien die ursprüngliche Heimath des Schriftstücks gewesen sein) und fügte am Schluss ein paar Notizen hinzu, die leicht zu beschaffen waren (s. o.).

Viertens: auch die Tradition scheint dieser Hypothese günstig zu sein; denn vor Irenäus, Tertullian und Clemens, die unseren Brief als Petrusbrief bezeichnen, hat Niemand den Brief als petrinisch citirt — mit Ausnahme des Verfassers des 2. Petrusbriefs (3, 1: *ταύτην ἤδη δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν*). Also in einer notorischen Fälschung (s. u.) findet sich zuerst unser Schriftstück als petrinisch bezeichnet, und ihr Urheber sagt, er schreibe an denselben Kreis, dem der 1. Brief gegolten hat, also an die Gemeinden von Pontus usw.

Diese Bezeugung erst in einer Fälschung, bald darauf bei den altkatholischen Vätern — und nirgendwo früher — ist an sich schon bedenklich. Ist der Brief wirklich von Petrus oder zwischen 70 und 93 in die Welt ausgegangen als Petrusbrief (und mit einer so umfassenden Adresse), so müsste man erwarten, dass die Freude, einen Brief des Petrus zu besitzen, sich in den Schriftwerken der Folgezeit wiederspiegeln werde, dass also der Brief gelesen und als petrinisch citirt worden sei. Allein nur das Erstere ist der Fall, das Letztere nicht. Folgendes sind die Thatsachen:

1) Clemens hat in seinem Korintherbrief das Schreiben wahr-

scheinlich benutzt, aber den Petrus nicht genannt (wohl aber hat er den Paulus als Briefschreiber [Kor.-Brief] einmal genannt),

2) Polykarp hat in seinem Brief den reichhaltigsten Gebrauch von dem I. Petrusbrief gemacht, aber den Namen des Petrus nicht genannt (wohl aber den des Paulus als Briefschreiber),

3) Ignatius hat den Brief weder genannt noch benutzt (wohl aber hat er Eph. 12 von Paulus als Briefschreiber gesprochen, Rom. 4, 3 von Petrus und Paulus als solchen, die den Römern Diataxen gegeben),

4) Papias hat nach dem Zeugniss des Eusebius den Brief benutzt, aber ob unter dem Namen des Petrus, lässt sich nicht feststellen; doch ist das recht unwahrscheinlich, da Papias ja ausdrücklich sagt, Petrus habe einen Dolmetscher auf griechischem Boden nöthig gehabt,

5) Im sog. 2. Clemensbrief ist c. 16, 4 das in I. Petr. 4, 8 sich findende Wort aufgenommen: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν,* aber ohne eine Einführungsformel,

6) Schon in sehr früher Zeit (s. u.) sind unter dem Namen des Petrus mehrere Schriften geschrieben und in der Kirche in Kurs gesetzt worden; soviel wir wissen, ist dabei der Brief nicht berücksichtigt (ausser im II. Petrusbrief),

7) Im Muratorischen Fragment fehlt der 1. Petrusbrief,

8) Eusebius, obgleich er I. Pet. zu den Homologumenen rechnet, hat es sich doch in der KGeschichte angelegen sein lassen, nach Zeugnissen für seinen Gebrauch zu suchen.

Man kann an den meisten von diesen Thatsachen etwas auszusetzen finden, was sie bedeutungslos mache [1]); allein zusammen haben

1) In Bezug auf die erste kann man die Benutzung des Briefes überhaupt in Abrede stellen und, wenn man sie zugesteht, nicht ohne Grund einwenden. dass auch Paulus im I. Clem. nur als Schreiber eines Korintherbriefes ausdrücklich genannt ist, diese Erwähnung aber sehr nahe lag. In Bezug auf die dritte kann man sehr wohl geltend machen, dass der Syrer Ignatius den nach Kleinasien gerichteten Brief nicht gekannt zu haben braucht. Die vierte ist an sich bedeutungslos, da wir nicht wissen, welche Art von Gebrauch Papias vom Brief gemacht hat; die fünfte ist ebenfalls unwichtig, da auch aus Paulusbriefen sehr oft im zweiten Jahrhundert stillschweigend citirt worden ist, ausserdem der Spruch vielleicht auch anderswo als im I. Petr. überliefert war (Petrusev.?). Was die siebente betrifft, so lässt sich einwenden, dass das Murat. Fragment so spät fällt, dass sein negatives Zeugniss gegen das der altkatholischen Väter nicht aufzukommen vermag, mag es sich mit ihm wie immer verhalten. In Bezug auf das achte kann man erwidern, dass Eusebius bei dem geringen Umfang des Schreibens natürlich in der Überlieferung eine so häufige Bezeugung, wie er sie für die Evv. und Paulusbriefe fand, vermissen musste und daher den Spuren des Briefes mit besonderer Sorgfalt nachging und sie verzeichnete. Somit bleiben nur Nr. 2 u. 6, s. o.

sie doch eine gewisse Bedeutung, und das 2. und 6. Argument sind nicht so leicht zu entkräften. Dass Polykarp, der Traditionalist, der in seinem Brief einen so grossen Theil des I. Pet. einfach wörtlich reproducirt, niemals die Entlehnung andeutet und sich niemals auf die Autorität des grossen Apostels beruft, ist sehr auffallend — noch auffallender, wenn man erwägt, dass er zwar auch nicht Paulusbriefe mit der Formel „ὁ Παῦλος λέγει" citirt, aber doch diesen Apostel mehrmals erwähnt und ausserdem mehrere Sprüche von ihm (durch „εἰδότες" und „ὅτι") so einführt, dass er ein Citat deutlich markirt und dabei voraussetzt, seine Leser kennten dieses Citat, und er habe sie an dasselbe lediglich zu erinnern. Nichts dergleichen findet sich in Bezug auf I. Pet., vielmehr braucht er dessen Worte so, als wären es seine eigenen, und setzt nicht voraus, dass die Leser sie kennen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass er den Brief als Petrusbrief verehrte, mit dem er so verfahren ist.[1]) Zwingend freilich ist das Argument nicht; denn auch den I. Clemensbrief hat Polykarp stillschweigend in suum usum verwerthet; doch — Clemens ist nicht Petrus! Man kann auch darauf hinweisen, dass c. 7 der 2. Johannesbrief stillschweigend ausgeschrieben ist; allein ob der Verfasser desselben dem Polykarp als der Apostel galt, ist mehr als fraglich. Ein starkes Verdachtsmoment in Bezug auf die Aufschrift, unter der Polykarp den I. Petrusbrief las, bleibt jedenfalls übrig. Und ein starkes Verdachtsmoment liegt auch in der Beobachtung, dass man dem Petrus so frühe alle möglichen Schriften mit Erfolg in der Kirche — nicht bloss unter Häretikern — untergeschoben hat. Das thut man erfahrungsgemäss nicht so leicht, wenn man ein echtes Schriftstück von dem betreffenden Verfasser besitzt oder zu besitzen glaubt. In dem Falle des Petrus kommt noch hinzu, dass man wohl wusste, dass er Hermeneuten für seine Missionspraxis nöthig gehabt hat, den Marcus, auch ein Glaukias wird genannt (s. o. S. 290). Diese zäh festgehaltene Überlieferung verträgt sich übel mit dem Besitze eines griechisch wohlstilisirten Briefes. Ich muss es somit zwar nicht für erwiesen, wohl aber für wahrscheinlich halten, dass unser „Brief" bis gegen die Mitte des 2. Jahrh. nicht für petrinisch gegolten hat. Die äusseren (negativen) Zeugnisse bestätigen die Verdachtsmomente, die aus dem inneren Befunde sich ergeben haben. Andererseits, da Irenäus, Tertullian und Clemens das Schriftstück als Petrusbrief kennen, so muss die

---

1) Jemand könnte die Hypothese wagen, der I. Petrusbrief sei selbst von Polykarp geschrieben, und so erklärten sich die Übereinstimmungen; allein ich bin weit entfernt, dieser Annahme das Wort zu reden.

Einrahmung, die ihn als solchen erscheinen liess, zwischen c. 150 u. 175 erfolgt sein. Sollte es sich nun wahrscheinlich machen lassen, dass der 2. Petrusbrief, in welchem unser Schreiben zuerst als Petrusbrief erscheint, aus eben dieser Zeit stammt, so taucht der Verdacht auf, dass eben der Verf. des 2. Briefes derjenige gewesen ist, der unser Schriftstück zu einem Petrusbrief umgestempelt hat. Die Hypothese empfiehlt sich deshalb, weil man statt zwei Fälscher nur einen einzigen anzunehmen hat, und weil, wie oben bemerkt wurde, der Stil der Zusätze im ersten Brief für den Fälscher des 2. Briefes recht wohl passend ist. Die Umrahmung hätte er aus Act. 15, Hebr. 13 und aus einigen naheliegenden Erwägungen beschafft. Warum er die bunte Reihe kleinasiatischer Provinzen genannt hat, ist nicht zu fragen; denn es war wohl ein zufälliger Griff. Von wem das uralte Schriftstück wirklich herrührt, und ob es überhaupt ursprünglich ein Brief gewesen ist, wird wohl immer dunkel bleiben.

Man kann gegen diese Hypothese (der nachträglichen Prädicirung als Petrusbrief) mancherlei einwenden — nicht für gewichtig halte ich den nächstliegenden Einwurf, wo die Exemplare geblieben sind, die den Namen des Petrus noch nicht getragen haben.[1]) Wen sollte es kränken oder auch nur stutzig machen, wenn er von einem Schriftstück, dessen Verfasser er bisher nicht gekannt hatte oder das einen obscuren Verfassernamen trug, hörte, es sei von Petrus und das bisher gebrauchte Exemplar sei unvollständig? In der Geschichte des Hebräerbriefs, des sog. Barnabasbriefs, das können wir mit Sicherheit sagen, muss es solche Momente gegeben haben, wo zwei verschiedene Überlieferungen auf einander stiessen und die eine — und zwar, wie hier, die jüngere — die andere besiegte. Warum soll das nicht auch in Bezug auf den I. Petrusbrief der Fall gewesen sein? Sollte die hier vorgetragene Hypothese unrichtig sein, so würde ich mich leichter entschliessen können, das Unwahrscheinliche für möglich zu halten und den Brief dem Petrus selbst zu vindiciren[2]), als daran zu glauben, ein Pseudopetrus habe unser Schriftstück, so wie es vorliegt, vom ersten bis zum letzten Verse

---

1) Nur die Unkenntniss der Textgeschichte des N. T.s kann diese Frage stellen; denn wie viel Dutzende Gegenfragen wären aufzuwerfen: Wo sind die Exemplare des Lucasev. geblieben, die im Vater Unser „Kommen möge dein h. Geist auf uns und uns reinigen" lasen (eine Minuskelhandschr. ist bisher nachgewiesen)? Wo sind die griechischen und lateinischen Exemplare geblieben, die nach Marc. 16, 14 und vor v. 15 einen Satz von c. 34 Worten boten? usw. usw.

2) Wäre nicht die Abhängigkeit von den Paulusbriefen, so liesse sich die Echtheit vielleicht halten; aber jene Abhängigkeit ist nicht accidentell, sondern dem Brief wesentlich.

bald nach 90 oder gar 1—3 Decennien früher niedergeschrieben; denn diese Annahme ist m. E. von unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt.[1])

2. Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief.

Die Zeit des II. Pet. lässt sich nur bestimmen, nachdem man versucht hat, die des Judasbriefs festzustellen, von dem jener so stark abhängig ist. Man wird gut thun, auch hier zunächst von dem Autornamen und der Adresse (v. 1. 2) abzusehen.

1) Das Schriftstück giebt sich als ein Brief (v. 3), und es hindert nichts, es als solchen zu nehmen,

2) dieser Brief ist an eine bestimmte Gemeinde oder an einen Kreis von solchen gerichtet; denn die furchtbare Erscheinung, zu deren Bekämpfung er ausschliesslich geschrieben ist, ist eine ganz concrete (v. 4 ff.),

3) es handelt sich um das Auftreten einer principiell-libertinistischen, zugleich aber auf eine tiefere Gnosis Anspruch machenden, auf Visionen, Speculationen, grosse Worte und geheimnissvolle aber schimpfliche Riten sich berufenden Secte, die einerseits noch in dem Gemeindeverband steht (v. 12), andererseits sich absondert als „Pneumatische" und die Übrigen als „Psychiker" abschätzig beurtheilt (v. 19; der Verfasser giebt ihnen ihre Charakteristik lediglich zurück); als eine scheussliche Bande mit gemeinen teuflischen Principien beurtheilt sie der Verf., überzeugt, dass schon blosse Andeutungen ihrer schlimmen Art und Zurückverweisungen auf die Prophetie und die Glaubenslehre genügen, um sie zu widerlegen; unnatürliche Wollust einerseits (v. 8. 23), blasphemisch-kritisches Gebahren andererseits (v. 8. 10) — also wohl Verwerfung des Schöpfergottes und des A. T. — wird ihnen schuld gegeben (s. auch v. 4),

4) indem der Verf. ihr Auftreten als geweissagt bezeichnet (als „längst vorausgeschrieben" v. 4), meint er **apostolische** Weissagung, die also bereits weit hinter ihm liegt. Das wird völlig deutlich aus v. 17, wo er schreibt: „Ihr aber, Geliebte, erinnert euch der Worte, welche von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi vorhergesagt worden sind, da sie zu **euch** zu sprechen

---

1) Die Hypothese, dass die Schlussverse ursprünglich sind und den Anlass dazu geboten haben, den Brief dem Petrus zu vindiciren (so dass nur der Name Petrus unecht wäre), ist undurchführbar; denn, wie wir gesehen haben, die Schlussworte weisen wirklich auf Petrus (oder Paulus oder Barnabas) hin. Der also hätte sie nicht missverstanden, der sie auf Petrus deutete, wenn er von ihrem Verfasser zu unterscheiden wäre.

pflegten: ‚In der letzten Zeit werden Spötter auftreten, die nach ihren von Gottlosigkeiten erfüllten Lüsten wandeln'."

5) Ausser auf diese Vorhersagung verweist der Verfasser auf den „ein für alle Mal den Heiligen überlieferten Glauben" (v. 3) resp. auf „eueren heiligsten Glauben" (v. 20), auf den sie sich erbauen sollen.

6) Der Verf. citirt (zufällig) nicht aus dem A. T., wohl aber aus Henoch (v. 14. 6) und aus der Assumptio Mosis (v. 9) als h. Schriften.

Nicht sowohl an die Karpokratianer ist hier zu denken (obgleich Clemens Alex. an sie denkt)[1], als an jene syrisch-palästinensischen Gnostiker, die uns Epiphanius unter verschiedenen Namen geschildert hat, die er auch in Ägypten angetroffen und die uns jüngst Carl Schmidt aus koptisch-gnostischen Quellen näher gebracht hat.[2]) Hier allein stimmen alle Merkmale. Dass ein solcher „Gnosticismus" schon im ersten Jahrhundert entstanden ist, ist ganz unwahrscheinlich; dieses Jahrhundert wird aber auch durch die Art, wie der Verfasser von den Aposteln und von dem „Glauben" spricht, ausgeschlossen. Andererseits darf eine Schrift, die im Murat. Fragment, bei Tertullian und bei Clemens Alex. als h. Schrift gilt und im Abendland so früh im Kanon erscheint, wie dieser selbst auftaucht, mindestens nicht nach 170 angesetzt werden. Innerhalb des Zeitraumes zwischen c. 100—170 sind die ersten Decennien zu bevorzugen; denn, wie Jülicher (a. a. O. S. 147) mit Recht bemerkt: „die Stimmung des Verf. erscheint wie von Befremden und Zorn über eine neue Gottlosigkeit erfüllt". Es ist nicht wahrscheinlich, dass er geschrieben hat, während eine Fülle abgestufter häretisch-gnostischer Bildungen gleichzeitig aufwucherte. So wird man das Menschenalter zwischen 100 u. 130 ansetzen dürfen. Was den Ort anlangt, so hat man zu beachten, dass die v. 17 genannten Apostel die Zwölfapostel sind, und dass der Verfasser diese als solche bezeichnet, die einst zu seinen Lesern zu

1) Nach dem, was wir von den Karpokratianern wissen, können sie nicht den Eindruck einer scheusslichen Bande gemacht haben, so sehr sie die Kirche empört haben.

2) S. Epiphan. h. 26. 33. 40. 45 („Gnostiker", Archontiker, Phibioniten, Kainiten, „Nikolaiten", Severianer usw.), Schmidt, Texte u. Unters. VIII H. 1 u. 2 S. 559 ff. 565 ff. 572 ff. 586 ff. Besonders die „Secte der Archontiker" kommt in Betracht; nach Epiphanius war sie besonders in Palästina, Gross- und Klein-Armenien heimisch. Sie existirte zu seiner Zeit noch als ein letzter Rest einer älteren Secte. Epiphanius nennt zwei alte Propheten dieser Secte „*Μαρτιάδην τινὰ καὶ Μαρσιανὸν ἁρπαγέντας εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ διὰ ἡμερῶν γ' καταβεβηκότας* (h. 40, 7). Marsanês kommt auch in der koptisch-gnostischen Schrift vor. Visionen auch bei den Irrlehrern des Judasbriefs v. 8.

reden pflegten (ὅτι ἔλεγον ὑμῖν). Hiernach ist es sehr wahrscheinlich, dass wir die Leser (und wohl auch den Verfasser) in Palästina zu suchen haben, und dahin, resp. nach Syrien weist ja auch jene Bande scheusslicher Gnostiker, welche Epiphanius beschrieben hat (nach Ägypten hat sie sich erst später verbreitet).

Die beiden ersten Verse des Briefes bezeichnen „Judas, Jesu Christi Knecht, Bruder aber des Jakobus" als Verfasser, als Leser „die in (bei) Gott-Vater geliebten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen". Beides ist höchst auffallend; denn wie soll Judas, der leibliche Bruder Jesu (nur er kann gemeint sein), der Verfasser sein — weder der Zeit nach, noch nach dem ganzen Tenor des Briefes, noch nach der Sprache ist das glaublich —, und wie soll dieser auf eine ganz concrete Situation sich beziehende Brief, der auch einen bestimmten Leserkreis deutlich genug anredet (v. 17), ein katholischer Brief (an die ganze Christenheit) sein? Indessen mag dieser letztere Punkt auf sich beruhen bleiben; denn die unbestimmt lautende Adresse mag für die ersten Leser bestimmt genug gewesen sein[1]) — allein ob der ursprüngliche Verfasser sich wirklich für den Bruder Jesu Christi, Judas, ausgegeben hat, darf man billig fragen. Merkwürdigerweise haben die Gelehrten, welche die Echtheit des Briefes verwerfen, die Frage nicht aufgeworfen. Sie haben sich auch hier bei dem Urtheile, das einem Vorurtheil gleichkommt, beruhigt, der Brief sei eben von Anfang an pseudonym. Nur Jülicher hat diesmal die Frage für eine wohlberechtigte gehalten[2]): „Weshalb der Verf. gerade den sonst unbekannten Judas zum Patron für seine kurze Ansprache wählte, ist nicht zu ergründen; an Fälschung möchte man überhaupt nicht glauben, da er sich nicht die geringste Mühe giebt, als apostolischer Mann zu erscheinen; vielleicht hiess er Judas, und der Zusatz „Bruder des Jakobus" ist, falls er nicht gar von späterer Hand herrührt, bildlich zu nehmen, ein Ersatz für den Bischofstitel." Dieser Erwägung — nur nicht ihrem letzten Ausläufer[3]) — wird man die Zustimmung nicht versagen können; denn es fehlt in der That jeder Anhalt in dem Brief selbst dafür, dass der Verf. als Bruder Jesu Christi erscheinen wollte, ja es ist mir ganz unbegreiflich, wie einer die vv. 17. 18 schreiben konnte, der die Maske eines Herrnbruders tragen wollte. Dagegen steht

---

1) Ist freilich der Verfassername nicht ursprünglich, so wird es immer das Wahrscheinlichste sein, dass auch die Adresse nicht ursprünglich ist.

2) S., was ich in dem Lehrbuch der Dogmengesch. I³ S. 338. 346 ausgeführt habe.

3) Dass „Bruder des Jakobus" Ersatz für den Bischofstitel ist, ist doch wohl nur ein flüchtiger Einfall, der auch dann kaum discutabel ist, wenn der wirkliche Verfasser ein jerusalemischer Bischof gewesen sein sollte.

es hier genau wie beim ersten Petrusbrief — das Interesse der Sanctificirung erklärt die Etiquettirung. Allein sie erklärt noch nicht, wie man auf den ganz obscuren Herrnbruder Judas verfallen ist. Daher wird man die an sich precäre Annahme doch nicht sofort von der Hand weisen dürfen, dass ein Judas wirklich der Verfasser gewesen ist — der Name passt für Palästina gut —, und dass man zwischen c. 150 u. 180 die Worte *„(Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος)*[1]*), ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου“* hinzugefügt hat, um den unbekannten Judas in die apostolische Zeit hinaufzusetzen und sein Schreiben, das in der Blüthezeit des Gnosticismus besonders werthvoll erscheinen musste, hoch zu prädiciren. Anzunehmen, dass der Zusatz bereits im Hinblick auf den Jakobusbrief erfolgte, ist ebenso grundlos, wie Muthmassungen, ob unser Verfasser einer der beiden Judas gewesen ist, die nach Simeon und vor dem Untergang Jerusalems unter Hadrian Bischöfe in Jerusalem waren.[2]) Dass von solchen judenchristlichen Bischöfen etwas in die allgemeine Kirche gekommen ist, ist eine schwierige, wenn auch nicht geradezu unmögliche Annahme. Jedoch, wie gesagt, die Hypothese, ein obscurer Judas sei wirklich der Verf., ist — um ihres historischen Rationalismus willen — precär.

Stammt der Judasbrief aus der Zeit c. 100—130, so ist bereits das Urtheil über den II. Petrusbrief gesprochen. Doch dieses Urtheil steht ausserdem noch aus so viel anderen, zu demselben Resultate führenden Erwägungen fest, dass ich es mir versagen darf, die Unechtheit des Briefes zu erweisen. Er ist ein wirkliches Pseudonym[3]); Petrus tritt hier im Brief selbst als Petrus auf[4]), und ist es doch nicht. Angeblich schreibt er (s. c. 3, 1) an denselben Kreis — nämlich an alle kleinasiatischen Gemeinden nördlich des Taurus —, an den der I. Petrusbrief (angeblich) gerichtet ist, und will in langjähriger Verbindung mit ihm gestanden haben [c. 1, 12 f.[5]) 16]. Ob nicht er selbst diese Adresse für den ersten Brief erfunden und ihn zu einem Petrusbrief gestempelt hat, diese Frage warfen wir oben auf. Mit Sicherheit lässt sie sich nicht

---

1) Diese Worte können auch vom Verfasser selbst herrühren; noch Alexander von Jerusalem in seinem Schreiben nach Antiochien (Euseb., h. e. VI, 11) bezeichnet sich so.

2) Der 3. u. 15. jerusalemische Bischof hiess „Judas“ (aber der 3. wird auch „Justus“ genannt).

3) Zu der Annahme, wir hätten im II. Pet. einen interpolirten echten Brief, liegt gar kein Grund vor.

4) C. 1, 13 f. 16 ff.; 3, 1. 15. Petrus spricht in der ersten Person.

5) S. übrigens die merkwürdige Doublette 1, 13 u. 3, 1; sie zeigt, dass das dazwischen Liegende Episode ist und in c. 3 die Hauptsache kommt.

beantworten; aber leichter ist die Annahme eines Brieffälschers als zweier, und leichter verständlich ist es, dass man einen Petrusbrief wie den zweiten fälschte, wenn man überhaupt noch keinen Brief besass, als wenn man bereits einen solchen hatte. Sollte sich aber herausstellen, dass der zweite Brief in derselben Zeit entstanden ist, in welcher vermuthlich der erste als petrinisch etiquettirt wurde, so wird die Annahme unterstützt, dass wir es mit einer Persönlichkeit zu thun haben, die den einen Brief fälschte und den anderen etiquettirte. Doch lässt sich die Antwort nicht über die Stufe der Muthmassung erheben.

Der II. Petrusbrief hat keinen streng einheitlichen Zweck. Der Fälscher hat alle möglichen Gedanken, die ihm wichtig waren, unter die Autorität des Petrus gestellt und abgesehen von c. 1, 1—11, welche Verse sein geistiges Eigenthum zu sein scheinen, hauptsächlich ältere Schriften geplündert, so im 2. Cap. den Judasbrief, im 3. Cap., wie sich unten zeigen wird, höchst wahrscheinlich die Petrusapokalypse (in c. 3 liegt der Schwerpunkt des Briefes). Da er jenen Brief nahezu ausgeschrieben hat (nämlich v. 3—18), so kann er schwerlich dort geschrieben haben, wo dieser Brief zu Hause gewesen zu sein scheint — in Palästina; er hat überhaupt die Kenntniss des Judasbriefs bei seinen Lesern nicht vorausgesetzt. Dass man wahrscheinlich an Ägypten zu denken hat, ist durch die Geschichte des Briefes (u. durch sein Auftauchen) gegeben. Das Datum lässt sich ziemlich gut ermitteln; denn (1) der Verf. schreibt, wie eben bemerkt, in einer Zeit, in welcher der Judasbrief als nicht bekannt vorausgesetzt werden konnte; er stand aber in Ägypten und im Abendland vom Ende des 2. Jahrhunderts ab in den h. Sammlungen; man wird also mit dem Brief nicht wohl über c. 175 heruntergehen dürfen, wenn auch erst am Anfang des 3. Jahrh. seine Existenz sicher nachgewiesen werden kann [1]), (2) der Verfasser lässt aus dem Judasbrief, indem er ihn ausschreibt, die apokryphen Citate aus Henoch und der Assumptio Mosis weg; man wird sich also aufwärts nicht allzuweit von dem Jahre 180 entfernen dürfen; denn das Verfahren des Verf.s ist nicht wohl anders zu verstehen, als dass er dem Begriff des Kanon in strengerem Sinne in Bezug auf das A. T. folgte, (3) der Verf., wo er seine eigene Theologie giebt, spricht in der hellenistisch-christlichen Weise der 2. Hälfte des 2. Jahrh. von „γένησϑε ϑείας κοινωνοὶ φύσεως“ (c. 1, 4), steht mitten im gnostischen Kampfe und hat die Erfahrung gemacht, dass

1) Ein sicheres Zeugniss vor Origenes giebt es nicht; möglich ist, dass schon Clemens Alex. den Brief gekannt hat (auch Hippolyt?). Irenäus kannte ihn nicht, s. Salmon, Introduct. 1885 S. 612 ff.

in diesem Kampfe seitens der Gegner die Paulusbriefe als gefährliche Waffe gebraucht wurden (3, 16). Wie Irenäus muss er zugeben, dass in den Briefen, die ihm in einer grösseren Sammlung vorliegen [1]), *δυσνόητά τινα* enthalten sind; aber die Briefe stehen ihm bereits unter den „Schriften", besitzen ihm also eine den heiligen Schriften wesentlich gleichkommende Geltung (3, 16. 17). Seine Formel darf vielleicht mit der in den Acten der scilitanischen Märtyrer verglichen werden („libri et epistulae Pauli"), resp. geht vielleicht schon einen Schritt weiter und ist jedenfalls entwickelter als die des II. Clemensbriefs (*τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι*). Auch diese Beobachtungen machen es nicht rathsam, allzuweit von 180 aufwärts zu gehen; doch mag in Alexandrien früher als anderswo den Paulusbriefen der Charakter von *γραφαί* gegeben worden sein, ohne dass damit eine Gleichstellung mit dem A. T. oder mit den Evv. beabsichtigt war. Somit wird man die Zeit des Briefes auf c. 160(150?)—175 ansetzen müssen. [2]) Das ist in der That wahrscheinlich auch die Zeit, in welcher der I. Petr.-Brief den Namen des „Petrus" erhalten hat.

3. Die Petrus-Apokalypse. [3])

Die Petrus-Apokalypse, von der wir jüngst ein grosses Bruchstück durch Bouriant erhalten haben [4]), will ebenso wie der II. Petrusbrief von Petrus geschrieben sein; denn da sie die Überschrift *Πέτρου ἀποκάλυψις* trägt, so kann der Sprechende unter den zwölf Jüngern (v. 12 ff.) nur Petrus sein. [5]) Dagegen dass Petrus wirklich der Verfasser ist, spricht 1) die ziemlich späte, wenn auch nicht schlechte, aber doch schon um 200 (Murat. Fragm.) unsichere Bezeugung, 2) die starke Benutzung griechischer (orphischer) eschatologischer Vorstellungen, 3) die phantastische und doch wieder conventionelle Weise, in der von Christus, den Jüngern, der Unterweisung Christi, usw. erzählt ist, 4) die Beobachtung, dass die Christenheit bereits als eine stark verweltlichte Gesellschaft vor-

1) Auch das Joh.-Ev. scheint er zu kennen (s. c. 1, 14 und Joh. 21).

2) Die Frage, ob II. Pet. den Josephus benutzt hat, ist chronologisch ohne Belang; ich lasse sie daher auf sich beruhen (s. Salmon, Introd. p. 638 ff.), ebenso die andere, ob er I. Clem. benutzt hat.

3) S. meine Abhandlg. in den Texten u. Unters. IX H. 2, zweite Aufl.

4) Es zeigt, dass das Buch (in der Schilderung des Himmels und namentlich der Hölle) ganz von der älteren jüdischen Apokalyptik (s. besonders das Buch der Geheimnisse Henochs) abhängig gewesen ist und auch griechische Einflüsse erlitten hat; doch stecken diese wohl schon in seinen Quellen.

5) In der Apok. spricht Petrus sowohl in der 1. Person Pl. = „wir zwölf Jünger", als in der 1. Person Sing.

gestellt ist. Speciell die Thatsache, dass v. 22 solche Christen präscribirt sind, die „den Weg der Gerechtigkeit verlästert haben“ (also schamlose Renegaten, s. Hermas u. den Brief von Lyon bei Euseb., h. e. V, 1, 48), v. 27 solche, die „die Gerechten verfolgt und sie (der Obrigkeit) ausgeliefert haben“, macht es sehr wahrscheinlich, dass die Schrift nicht vor Ende der Regierung Trajan's (Anfang Hadrian's) abgefasst ist. Andererseits zeigt ihre Benutzung (resp. Hochschätzung) vom Brief der Lugduner[1] (177/8) ab (Clemens Alex., Muratorisches Fragment, Catal. Claromont. usw.), dass sie schwerlich nach 160 niedergeschrieben ist. Um ihrer in vieler Hinsicht archaistischen Haltung willen wird man innerhalb des Zeitraums 110—160 möglichst weit hinaufgehen wollen, während andererseits v. 1 f. (*πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν· ἐκεῖνοι δὲ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας γενήσονται*) die vielgestaltete Häresie schon vor Augen hat. Die Zeit Hadrian's dürfte somit am nächsten liegen.[2]

Stammt die Petrus-Apok. aus d. JJ. 110—160 (resp. 120—140), der II. Petrusbrief aus den JJ. 160(150?)—175 und tritt für uns in der Überlieferung der II. Petrusbrief erst ein (und zwar in Alexandrien), als die Apokalypse bereits zurücktrat, so dass man in Alexandrien geradezu von einer Ablösung sprechen kann[3] — so ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass die Apokalypse nicht, wie der Brief, nach Ägypten gehört, und es erhebt sich zugleich a priori die Vermuthung, dass das spätere nicht unabhängig von dem früheren ist.[4] Nun mündet der II. Petrusbrief in eine Apokalypse resp. in apokalyptische Verse (c. 3, 3—13), ja diese sind sogar das Hauptstück des Briefes, ferner sind auch sonst sprachliche und begriffliche Verwandtschaften zwischen den beiden Schriftstücken vorhanden[5], endlich steht es fest, dass der II. Petrusbrief compilatorischen Charakter hat — also hat der Verfasser des Briefes

---

1) S. Euseb., h. e. V, 1, 48 mit v. 22 u. 2.

2) Ist das richtig, so können die apokryphen Citate I. Clem. 23, II. Clem. 11 nicht der Petrus-Apok. entnommen sein.

3) Dass Origenes die Apokalypse benutzt hat, kann nicht bestimmt behauptet werden, Clemens benutzt sie als heilige Schrift. Dieser braucht den II. Petrusbrief nicht, Jener hat ihn.

4) Die Geschichte der Apokalypse Petri weist — freilich sehr unsicher — auf Palästina (s. Zahn, Gesch. d. NTlich. Kanons II S. 813 ff.) als Ursprungsort. Ich möchte darauf nichts bauen; nur das ist auch mir wahrscheinlich, dass die Apokalypse so wenig wie der Judasbrief in Ägypten geschrieben ist.

5) S. die Tabelle, die ich in meiner Ausgabe der Petrus-Apok. S. 87 f. gegeben habe.

die Apokalypse benutzt.[1]) Ist dem so, so darf man in einigen Versen unter den vv. II. Pet. 3, 3—13 gewiss Reminiscenzen der Petrus-Apok. erkennen.[2]) Aber auch II. Clemens 16, 3 (*γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος, καὶ τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν κτλ.*) wird eine Reminiscenz an die Apokalypse sein (s. das Fragment aus ihr bei Macarius Magnes IV, 7). Also kannte man schon z. Z. Soter's in Rom die Petrus-Apokalypse.

Es fehlt die Unterlage, um die Frage zu beantworten, ob der Verf. des II. Petrusbriefs die Petrus-Apok. hat verdrängen wollen. Wahrscheinlich ist es keineswegs; aber später hat er, wenn die Beobachtung richtig ist, diese Wirkung ausgeübt.[3])

4. Das Kerygma Petri.[4])

Der terminus ad quem für diese scriptura sui generis unter den altchristlichen Schriften ist dadurch gegeben, dass sie nicht nur von Clemens Alex., sondern auch von einem älteren Ausleger, den Clemens berücksichtigt (Strom. II, 15, 68), und von Herakleon (bei Orig. in Ioann. XIII, 17) benutzt ist. Sie kann also spätestens c. 140—150 entstanden sein. Ihr Charakter als Übergangsschrift aus der urchristlichen zur apologetischen Schriftstellerei räth nicht, mit ihr bis ins 1. Jahrh. hinaufzusteigen; die Benutzung durch Aristides, die wahrscheinlich ist (s. Harris u. Robinson, The Apology of Aristides p. 19 ff. 86—99), schiebt sie aber mindestens

1) Auch zwischen Judasbrief und Petrus-Apok. besteht ein gewisses Verwandtschaftsverhältniss; doch wage ich nicht, über dasselbe zu urtheilen. Ist es durch gemeinsame palästinensische Herkunft und durch Gleichzeitigkeit bedingt?

2) Sehr beachtenswerth ist es auch, dass im II. Petrusbrief, genau wie in der Apokal., Petrus sowohl in der 1. Person Sing. als in der 1. Person Plur. (s. c. 1, 16 ff.) d. h. als Mund der Zwölfjünger spricht. In beiden Schriftstücken giebt sich „Petrus" somit als Haupt der Zwölfe, als Augenzeuge und als Schriftsteller.

3) Zahn (a. a. O. II S. 820) schreibt: „Die Annahme, dass der Verf. des Briefes von der Apok. abhängt, statt umgekehrt, muss, von vielem Anderen abgesehen, daran scheitern, dass der Verf. des Briefes durch kein Wörtlein andeutet, er sei der Empfänger einer ihm persönlich zu Theil gewordenen besonderen Offenbarung für die Gemeinde und der Verf. eines diese Offenbarung darstellenden Buches." Aber warum musste er das sagen oder andeuten? Deutet er denn an, dass er den Judasbrief ausgeschrieben hat? Alles, was wir von dem Text der Apok. wissen — und wir kennen jetzt fast die Hälfte —, zeigt sie uns als ein Werk aus einem Guss; lässt sich das von II. Pet. sagen?

4) S. v. Dobschütz i. d. Texten u. Unters. Bd. XI H. 1. Mir ist die Zugehörigkeit der bei Origenes sich findenden Fragmente aus der „Doctrina Petri" und der bei späteren Griechen sich findenden Fragmente aus der *„Διδασκαλία Πέτρου"* zu dem Kerygma nicht zweifelhaft.

bis c. 130—140 aufwärts. Alle übrigen Verwandtschaftsverhältnisse, auch das mit dem Hirten des Hermas, sind unsicher und ausserdem schwer zu deuten. Man muss sich begnügen, die Zeit der Abfassung auf c. 100—130(140) anzugeben.[1]) Diese Zeit wäre viel bestimmter abzugrenzen, wenn es sicher wäre, dass Ignatius das Herrnwort (Smyrn. 2): *οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον,* welches zu den *περὶ Πέτρον* nach der Auferstehung gesprochen worden, aus dem Kerygma genommen hätte (s. Orig. de princip. praef. 8: „Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello qui Petri Doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere: ‚non sum daemonium incorporeum'"). Man würde diese Annahme für recht wahrscheinlich halten dürfen, sagte Hieronymus nicht, dass das Wort im Hebräer-Ev. stünde (de vir. inl. 16; in Jes. lib. XVIII prolog.; Eusebius freilich weiss davon nichts, s. h. e. III, 36, 11; allein das entscheidet nicht; Eusebius hat den Text des Hebr.-Ev. nicht gegenwärtig gehabt). Ist nun dem Hieron. im Allgemeinen nicht viel zu trauen, so ist doch nicht abzusehen (s. auch Bernoulli, Schriftstellerkatalog des H. 1895 S. 265 f.), warum er hier geirrt haben sollte (Zahn's Einwurf in „Ignatius v. Antioch." S. 601 f. wiegt nicht schwer). Haben wir somit anzunehmen, dass das Wort in dem Hebr.-Ev. enthalten war und aus diesem zu Ignatius und in die Praedic. Petri gekommen ist, so können wir das Citat bei Ignatius zur Zeitbestimmung unseres Kerygmas nicht verwerthen.[2])

Ganz wie in der Apokalypse und im II. Petrusbrief redet Petrus im Kerygma 1) in der 1. Person Pl., d. h. als Haupt und Mund der zwölf Jünger (s. v. Dobschütz Fragm. 5. 9. 10), 2) in der 1. Person Sing. (s. Fragm. 16). Ferner weist diese Schrift durch ihre Geschichte nach Ägypten, und ihr Inhalt ist dieser Annahme günstig. Besteht nun ein Zusammenhang zwischen den drei formell (in Bezug auf die Einführung des angeblichen Autors) gleichartigen Schriften, die wir chronologisch also bestimmen zu müssen glaubten:

---

1) Clemens hat das Werk wirklich für petrinisch gehalten (s. bes. Strom. VI, 7, 58: *ὁ Πέτρος γράφει*). Origenes ist skeptisch (in Joh. t. XIII, 17): *ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν.* Aus diesen Stellen geht bereits hervor, dass das Buch Anspruch machte, von Petrus geschrieben zu sein. Das Urtheil, dass das Buch nicht in das 1. Jahrh. zu verlegen ist, gründet sich, abgesehen von seiner Gesammthaltung, soweit wir sie zu durchschauen vermögen, auf manche Einzelheiten, so z. B. dass Petrus den Herrn *„νόμος καὶ λόγος"* anredet. Parallelen dazu in der ältesten Litteratur fehlen vollständig.

2) Im 10. Fragment des Kerygma's (v. Dobschütz S. 25) steht: „Nichts sagen wir ohne Schrift". Eine Stelle, wie diese, könnte von den Leuten in Philadelphia, die Ignatius (Philad. c. 8) bekämpft, benutzt worden sein; allein die Berührung ist doch viel zu unsicher, um auf sie irgend etwas zu geben.

II. Pet. c. 160(150?)—175, Apoc. c. 110—160 (resp. 120—140), Kerygma c. 100—130(140)? Einen Zusammenhang zwischen II. Pet. und Apoc. haben wir oben wahrscheinlich zu machen gesucht; allein eine Verbindung zwischen Kerygma und Apocal. sowie zwischen Kerygma und II. Pet. vermag ich nicht zu entdecken [1]), und auch der I. Petrusbrief — abgesehen davon, dass er im II. Pet. vorausgesetzt ist — hat keine Beziehungen.

5. Das Evangelium nach Petrus. [2])

In keinem der vier kanonischen Evangelien kommt ein „Ich" oder „Wir" als Bezeichnung des Verfassers vor; aber in dem Petrus-Ev. stellt sich der angebliche Verfasser selbst deutlich als Petrus vor und spricht ebenso mit „Ich" u. „Wir" (im Namen der Zwölfapostel), wie in der Apoc. Petri, dem Kerygma Petri und dem II. Petrusbrief. [3]) Trotzdem lässt sich aus den Bruchstücken, die wir besitzen, eine innere Verwandtschaft mit jenen Schriften nicht nachweisen. [4])

Die Zeit des Evangeliums ist in ziemlich engen Grenzen zu bestimmen; einerseits nämlich ist es wahrscheinlich, dass es bereits unsere vier Evv. voraussetzt [5]) — dennoch ist es ein selbständiger Versuch, die evangelische Geschichte zu beschreiben (wie die kanonischen Evangelien), wahrscheinlich mit enkratitischen Tendenzen —, andererseits ist es ebenso wahrscheinlich, dass Justin es gekannt und unter den *Ἀπομνημονεύματα* benutzt hat [6]) (die Hauptstellen sind Apol. I, 35. 40. 50. Dial. 103. 108. 97). Hiernach ist die Abfassung auf die Zeit zwischen 110—130 anzusetzen [7]), und würde,

---

1) Dass im II. Pet. 1, 15 auf das Kerygma angespielt ist, ist eine Möglichkeit, die leider nicht sicher gestellt werden kann, aber verlockend ist.

2) S. meine Ausgabe i. d. Texten u. Unters. IX H. 2. Zweite Aufl. 1893.

3) Vgl. Evang. v. 26. 27. 59. 60.

4) Nur darauf sei hingewiesen, dass im Ev. und im Kerygma „Israel" gebraucht ist, wo man „Juden" erwartet.

5) S. v. Schubert, die Composit. d. pseudopetr. Evangelienfragments 1893; dazu meine Anzeige i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1894 Nr. 1. Ganz sicher ist die Benutzung des 4. Evangeliums nicht.

6) S. den Beweis in meiner Ausgabe, 2. Aufl. S. 37 ff. Ich freue mich, dass Sanday, Inspiration (1893) p. 310 (und sonst) derselben Meinung ist: „I take it as proved, or at all events decidedly probable, that Justin used this new Gospel, not largely but yet that he did use it along with the others". Auch daran halte ich fest, dass die Perikope von der Ehebrecherin höchst wahrscheinlich dem Petrusev. entnommen ist. Dann ist dieses Ev. älter als der Archetypus des Cod. D.

7) Ähnlich Sanday, l. c.: „Hardly later than the end of the first quarter of the second century".

wenn das Joh.-Ev. nicht benutzt sein sollte, höchstens um 10 JJ. hinaufgerückt werden können (c. 100—130).[1]

Die Apokalypse, das Kerygma und das Evangelium Petri sind also höchst wahrscheinlich um dieselbe Zeit entstanden — in einer Zeit, da sonst noch kein Schriftstück unter dem Namen des Petrus circulirte; denn erst später ist der sog. I. Petrusbrief mit dieser Etiquette versehen und ist der II. Petrusbrief erdichtet worden. Eben weil man schlechterdings keine Petrusschriften besass, war Freiheit gegeben, solche zu erfinden, ohne sich an irgend eine Norm für ihren Inhalt binden zu müssen. Sollten — was wahrscheinlich ist — jene drei gefälschten Petrusschriften unabhängig von einander in der letzten Zeit Trajan's oder in der Zeit Hadrian's entstanden sein, so ist es noch deutlicher, wie gross der Antrieb gewesen sein muss, gerade unter dem Namen des Petrus Schriften zu erdichten[2], und wie frei das Feld für solche Erdichtungen gewesen ist.

Von dem Petrus-Ev. werden wir noch im Zusammenhang mit der Entstehung der Evangelienlitteratur überhaupt zu handeln haben. Dass in ihm die Acta Pilati benutzt sind, ist eine so schlecht begründete Behauptung, dass ich auf sie nicht eingehe. Auch die Acta Petri sollen erst später zur Sprache kommen.

5) Der Hebräerbrief.

Nicht nur controvers, sondern wirklich dunkel sind die Ursprungsverhältnisse dieses Briefes in jeder Beziehung. Das sicherste ist noch die Abfassungszeit; denn das Schreiben ist jedenfalls vor dem I. Clemensbrief verfasst, in dem es reichlich benutzt ist[3]), also vor 95. Andererseits verweist der Verfasser seine Leser auf „ihre Oberen", die bereits durch einen rühmlich bis zum Tode bewährten

---

1) Lässt man weder die Benutzung durch Justin noch die Abhängigkeit von den kanonischen Evv. gelten, so wird man doch ungefähr in den angegebenen Grenzen bleiben müssen; denn man wird nicht höher hinaufgehen dürfen mit einem Ev., welches einen solchen Auferstehungsbericht (jedenfalls jünger als Matthäus) bietet, als bis c. 100, und man wird auch nicht viel weiter heruntergehen dürfen als 130—140, da bei einem jüngeren Evangelium unerklärlich bliebe, wie es nicht sofort und für immer aus allen katholischen Kreisen verbannt worden ist.

2) Man mag sich daran erinnern, dass z. Z. Hadrian's Phlegon in seiner Weltchronik nach dem Zeugniss des Origenes Begebenheiten aus der Geschichte Christi auf Petrus übertragen hat.

3) S. meine Ausgabe des I. Clemensbriefs (2. Aufl.) p. LIII f. 146 f. (bes. c. 1 u. 10—12 des Hebräerbriefs sind benutzt); schon Eusebius (h. e. III, 38) bemerkte über den I. Clemensbrief: *τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλὰ νοήματα παραθείς, ἤδη δὲ καὶ αὐτολεξεὶ ῥητοῖς ἐξ αὐτῆς χρησάμενος.*

Wandel ihre Glaubenszuversicht bewährt hätten (13, 7). Wohin immer der Brief geschrieben sein mag: vor der Mitte der sechziger Jahre kann er nicht verfasst sein. Innerhalb dieses Zeitraums von 30 JJ. (65—95) möchte man um derjenigen Stelle willen, wo eine „in früheren Tagen" überstandene Verfolgung vorausgesetzt wird (10, 32 ff.), möglichst weit abwärts gehen[1]), während man c. 13, 23 wegen sich näher bei dem J. 65 zu halten geneigt sein wird; denn hier nennt der Verf. den Timotheus nicht nur einfach „unseren Bruder", sondern er stellt sich auf eine Linie mit ihm (*μεθ' οὗ ἐὰν τάχειον ἔρχηται ὄψόμαι ὑμᾶς*) und lässt ihn als einen noch in der Arbeit thätigen Mann erscheinen. Allein gegen die erstere Beobachtung lässt sich einwenden, dass — die römische Adresse des Briefes vorausgesetzt — die in c. 10, 32 ff. gemeinte Verfolgung die neronische nicht sein kann, sondern nur die Judenverfolgung unter Claudius.[2]) Gegen die zweite Beobachtung lässt sich anführen, dass Timotheus selbst und ihm gleichstehende Paulusschüler bis gegen das Jahr 90 als thätige Evangelisten gelebt haben können, und dass unser Verfasser nach c. 2, 3 jedenfalls ein Mann der zweiten Generation war (... *σωτηρία ... ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*). Somit lässt sich der abgesteckte Zeitraum von 30 Jahren nicht verkürzen. Auch das, was im Brief über den jüdischen Cultus zu lesen steht, entscheidet nicht darüber, ob der Brief vor oder nach der Zerstörung des Tempels verfasst ist. Doch wird man sagen dürfen, dass, wenn er nach der Zerstörung geschrieben ist, eine Reihe von Jahren vorübergegangen sein muss; denn sonst würde wohl die furchtbare Katastrophe in dem Briefe nachzittern.[3])

---

1) Auch die Beobachtung, dass die Leser seit den Tagen ihrer Bekehrung nicht nur Manches durchgemacht haben, sondern bereits kleinmüthig und matt, leidensscheu und weltförmig geworden sind, scheint dafür zu sprechen, dass das Datum des Briefes herabgedrückt werden muss.

2) Von der neronischen Verfolgung gilt nicht, dass sie gleich nach der Gründung der römischen Gemeinde eingetreten ist, dagegen heisst es hier: *ἀναμιμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων κτλ.* Die Judenverfolgung des Claudius traf nothwendig auch die Christen.

3) Dass der Brief zu dem Zweck geschrieben ist, vor Rückfall in das Judenthum (Judenchristenthum) zu warnen oder eine judaistische, niedrige Schätzung des christlichen Heils abzuwehren oder jüdischen Christen theoretisch die Erhabenheit der Erlösung durch Christus über den alten Bund nachzuweisen oder eine tiefere Theologie durch Vergleichung des neuen mit dem alten Testament zu gewinnen — das sind alte Irrthümer, die an der Adresse *πρὸς Ἑβραίους* allerdings eine gewisse Stütze besitzen, in Wahrheit aber ihren Grund in theologischen Vorurtheilen haben. Unser Brief hat überhaupt keinen theoretischen Zweck,

Das 13. Capitel des Briefes umfasst viele ganz specielle Anspielungen, von denen wir aber kaum eine einzige wirklich verstehen. Somit bleibt es zweifelhaft: 1) ob der Brief an eine Gemeinde oder an einen bestimmten Kreis innerhalb einer Gemeinde gerichtet ist, 2) wo die Adressaten zu suchen sind — für Rom spricht c. 13, 7, c. 10, 32 ff.; auch c. 13, 24b fügt sich gut zu dieser Hypothese, ferner die frühe Benutzung durch Clemens Rom. und die bestimmte und vielleicht richtige Tradition über seinen Verfasser bei Tertullian, s. u. —, 3) wie die schon dem Presbyter des Clemens Alex. und dem Tertullian bekannte Adresse „*πρὸς Ἑβραίους*“ [1]) entstanden, resp. wie sie zu deuten ist, 4) wer der Verfasser ist. Doch kommt dem Zeugniss Tertullian's (de pudicit. 20), Barnabas sei der Verfasser, eine hohe Bedeutung zu; denn a) Tertullian trägt die Autorschaft des Barnabas nicht als Hypothese vor, sondern als nicht controverse Thatsache, b) er bezeugt damit, dass er einer mindestens in der Aufschrift des Briefes fixirten Tradition folgte und zwar einer römischen (denn Nordafrika hat seine kirchlichen und geschichtlichen Traditionen von Rom), c) sein Satz „utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum“ ist darum nicht recht fassbar, weil man die „ecclesiae“ nicht bestimmen kann, die er meint; aber jedenfalls beweist er, dass Tertullian etwas von der Verbreitung und dem Ansehen des Briefes bei anderen Gemeinden wusste, ohne in der Meinung, in ihm ein Barnabasschreiben zu besitzen, erschüttert worden zu sein.[2])

---

auch keinen theoretisch-polemischen, sondern lediglich einen praktischen — vor dem schleichenden Kleinmuth, der Hoffnungslosigkeit, sittlichen Mattigkeit und Stumpfheit zu warnen, die in eine einst lebendige, opferfreudige und todesmuthige Gemeinde eingedrungen sind. Natürlich ist auch c. 13, 13 die *παρεμβολή* nicht die jüdische Volksgemeinde, sondern die Welt, resp. die Stelle in der Welt, die man bisher eingenommen hat.

1) Die Adresse *πρὸς Ἑβραίους* ist also der alexandrinischen und der römischen Tradition gemeinsam.

2) Nachdem Tertullian das N. T. durchgegangen war, um die christlichen Forderungen der pudicitia zu erweisen, fährt er fort: „volo tamen ex redundantia (also zur apostolischen Sammlung gehört der Brief nicht) alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos (also hat Tert. das „Barnabae“ ebensowohl im Titel gelesen, als das „ad Hebraeos“; wie unmethodisch ist es daher, die Barnabashypothese auf eine Stufe mit der Clemens-, Lucas-, Apollo-Hypothese zu setzen! Schwerlich hat in Alexandrien um 200 „Paulus“ im Titel des Briefes gestanden, so dass „Barnabas“ überhaupt die einzige Überlieferung ist, die eine alte handschriftliche Grundlage hat), a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore: ‚aut ego solus et Barnabas non habemus operandi potesta-

Ist der Brief von Barnabas, so wird man mit ihm vor die Zerstörung Jerusalems hinaufgehen wollen (absolut nothwendig ist das freilich nicht). Aber gewiss kann man der Abfassung durch Barnabas nicht werden, so lange die eigenthümlich abstracte Art, in der der ehemalige Levit vom Cultus spricht (ob auch grobe Fehler in der Schilderung?), nicht erklärt ist. Dazu kommt, dass man nicht recht versteht, warum man sich bei einem Brief des Barnabas („a deo satis auctoratus vir“ „comes apostolorum“) nicht beruhigte, sondern in ihm ein Schreiben des Paulus sehen wollte. Im Orient (Alexandrien) ist es bekanntlich bereits ein paar Decennien vor 200 als Paulusbrief bezeichnet worden, und diese Bezeichnung hat sich durchgesetzt. Gleichzeitig ist dort ein unbekanntes Schreiben als Barnabasbrief präcisirt worden (s. o. S. 410 ff.). Diese Manipulationen können nicht unabhängig von einander sein, aber wir vermögen ihre Motive nicht zu durchschauen. Ob ihnen der ursprüngliche Anfang des Briefes — den vielleicht noch Tertullian gelesen hat — zum Opfer gefallen ist, darf man mit Grund fragen; denn man überzeugt sich schwer, dass der Brief mit c. 1, 1 begonnen hat. Dagegen möchte ich — wie es sich auch immer mit dem Schreiben verhalten mag — in c. 13, 22. 23 (Bericht über Timotheus) keine Fälschung erkennen, durch die der Brief in ein paulinisches Schreiben verwandelt werden sollte, sondern einen ursprünglichen Bestandtheil; denn der Vers fügt sich trefflich zum 19., und Form und Inhalt des Verses wären für einen Fälscher, der den Apostel Paulus als Verfasser insinuiren wollte, merkwürdig zahm. Mit Jülicher (Einleit. S. 102) wird man urtheilen, dass der Abschnitt[1]) „schliesslich leichter verstanden wird als die Hauptveranlassung der Paulinisirung des Briefes[2]) wie als ihre nachträglich fabricirte Rechtfertigung“.[3])

tem?“ et utique receptior etc.“ Nach dem Citat Hebr. 6, 4 ff. heisst es dann: „Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit etc.“

1) Er scheint (s. o. S. 459) dem Corrector des I. Petrusbriefs bereits bekannt gewesen zu sein.

2) Diese hätte dann keinen tendenziösen, sondern einen historisch-kritischen Ausgangspunkt. Man sieht, wie dunkel hier Alles ist.

3) Nicht nur zu 13, 19 fügt sich 13, 23 (Timotheus) gut, sondern auch zu 13, 18. Schliesst sich nämlich in 13, 23 der unbekannte Verfasser mit Timotheus enge zusammen, so ergiebt sich bereits aus der an sich dunklen Stelle 13, 18, dass der Verf. im Namen eines Kreises von Lehrern redet. Der Plural in v. 18[a b] kann nämlich neben dem Singular 18[c] nur ein wirklicher Plural sein. Aus dem Inhalt des Verses ergiebt sich eine Zurückbeziehung auf 13, 7: die älteren ἡγούμενοι der Leser sind bereits dahin gegangen, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν, den gegenwärtigen localen ἡγούμενοι der Leser soll Gehorsam geleistet werden (13, 17); für den Kreis von Lehrern,

Wie dem auch sei — dass unser Brief zwischen 65 u. 95 an Christen (nicht an strenge Judenchristen) gerichtet ist, um sie zu stärken und widerstandsfähig zu machen, ist zur Zeit noch immer das einzig Sichere, was sich über seinen Ursprung aussagen lässt. Die römische Adresse [1]) und die Abfassung durch Barnabas sind Wahrscheinlichkeiten.

---

die einst unter den Lesern gewirkt haben (13, 19) und die, wie der Verf. versichert, ein gutes Gewissen haben und einen guten Wandel führen (die Versicherung zeigt, dass dies angezweifelt war), sollen sie beten (13, 18). Zu diesem Kreis gehört nach v. 23 Timotheus; es scheinen also lehrende Paulusschüler resp. -freunde zu sein. Weiteres lässt sich nicht ermitteln.

1) Der titulus *πρὸς Ἑβραίους*, obgleich vortrefflich bezeugt, scheint nicht ursprünglich sein zu können; denn gesetzt auch den Fall, die innere Kritik habe uns getäuscht und der Brief sei wirklich an Judenchristen gerichtet, so müsste man erwarten, dass eine bestimmte judenchristliche Gemeinde angegeben wäre; das Schreiben ist ja kein katholisches oder encyklisches, sondern setzt einen eng umschriebenen Kreis voraus. Auch Zahn hält die Adresse für späteren Zusatz. Er schreibt (Gesch. d. NTlich. Kanons I S. 966): „die immer noch räthselhafte Überschrift *πρὸς Ἑβραίους*, welche bei den verschiedensten Meinungen über den Verfasser als einziger Titel der Schrift verbreitet war, können nicht viele, an verschiedenen Orten zu suchende Personen unabhängig von einander erfunden haben; sie muss an dem einen Ort entstanden sein, von wo aus der Brief sich nach allen Seiten hin verbreitete. Sie würde aber auch schwerlich so völlig jeder näheren, insbesondere geographischen Bestimmtheit ermangeln, wenn sie in der Gemeinde oder dem grösseren kirchlichen Kreise entstanden wäre, wohin der Brief gerichtet war. Sie scheint ferner den Überschriften der Paulusbriefe nachgebildet zu sein.“ Eine Erwägung indess, die man über den Ursprung der Adresse anstellen kann, scheint mir werthvoll zu sein. Wir besitzen neben ihr noch zwei Titel, die eine Ähnlichkeit mit ihr haben: „das Evangelium *καθ' Ἑβραίους*“ und „das Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους*“. Diese Titel haben aber auch das gemeinsam, dass sie alle drei für uns zuerst in Alexandrien auftauchen (resp. in Ägypten). Ich werde nun unten zu zeigen versuchen, dass die Titel „*καθ' Ἑβραίους*“ und „*κατ' Αἰγυπτίους*“ zusammengehören und schwerlich anders verstanden werden können als so, dass unter dem ersteren das für die hellenistischen Judenchristen Ägyptens ins Griechische übersetzte palästinensische Nazaräerev., unter dem zweiten das Evangelium der Heidenchristen Ägyptens gemeint ist. Bezieht sich nun die Unterscheidung „*Ἑβραῖοι*“ „*Αἰγύπτιοι*“ auf ägyptische Verhältnisse, so liegt die Annahme nahe, dass auch der Titel *πρὸς Ἑβραίους* sich auf diese bezieht. Der Brief wäre also nach Ägypten gerichtet zu einer Zeit, wo die dortige Christengemeinde noch wesentlich aus (gesetzesfreien) Judenchristen bestand. Die Erinnerung hieran ist später in Alexandrien durch den Titel „*πρὸς Ἑβραίους*“ fixirt worden, der freilich voraussetzt, dass es irgend einmal eine Zeit in Alexandrien gegeben haben muss, in der sich *Ἑβραῖοι* und *Αἰγύπτιοι* in den ägyptischen Gemeinden gegenüber gestanden haben. Diese Zeit kann aber sehr wohl nach der Abfassung unseres Briefes liegen. Die Hypothese einer ägyptischen Adresse des Briefes ist freilich durch den Inhalt des Briefs nicht zu erweisen, und ungern sieht man von der Hypothese der römischen Adresse ab; indessen ist doch diese Hypothese keineswegs gesichert. Wir müssen uns hier mit einem „non liquet“ begnügen.

6) Die Pastoralbriefe.

Dass die Pastoralbriefe, so wie sie vorliegen, nicht vom Apostel Paulus geschrieben, dass sie aber auf paulinischen Briefen aufgebaut sind, ist ein Ergebniss der Kritik, welches nicht aufs neue bewiesen zu werden braucht.[1]) Ebensowenig bedarf es des Beweises, dass die betreffenden paulinischen Briefe der letzten Lebenszeit des Apostels angehören, d. h. der Zeit nach der Befreiung aus der (ersten) römischen Gefangenschaft (ann. 59 ff.). Ohne Bedenken können (dem Umfang und Inhalt nach) sehr bedeutende Abschnitte des II. Timotheusbriefs als echt in Anspruch genommen werden, ebenso vielleicht ein knappes Drittel des Titusbriefs. Dagegen kann man in dem I. Timotheusbrief auch nicht einen Vers nachweisen, der den Stempel paulinischer Herkunft deutlich trüge. Dennoch ist es nicht unwahrscheinlich, dass auch dieser Brief paulinisches Gut, aber in Verarbeitung, birgt, wie ja auch im II. Timotheus- und Titusbrief wenige paulinische Verse — von den historischen Notizen abgesehen — völlig unverändert reproducirt zu sein scheinen. Eine Mehrheit von Redacteuren für die drei Briefe anzunehmen, liegt kein Grund vor; wohl aber muss gefragt werden, ob die Briefe nicht, nachdem sie durch einen Mann wesentlich die Gestalt erhalten haben, in der wir sie jetzt lesen, später noch einige kleinere Zusätze erhalten haben. Doch soll diese Frage bis zum Schluss aufgespart bleiben. Zunächst handelt es sich darum, die Hauptredaction zu datiren.

Für diese besitzen wir einen terminus ad quem in dem Brief des Polykarp an die Philipper. Während nämlich Ignatius in seinen Briefen keine halbwegs zuverlässige Spur einer Bekanntschaft mit den Pastoralbriefen verräth[2]), kennt Polykarp sie nicht nur, sondern setzt auch voraus, dass die Philipper sie kennen. Er verweist auf sie, wie auf die anderen Paulusbriefe, nämlich mit „*εἰδότες*“ und mit „*ὅτι*“. C. 4 schreibt Polykarp: *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* (cf. I. Tim. 6, 10. 7). Man könnte dies für einen Gemeinplatz halten wollen, und die weiteren

1) Siehe die Einleitungen in das N.T. von Jülicher S. 112 ff., von Holtzmann, 3. Aufl. S. 272 ff. Dass die äussere Bezeugung nicht durchweg so günstig ist wie die der anderen Paulusbriefe, ist offenbar (s. Holtzmann S. 292). Auch die eigenthümliche Art, in welcher der Verf. der Acta Pauli et Theclae mit den Briefen umspringt (s. dort), fällt ins Gewicht. Dagegen ist das Zeugniss des Polykarpbriefs beachtenswerth.

2) So auch von der Goltz (Texte u. Unters. XII H. 3 S. 109) gegen Zahn und Holtzmann.

Parallelen im 4. Cap. (zu I. Tim. 5, 5 u. 3, 11), sowie im 5. (zu I. Tim. 3, 1—13), die sehr frei sind, könnten dafür sprechen, dass der Polykarpbrief und die Pastoralbriefe Parallelbriefe auf gemeinsamen Grundlagen sind; allein in dem 5. Cap. ist zu deutlich II. Tim. 2, 12 citirt, als dass jene Auskunft erlaubt wäre (*καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι* [1]), *ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ, καὶ συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, εἴγε πιστεύομεν*). Nun wird man auch auf c. 9 verweisen dürfen (*οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα*, cf. II. Tim. 4, 10) und auf c. 12 („pro omnibus sanctis orate, orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus", cf. I. Tim. 2, 1). Überzeugt man sich, dass Polykarp die Pastoralbriefe gekannt und wie andere Paulusbriefe benutzt hat, so kann die Redaction nicht nach c. 110 fallen (s. über die Zeit des Polykarpbriefs oben S. 381 ff.).

Was den Terminus a quo betrifft, so darf man über die Zeit um 100 nicht weit hinaufgehen. Selbst wenn man in einigen der auf die Verfassung sich beziehenden Anordnungen spätere Zusätze annimmt, lässt sich doch nicht verkennen, dass die Unterscheidung eines geistlichen Standes mit besonderen Rechten und Pflichten bereits der ursprünglichen Bearbeitung angehören muss. Nur im I. Clemensbrief finden wir dazu im 1. Jahrh. — übrigens unvollkommene — Parallelen. Die Stellung aber, die dem Timotheus und Titus selbst angewiesen wird, hat im 1. Jahrh., soviel ich sehe, überhaupt keine Analogieen. Die verworrenen Bilder, die man von den Irrlehrern gewinnt, gestatten keine genaueren Ansätze — jeder einzelne Zug ist zur Noth in der Zeit vor 64 unterzubringen —; aber eben die Verworrenheit und die Charakteristik der Irrlehrer von blossen theologischen Klopffechtern bis zu Blasphemischen, von „Gesetzeslehrern" bis zu Auferstehungsleugnern, Äonenlehrern und Dualisten zeigt, dass der Verf. bereits ein buntes Repertoir fataler Erscheinungen vor sich hat, die nicht mehr einzeln durch theologische Beweise, sondern nur generell durch nachdrückliches Betonen der „gesunden Lehre" zu erdrücken sind. Wer möchte einen solchen Zustand vor c. 90 ansetzen? Die zwanzig Jahre zwischen 90 u. 110 mögen also die Jahre sein, in denen unsere Briefe auf dem schmalen Grunde einiger paulinischer Briefstücke auferbaut worden sind. [2])

1) Man beachte den Wechsel der Construction durch Eintritt der neuen Quelle.

2) Mit dieser Zeitbestimmung stimmt auch die Beobachtung, dass in den Timotheusbriefen auf ein festes Kerygma von Christus angespielt wird, welches in seinem Wortlaut dem späteren 2. Artikel des Symbols bereits nahe kommt (vielleicht schon in Verbindung mit einer Explication des 1. Art.), als der Inbegriff der rechten Lehre gilt und, wie es scheint, bei

Aber die Briefe enthalten m. E. Bestandtheile, die noch jünger als c. 110 sind. Hierzu rechne ich die vv. 17—21 des 6. Capitels des I. Timotheusbriefs. Mit 6, 16 schliesst der Brief. Die nun folgenden vv. 17—19 (*τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι κτλ.*) erinnern lebhaft an die Mahnungen im Hirten des Hermas und im Jakobusbrief und sind in der Zeit um 100 befremdlich; die vv. 20. 21 aber (*τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν*) — zumal am Schlusse und ohne jeden Zusammenhang mit dem Briefe stehend — werden stets den unbezwingbaren Verdacht hervorrufen, gegen Marcion's „Antithesen" gerichtet zu sein.[1]) Damit sind wir aber frühestens auf das 5. Decennium des 2. Jahrh. gewiesen.

In diese Zeit ungefähr weisen aber auch andere Stücke des I. Tim.- und des Titusbriefs — ich meine vor allem die kanonischen Anordnungen über Bischöfe und Diakonen (I. Tim. 3, 1—13; Tit. 1, 7—9), sodann noch einige verwandte Stücke im I. Tim.-Brief c. 5. Jene stehen ohne Zusammenhang (oder in einem ganz künstlichen Zusammenhang) mit dem Contexte und sind einer „Kirchenordnung"

---

der Taufe übermittelt wurde. Gewiss hat es schon zur Zeit des Paulus formelhafte Zusammenfassungen in Bezug auf die Grundthatsachen der Geschichte Christi gegeben (s. I. Cor. 15, 1 ff.); allein wir wissen weder, dass diese Zusammenfassungen dem späteren 2. Artikel des Symbols nahe kamen, noch dass sie Paulus als Grundsteine der rechten Lehre formelhaft in Wirksamkeit gesetzt hat, noch dass sie bei der Taufe eine Rolle spielten. Wir wissen es nicht nur nicht, sondern wir müssen auch annehmen, dass es noch nicht der Fall war; denn sonst müsste die Thatsache in den echten Paulusbriefen ebenso hervortreten, wie bei Ignatius, Polykarp, Justin, Irenäus und Tertullian. Erst bei Ignatius finden wir eine Parallele, d. h. in Schriftstücken aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Die Stellen, die in den Pastoralbriefen in Betracht kommen, sind vornehmlich folgende (vgl. auch Zahn, das apostol. Symbolum 1893 S. 39 ff.): I. Tim. 6, 12 ff. (*ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίλημπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*), dazu II. Tim. 2, 1 f. (*ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χ. Ἰ., καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*); 2, 8 (*μνημόνευε Ἰ. Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυείδ*); 3, 14; 4, 1 (*διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χρ. Ἰ., τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ κτλ.*).

1) Auf die *ἀντιδιατιθέμενοι* II. Tim. 2, 25 kann man sich dagegen doch nicht berufen.

entnommen; diese — im Einzelnen lassen sie sich schwerlich genau ausscheiden — verrathen, abgesehen von ihrem Inhalt, der auf eine späte Zeit weist, auch durch das Citat eines evangelischen Wortes als *γραφή* ihr jugendliches Alter. Die Verse 5, 17—20: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς* (Besoldung ist gemeint, s. das Folgende) *ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* (also presbyteri-doctores im Unterschied von den anderen Presbytern)· *λέγει γὰρ ἡ γραφή· Βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις· καί· Ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* (s. Luc. 10, 7 — als *γραφή*). *κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου* (Timotheus ist also hier als der über dem Presbytercollegium stehende Bischof vorgestellt), *ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων* (also ein besonderes Processverfahren in Bezug auf Kleriker)· *τοὺς δὲ ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν* (der Bischof ist der Strafrichter) — getraue ich mich nicht vor c. 130 anzusetzen; sie mögen aber noch später geschrieben sein. Es ist den Pastoralbriefen wahrscheinlich ebenso ergangen, wie allen Schriften, die allgemeine kirchliche Anordnungen enthielten und damit bereits aus dem Rahmen und dem Schutze, den die Briefform gewährte, herausfielen: sie sind interpolirt worden nach den Bedürfnissen der Zeit. Aber die Kanonisirung der Pastoralbriefe zog diesem Interpolationsprocesse verhältnissmässig frühe eine feste Grenze, während Schriften wie die „Apostellehre" und ähnliche durch mehrere Jahrhunderte hindurch interpolirt und umgeformt worden sind. Sagt der Muratorische Fragmentist von den Pastoralbriefen: „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt", so hätte er hinzufügen können, dass ihr Text erst durch die „sanctificatio" vor weiteren Interpolationen geschützt worden ist.[1])

---

1) Sind die auf die Bischöfe, Diakonen und die Kirchenordnung im engeren Sinne sich beziehenden Stücke wahrscheinlich die jüngsten in den Briefen und erst im zweiten Viertel des 2. Jahrh. entstanden, so bleiben die Beobachtungen in Kraft, die ich Texte u. Unters. Bd. II H. 5 S. 49 ff. angestellt habe. Ich habe dort die zahlreichen Parallelstellen zwischen den Pastoralbriefen und den Quellen A u. B der „apostolischen Kirchenordnung" zusammengestellt und gezeigt, dass die Annahme, diese hätten aus jenen geschöpft, nicht ganz sicher ist. Manches spricht dafür, dass beide aus einer gemeinsamen Quelle den ihnen gemeinsamen Stoff entnommen haben; doch ist jene Annahme vielleicht doch die einfachere. Folgendes sind die Parallelen:

I. Tim. 2, 11: *γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ.*	Ap. KO § 2: *ὅπως εὐσταθήσῃ καὶ ἀθόρυβον ᾖ, πρῶτον μεμαθηκὸς ἐν πάσῃ ὑποταγῇ.*
I. Tim. 2, 12: *διδάσκειν γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω.*	Ap. KO § 8.

Das Ergebniss unserer Untersuchung ist, dass den Pastoralbriefen paulinische Briefe (oder Brieffragmente?) aus der Zeit

---

I. Tim. 3, 2 f.: *δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, νηφάλιον, σώφρονα, κόσμιον, φιλόξενον, διδακτικόν, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, ἀλλὰ ἐπιεικῆ, ἄμαχον, ἀφιλάργυρον . . . δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.*	Ap. KO § 1: (*ἐπίσκοπος*) *εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοίδορος . . . καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός· παιδείας μέτοχος . . . εἰ δὲ ἀγράμματος, πραΰς.*
I. Tim. 3, 3.	Ap. KO § 4 Anklänge.
I. Tim. 3, 8 f.: *διακόνους σεμνούς, μὴ διλόγους, μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας . . . . καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν . . . . διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων.*	Ap. KO § 4: *διάκονοι ἔστωσαν δεδοκιμασμένοι πάσῃ διακονίᾳ . . . μονόγαμοι, τεκνοτρόφοι, σώφρονες . . . μὴ δίγλωσσοι . . . μηδὲ οἴνῳ πολλῷ χρώμενοι.*
I. Tim. 3, 8: *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς.*	Ap. KO § 5 (von der Wittwe): *μὴ αἰσχροκερδής, μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχουσα.*
I. Tim. 3, 13: *οἱ καλῶς διακονήσαντες* (*διάκονοι*) *βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται.*	Ap. KO § 6: *οἱ καλῶς διακονήσαντες* (*διάκονοι*) . . . *τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.*
I. Tim. 5, 5: *ἡ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη . . . προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας.*	Ap. KO § 5: *αἱ χῆραι . . . . προσμένουσαι τῇ προσευχῇ.*
I. Tim. 5, 10: *ἐν ἔργοις καλοῖς μεμαρτυρουμένη . . . εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπακολούθησεν.*	Ap. KO § 5: *ἵνα δύνηται νήφειν πρὸς τὰς νυκτερινὰς ὑπηρεσίας καὶ εἴ τις ἕτερα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν.*
I. Tim. 5, 20: *ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν* (in Bezug auf die Disciplin).	Ap. KO § 2: *ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν* (in Bezug auf die Disciplin).
I. Tim. 6, 17. 18: *ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς, ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλόν.*	Ap. KO § 5: *ἐργαγαθεῖν*, § 4: *τῶν κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοὶ . . . . εὐμετάδοτοι, κοινωνικοί*, § 6: *ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθά.* § 5: *θησαυρίσματα ἀγαθά*, § 6: *ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων.*
II. Tim. 2, 17: *ἐπὶ πλεῖον προκόψουσιν ἀσεβείας, καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει* . . . 3, 6: *αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια.*	Ap. KO § 2: *καὶ ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ ὡς γάγγραινα, καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν οἱ πάντες.*
II. Tim. 4, 2: *ἐπιτίμησον, παρακάλεσον.*	Ap. KO § 4: *οὓς δὲ παρακαλοῦντες, οὓς δὲ ἐπιτιμῶντες.*
II. Tim. 4, 5: *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ.*	Ap. KO § 3: *εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται.*

59—64 zu Grunde liegen. Diese sind zwischen c. 90[1])—110 durchgreifend überarbeitet und namentlich erweitert worden; aber die so entstandenen neuen Briefe haben wahrscheinlich noch bis gegen die Mitte des 2. Jahrh. hin Zusätze erfahren (Kirchenordnungs-Anweisungen und Antignostisches, usw.).

7) Der Jakobusbrief.

Ein sicheres Zeugniss für die Existenz dieses Briefes giebt es vor Origenes nicht, wohl aber zeigt der I. Clemensbrief[2]), der I. Petrusbrief und in noch viel höherem Masse der Hirte des Hermas[3]) eine gewisse Verwandtschaft nicht nur mit einzelnen Sprüchen des Jakobus, sondern auch mit dem Geiste ganzer Abschnitte. Indessen gestattet die Natur dieser Verwandtschaft leider keinen zuverlässigen Schluss auf die Priorität des viel bedeutenderen Jakobusbriefs, ja es lässt sich nicht einmal sicher sagen, dass er bereits vorhanden gewesen ist; denn die Verwandtschaft kann sich sehr wohl auf die Quellen des Briefes beziehen (s. u.), nicht aber auf ihn selbst.

Sind wir von allen äusseren Zeugissen für das Alter des Briefes verlassen, so weist das Schriftstück doch einige innere Merkmale auf, die unter der Voraussetzung der Christlichkeit den terminus a quo bestimmen. In c. 2 und sonst muss eine Weltförmigkeit bekämpft werden, die zur vollkommenen Weltlichkeit geworden ist und nur in den Schilderungen des Hermas eine Parallele (in älterer Zeit) besitzt.[4]) Liest man nun gar c. 2, 6 f.: *οὐχ οἱ πλούσιοι κατα-*

---

1) Über das Verhältniss der Pastoralbriefe zum I. Clemensbrief s. meine Ausgabe dieses Briefes (PP. App. Opp. I² p. LII sq.). Es lässt sich nicht sicher entscheiden, wie das unleugbare Verwandtschaftsverhältniss zu beurtheilen ist. Ewald (Gesch. des Volkes Israel T. VII p. 302 n. 1) erkannte dem Clemensbrief die Priorität zu; die meisten Gelehrten, die sich mit der Frage beschäftigt haben, haben umgekehrt geurtheilt; Holtzmann (Protest. K.Ztg. 1874 S. 798) nahm als gemeinsame Quelle die liturgische und rhetorische Sprache der Zeit an. Eine gemeinsame Quelle ist in der That nicht ausgeschlossen; aber selbst wenn der Clemensbrief der jüngere sein sollte, brauchten die Pastoralbriefe nicht vor c. 90 abgefasst zu sein.

2) S. meine Ausgabe, 2. Aufl. p. LII f. 147.

3) S. meine Ausgabe p. LXXV f. 273 f.

4) Sehr richtig Jülicher (a. a. O. S. 143): „Der Zustand der Gemeinden in sittlicher und religiöser Hinsicht scheint so stark heruntergekommen, wie wir es vor der Zeit des Hermas kaum glauben möchten. Die Weltmässigkeit hat in der Kirche Bürgerrecht gewonnen, und durch Ausreden wie: die Versuchungen, denen man erlegen sei, kämen ja von Gott 1, 13 oder: man habe ja den Glauben 2, 14, der genüge zur Seligkeit, entschuldigt man schamlos seine Laster oder

δυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; — so wird man sich nicht leicht davon überzeugen, dass der Brief viel früher geschrieben ist als Herm. Simil. IX (vgl. c. 19. 21. 26. 28), d. h. man wird mit einem Schriftstück, welches principielle Christenverfolgungen und christliche Denuntiationen (als Gepflogenheiten) voraussetzt, nicht über c. 120 hinaufgehen wollen. Dieselbe Grenze empfiehlt sich aber noch aus einer anderen Erwägung. Abgesehen von einigen wenigen Kritikern, deren Behauptungen mehr und mehr in Vergessenheit gerathen, sind Alle darüber einig, dass unser Schriftstück in die durch die paulinischen Briefe und mehrere andere altchristliche Schriftstücke beleuchteten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts nicht gehört.[1]) Diejenigen, welche es vor die Paulusbriefe setzen, haben negativ Recht; aber diese Datirung ist doch ganz unmöglich, da der Verfasser, wenn er vom Gesetz spricht, niemals das mosaische Gesetz in seinen concreten Zügen meint, sondern ein Gesetz, welches er sich destillirt hat, da er ferner den Missbrauch paulinischer Formeln (c. 2) voraussetzt, und da er endlich sich an solchen theologischen Grundbegriffen orientirt, an denen sich die Theologen in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. orientirt haben. Soll man denn annehmen, dass Paulus „zwischen eingekommen ist" wie die Sünde, dass um 30—50 ein „Christenthum" geherrscht hat wie das des Hermas, Clemens, Justin, II. Clemens mit obligater Rechtfertigungslehre (Rechtfertigung aus Glauben u. Werken), und dass es sich 90 Jahre später noch genau in denselben Zügen, wenn auch schwächlicher, offenbarte, während dazwischen Paulus, der Hebräerbrief, die johanneischen Schriften usw. stehen? Da diese Annahme, die uns an die seltsamste Dublette zu glauben nöthigen würde, unhaltbar ist, so ergiebt sich auch von hier aus die Nothwendigkeit, den Brief dorthin zu stellen, wo er seine Sachparallelen hat, d. h. mit ihm jedenfalls nicht über den Anfang des 2. Jahrh. hinaufzugehen.

Wie weit man heruntergehen muss, ist nicht sofort klar; doch finde ich in dem Schriftstück nicht einen einzigen Satz, der später als im ersten Drittel des 2. Jahrh. geschrieben sein müsste, ebensowenig einen Satz, der es empfiehlt, an eine spätere Zeit zu denken.

---

seine Lauheit. Ehe des Paulus Lehre vom Glauben allein so frech missbraucht wurde, muss viel Zeit vergangen sein, und in einer Kirche, wo die Majorität so wenig Ansprüche an sich machte, konnte eine Reaction wie die des Montanismus nicht lange mehr ausbleiben."

1) Richtig Jülicher: „Die gesammte Haltung des Verfassers, sein theologischer Standpunkt versetzt uns im Vergleich mit den Interessen und Anschauungen der apostolischen Zeit gleichsam in eine andere Welt."

Dazu kommt die Stellung zum Paulinismus. Der Verf. bekämpft den Missbrauch der paulinischen Rechtfertigungsformel in einer Weise, die vor der Formel selbst nicht Halt macht, sondern sie umstürzt und ihren Schriftbeweis zertrümmert — er behauptet damit den Gegenpol zur Position libertinistischer Gnostiker; aber solche liegen nicht in seinem Gesichtskreise, ebensowenig wie die gnostische Fructificirung des Paulinismus überhaupt. Erwägt man, dass der Verfasser sich nicht vor der paulinischen Formel beugt und dass die hyperpaulinische Häresie ihm nicht bekannt zu sein scheint, so möchte man mit dem Brief nicht gern über c. 130 heruntergehen.

Mit dem Brief — aber ist es ein Brief? Sieht man vom ersten Verse ab, so wird Niemand in dem Schriftstück einen Brief erkennen; es hat vielmehr in seinem Tenor und seiner Composition die meiste Ähnlichkeit mit dem II. Clemensbrief, der in Wahrheit (s. o. S. 438 ff.) eine Homilie ist.[1] Aber der II. Clemensbrief ist eine leidlich geordnete Predigt; dagegen unserem Schriftstück fehlt jede Disposition. Es ist eine *formlose* und bunte Sammlung von Didaskalieen, Trostreden, Prophetieen, Strafpredigten usw., die am Schluss in einige praktisch-kirchliche (an die letzten Bestimmungen der Didache erinnernde) Ermahnungen ausmündet. Doch kommt es auch hier nicht zu einer Ordnung. Noch weniger lässt sich aus dem Schriftstück die Eigenart der christlichen Gemeinden (oder Gemeinde) erkennen, an die es gerichtet ist. Kaleidoskopartig wechseln die Bilder: bald hat man es mit Einzelnen zu thun, bald mit der Gemeinde, bald glaubt man inmitten einer specifisch verweltlichten und zerklüfteten Kirche zu stehen, bald werden Mahnungen gegeben, die nur gegenüber sehr geförderten Christen einen Sinn haben. Im Einzelnen finden sich Paradoxieen, die sich fast bis zu Widersprüchen steigern (man vgl. die *πειρασμοί* in c. 1, 2, den *πειρασμός* c. 1, 12, und das *πειράζεσθαι* c. 1, 13 ff.), und über gänzlich mangelnden Zusammenhang hat man sich in allen Capiteln mit Ausnahme des zweiten zu beschweren. Paradox sind endlich auch die Ausdrucksmittel, die Sprache und die Einkleidung der einzelnen Abschnitte. Einzelnes muthet wie eine treue Reproduction von Sprüchen Jesu an und ist es wohl auch — schlicht und tief, körnig und kräftig —, Anderes ist ebenso hebräisch gedacht, aber im Geiste der alten Propheten (z. B. 4, 1 ff. 5, 1 ff.), wieder Anderes kann sich an Kraft, Correctheit und Eleganz der Aus-

1) S. auch in beiden Schriftstücken die Anrede „*ἀδελφοί*“ (II. Clem. 8 mal, Jac. 4 mal), resp. „*ἀδελφοί μου*“ (Clemens 3 mal, Jac. 7 mal), resp. „*ἀδελφοί μου ἀγαπητοί*“ (Jac. 3 mal), resp. „*ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί*“ (Clemens 2 mal).

drucksmittel mit guten Erzeugnissen griechischer Rhetorik vergleichen (c. 3, 1—12), wieder Anderes endlich ist das Product eines theologischen Polemikers. Dabei lässt sich — und das ist das Paradoxeste des Paradoxen — doch nicht verkennen, dass eine gewisse Einheitlichkeit sowohl der sittlichen Gesinnung als auch der Sprache vorhanden ist, die dem Ganzen — ähnlich wie gewissen ATlichen Prophetenbüchern — trotz der Zusammenhangslosigkeit eine innere Einheitlichkeit verleiht.

Diese Beobachtungen sicher zu erklären, fehlen uns die Mittel. Allein dass die verschiedenen Stücke ursprünglich nicht für den Zusammenhang geschrieben sind, in dem sie jetzt stehen, und dass somit der Verfasser der verschiedenen Stücke nicht der Redactor des Ganzen ist, ist die erste und nächstliegende Auskunft, die sich darbietet. Hat nun der Verfasser selbst schwerlich vor 120 gelebt (s. o.), so fällt die Redaction noch etwas später. Hier aber sind drei Möglichkeiten ins Auge zu fassen. Entweder ist gleich bei der Compilation und Redaction, die noch vor der Mitte des 2. Jahrh. stattgefunden hat, die Sammlung als Brief des „*Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰ. Χρ. δοῦλος ταις δώδεκα φυλαῖς ταις ἐν τῇ διασπορᾷ*“ bezeichnet worden, oder diese Prädicirung ist sehr viel später erfolgt, während der „Brief“ schon lange existirte, oder aber die Compilation der Stücke ist selbst erst am Ende des 2. (Anfang des 3.) Jahrh. erfolgt und zwar unter dem Namen des Jakobus.[1])

Für die Annahme, dass unser Schriftstück erst am Ende des 2. Jahrh. zu einem Jakobusbrief gemacht worden ist — sei es dass

---

1) Die beiden anderen Annahmen, dass Jakobus (der Bruder des Herrn — nur er kann gemeint sein) selbst der Verfasser ist, oder dass zwischen c. 120—140 unter seinem Namen ein christlicher Lehrer den Brief geschrieben hat, sind undurchführbar. Jene ist es, weil Jakobus bereits mehrere Jahre vor der Zerstörung Jerusalems gestorben ist und — um von Anderem zu schweigen — weder zum Gesetz so gestanden hat, wie unser Verfasser, noch das erlebt haben kann, was wir c. 2, 6 f. lesen [die Reichen gehören zur Christengemeinde]. Aber auch die Annahme, unser Schriftstück sei um die angegebene Zeit unter dem Namen des Jakobus gefälscht worden, lässt sich nicht halten; denn 1) deutet der Verf., abgesehen von 1, 1, nirgends an, dass er Jakobus sein will — welcher Fälscher arbeitet so! — 2) schreibt überhaupt Niemand einen solchen Brief oder eine solche Predigt, wie unser Schriftstück sie darstellt. Dieses ist formell ein secundäres Product; ist es aber inhaltlich einheitlich, so folgt, dass zwischen Verfasser und Compilator unterschieden werden muss. In dem Moment gehört aber die Aufschrift diesem und nicht jenem an. 3) Die Adresse „*ταῖς ιβ' φυλαῖς ταῖς ἐν διασπορᾷ*“ ist ein gezierter Ausdruck für die gesammte Christenheit — jede andere Auslegung scheitert —; nun aber hat mindestens ein Theil der Ausführungen des Schriftstückes nicht die Christenheit zur Adresse, sondern einen ganz bestimmten begrenzten Kreis. Also ist die Adresse nur aufgeklebt. Ist aber die Adresse später aufgeklebt, so auch der Verfassername „Jakobus“.

damals erst die Compilation aus den Reden eines nachapostolischen Didaskalos erfolgte, sei es dass die Compilation schon länger bestand[1]), spricht die Beobachtung, dass Niemand vor Origenes von der Existenz dieses Jakobusbriefes etwas verräth. Weder bei Hegesipp — was besonders ins Gewicht fällt — noch sonst bei irgend einem Vater vor Origenes hat ihn Eusebius erwähnt gefunden. Die judenchristlichen Kirchen kennen ihn nicht und haben u. W. niemals Notiz (sei es auch nur polemisch) von ihm genommen. Bei der notorisch hohen, einzigartigen Stellung des Jakobus müsste ein Brief unter seinem Namen, wenn ein solcher um 130, sei es auch nur in einem Winkel, auftauchte, sich bald des höchsten Ansehens in der ganzen Kirche erfreut haben, zumal wenn er so willkommenen Inhalt brachte, wie dieses unser Schriftstück!

Demgemäss muss ich es bezweifeln, dass das 2. Jahrh. überhaupt einen Jakobusbrief besessen hat, anders ausgedrückt: es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Worte: „*Ἰάκωβος ϑεοῦ κ. κ. Ἰ. Χρ. δοῦλος τ. ιβ' φυλαῖς τ. ἐν τ. διασπορᾷ*“ älter sind als saec. II. extr. Vielleicht ist das ganze Schriftstück als einheitliches nicht älter, indessen — wäre es erst damals compilirt worden, so hätte sich doch wohl Katholisches eingemischt und man hätte ausserdem dem Ganzen die Gestalt eines wirklichen Briefes gegeben. Das Wahrscheinlichste bleibt es somit, dass die Compilation selbst bereits vor der Mitte des 2. Jahrh. bald nach dem Tode des Lehrers, auf den ihr Inhalt zurückgeht, erfolgt ist, dass sie aber so lange relativ in der Verborgenheit geblieben ist, als sie den Namen des Jakobus noch nicht trug. Wer die kraftvolle Persönlichkeit ist, dessen „Reden“ hier compilirt worden sind, wissen wir nicht. Altes und Neues hat sie producirt und nicht minder aus der jüdischen Spruchweisheit geschöpft wie aus den Reden Jesu und aus griechischer Weisheit.[2]) Dass man in ihr am Ende des 2. Jahrh. den

1) Letzteres ist das viel Wahrscheinlichere; denn die Compilation ist kein Brief, sondern eine Sammlung von Redestücken und Anweisungen; erst der vorgesetzte Vers 1 macht sie zum Brief.

2) An ein altes, vielleicht vorchristliches, jüdisches Buch mit leichter christlicher Bearbeitung (oder vielmehr nur mit ein paar christlichen Zusätzen) hat jüngst Spitta gedacht (Zur Gesch. u. Litt. des Urchristenth. 2. Bd. 1896); er hat dabei aber übersehen, das zu erwägen, was das Buch nicht enthält. Das Evangelium ist eine Reformation und Reduction des Judenthums — keine „neue“ Religion. Dem entsprechend gehört die Ausmerzung eines grossen religiösen und cultischen Stoffes und die kräftige Concentrirung des Übriggebliebenen zu seinen Hauptthaten. Mag man nun auch fast alle Sprüche des Jakobusbriefes bereits im Judenthum (in erster Linie sucht man bei Philo) nachweisen können — was ich übrigens bezweifle —, von dem jüdischen Stoff, den

Jakobus erkennen zu dürfen gemeint hat, ist gar nicht so auffallend, wenn die Sammlung am Ende des 2. (Anfang des 3.) Jahrhunderts aus der palästinensischen Christenheit ihren Weg in die katholische Welt genommen hat, und wenn man überschlägt, was für einen Lehrtypus man um 200 für „urapostolisch" gehalten hat. Dass sie aber von Palästina ausgegangen ist, dafür spricht der negative Grund, dass sie nicht kleinasiatisch und nicht alexandrinisch ist (Clemens Alex. hat den „Brief" nicht gekannt).[1])

Das zuletzt Vorgetragene ist eine Hypothese, die auf unsicheren Erwägungen ruht, aber sie ist der Annahme überlegen, dass der Brief von seinem Ursprung her eine Fälschung sei; denn diese Annahme wird durch keinen Vers in dem Schriftstück gestützt (der Verf. will nirgendwo Jakobus sein), sie hat die Thatsache gegen sich, dass das Schriftstück gar kein Brief ist, sie vermag die Beobachtung nicht zu erklären, dass das 2. Jahrh. keinen Jakobusbrief kennt, und sie kann als Motiv für die Fälschung nichts anführen, muss sich daher auf das Vorurtheil zurückziehen, solche falsche Benennungen seien in der nachapostolischen Zeit ein weitverbreiteter, harmloser Sport gewesen. Umgekehrt ist es nicht schwer vorzustellen, dass man gegen Ende des 2. Jahrh. einem früher nur in beschränktem Kreise beliebten und angesehenen

---

das Evangelium ausgemerzt hat, findet man in dem Brief nichts, und ebendeshalb ist er wahrscheinlich für christlich und nicht für jüdisch zu halten. Spitta's Begriff vom Christenthum, den er bei der Kritik anwendet, ist ein zu enger. Eben geht mir Massebieau's Studie „L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un Chrétien?" (1895; zuerst in der Rev. de l'hist. des relig. erschienen) zu. Auch Massebieau hält den Verfasser für einen Juden aus dem 1. Jahrh. vor Christus (dem Philo verwandt, aber doch andererseits sehr von ihm verschieden, aus einer dem Essenismus gleichartigen Geistesrichtung stammend, aber auch mit diesem sich nicht deckend), der wahrscheinlich in Rom geschrieben hat. Auch ihm gegenüber muss ich dabei bleiben, dass das, was der Brief nicht enthält, für sein Christenthum ein sprechendes Zeugniss ablegt. Ich sehe daher keinen zureichenden Grund, Ἰησοῦ Χριστοῦ in c. 2, 1 für einen Zusatz zu halten und c. 2, 6. 7 nicht auf Christenprocesse zu beziehen. Dass eine Reihe von Schwierigkeiten schwindet, wenn man den Brief für ein jüdisches Product ansieht, leugne ich nicht — die stärksten sehe ich darin, dass der Verf. sich dort nicht auf Jesus Christus bezieht, wo man es erwartet —, aber diese Beobachtung kann nicht entscheiden, wenn sich doch andererseits in dem Schriftstück Gedanken finden, die als jüdische schwerlich in Anspruch genommen werden dürfen (s. besonders c. 1, 18. 25. 27; 2, 12; 5, 7 ff. und vor Allem den Gebrauch von πίστις in 1, 3). Aus den Mandaten des Hermas könnte man auch folgern, ihr Verfasser sei ein Jude, der im Jahrhundert vor Christus gelebt habe, und von manchem Apologeten gilt dasselbe. Auch darf man nicht vergessen, dass unser Verf. jüdische Stücke wahrscheinlich benutzt, resp. sich an ihnen gebildet hat.

1) Damit ist nicht gesagt, dass sie in Palästina entstanden ist.

Schriftstück, als es aus Palästina in die Christenheit vordrang, die Etiquette „Jakobus" vorgesetzt hat. Wo diese Prädicirung entstanden ist, und wie sie sich durchgesetzt hat, ist uns unbekannt — je weniger man vorher von dem Schriftstück wusste, um so leichter war die Reception.

Wie man immer über die Ursprungsverhältnisse des Schriftstücks urtheilen mag — es darf nicht als Quelle für eine frühere Zeit als c. 120—140 benutzt werden.

8) Die Acta Pauli.

Über diese alte, nicht gnostische Schrift hat Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons II S. 865—891) ausführlich gehandelt (vgl. meine Lit.-Gesch. Bd. I S. 128 ff.). Alles, was er aus dem (verlorenen) Buche ausgeschlossen hat, ist richtig von ihm ausgeschlossen worden; dagegen besitzen wir leider keine Sicherheit darüber, dass das „Martyrium Pauli", welches Lipsius (Acta Apost. apocr. I p. 104 ff.) abgedruckt und Zahn unserer Schrift vindicirt hat[1]), den alten Acta (*Πράξεις*) Pauli angehört.[2]) Nicht einmal das ist sicher, dass die *Πράξεις* eine Schilderung des Endes des Paulus enthalten haben, wenn es auch a priori wahrscheinlich ist. Erweisen lässt es sich auch nicht (anders Zahn, a. a. O. S. 606 ff. nach dem Vorgang von La Croze), dass der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern (sammt dem historischen Zwischenstück) unseren Acten entnommen ist (s. u.). Somit ist die Zahl der Fragmente der *Πράξεις* (die eine umfangreiche Schrift von 3560 Stichen waren) leider sehr gering. Doch ist jüngst eines der Fragmente sichergestellt. Nicephorus Call. (h. e. II, 25) erzählt eine längere Anekdote über Paulus und sagt, er habe sie aus den „*Περίοδοι Παύλου*"; Zahn (a. a. O. S. 880 f.) identificirte diese *Περίοδοι* mit den *Πράξεις*, Lipsius bestritt es und dachte an eine spätere Schrift. Allein im Danielcommentar Hippolyt's (III, 29, ed. Bonwetsch p. 176 f.) findet sich eine Anspielung auf diese Anekdote, und zwar in Worten, die da zeigen, dass Hippolyt und seine Zeitgenossen sie für wahr hielten, also der Quelle, aus der sie stammt, vertrauten (*εἰ γὰρ πιστεύομεν, ὅτι Παύλου εἰς θηρία καταχριθέντος ἀφεθεὶς ἐπ᾽ αὐτὸν ὁ λέων εἰς*

1) Dass diese Gestalt die ursprüngliche, die längere die interpolirte ist, und dass das Martyrium griechisch abgefasst worden, ist mir nicht zweifelhaft.

2) Aus dem Inhalt dieses „Martyriums" kann man nicht sicher folgern, dass es nicht aus einer Schrift des 2. Jahrh. stammen kann. Aber Niemand sagt uns, dass es aus den alten Acta Pauli stammt; seine Bezeugung reicht nicht ins 2. Jahrhundert, und ich vermag auch Geist und Art dieses Jahrhunderts nicht zu spüren.

τοὺς πόδας ἀναπεσὼν περιέλειχεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ ἐπὶ τοῦ Δανιὴλ γενόμενα πιστεύσομεν;). Die „*Περίοδοι*" sind somit eine Schrift, die schon um 200 existirte und für glaubwürdig galt, d. h. sie sind gewiss identisch mit den *Πράξεις Παύλου*, die Origenes so hoch schätzte und die Eusebius unter den *ἀντιλεγόμενα-νόθα* an erster Stelle aufführt. Dass wir bei Hippolyt ein abendländisches Zeugniss für die Schrift haben, ist von hoher Wichtigkeit; denn bisher besassen wir (wenn man die Stichometrie des Claromontanus nicht zur abendländischen Litteratur rechnet und von dem Citat in dem Tractat Pseudocyprian's de rebaptism. als unsicher absieht — es gehört freilich wahrscheinlich hierher) ein solches aus dem Abendland nicht. Dass Clemens Alex. sein anonymes Citat Strom. VI, 5, 42 f. unserer Schrift entnommen hat (*δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος· ‚Λάβετε καὶ κτλ.'*), ist recht wahrscheinlich. Origenes und Eusebius urtheilen über das Buch günstiger als über das *Κήρυγμα Πέτρου* — obgleich auch dieses alt und orthodox ist —, und es hat sich demgemäss in der Kirche länger in einem relativen Ansehen erhalten als dieses. Den Grund dafür hat Zahn (a. a. O. S. 891) richtig angegeben: der Verfasser hat sich nicht wie der der Petruspredigt mit seinem Helden identificirt; er will nicht selbst „Paulus" sein. So tauchte hier die Frage der Fälschung, resp. der Echtheit oder Unechtheit nicht auf.

Was die Zeit des Ursprungs betrifft, so hat man zu beachten, dass Hippolyt in seiner Anspielung die in dem Buch enthaltene Paulusgeschichte als allgemein bekannt und geglaubt in seinem Leserkreise voraussetzt, und dass das Buch in Alexandrien am Anfang des 3. Jahrh. in recht hohem Ansehen gestanden haben muss, wie namentlich die beiden Citate des Origenes beweisen. Ein solches Werk ist gewiss nicht nach c. 170 entstanden. Für den terminus a quo fehlt uns ein ganz bestimmter Anhalt; denn dass die Acta Theclae in ihm benutzt sind, lässt sich nicht erweisen.[1]) Deutlich ist, dass die Apostelgeschichte (in dem „Martyrium" und in dem Stück, das bei Nicephorus steht) und die Pastoralbriefe benutzt sind (letzteres jedoch nur, wenn man das Martyrium Pauli zu unserer Schrift rechnet); ferner folgt vielleicht aus dem Stück bei Clemens Alex., dass der Verfasser ein antignostisches Interesse hatte (*ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*

1) Martyr. Paul. 1 p. 106, 1 sq. (ed. Lipsius) cf. Acta Theclae 7 p. 240, 8 sq. (ed. Lipsius) ist allerdings die Abhängigkeit von den Thecla-Acten wahrscheinlich; aber es ist durchaus nicht sicher, dass das Martyrium aus den alten Acten stammt.

τίνος, οὐχὶ τοῦ θεοῦ;). Auch spricht die Erwähnung der Sibylle und des Hystaspes nicht für die älteste Zeit (s. Justin); die Art, wie von Martyrien gesprochen wird und sie geschildert werden, schliesst die vortrajanische Zeit aus, und die — wie man nach den Fragmenten annehmen darf — völlig romanhafte Art der Erzählung (vollkommene Fabelei) weist auf eine Zeit, in welcher das apostolische Zeitalter und die ihm folgende Generation vergangen waren. Gehört das Citat bei Pseudocyprian de rebaptism. hierher — und wo soll man es anders unterbringen? —, so hat der Verfasser das Hebräerevangelium benutzt; allein chronologisch lässt sich daraus bei dem hohen Alter des Hebräerevangeliums nichts schliessen.[1]) Man wird die 50 Jahre zwischen c. 120 und c. 170 offen lassen müssen. Ist das „Martyrium Pauli" wirklich ein Bestandtheil unserer *Πράξεις*, so ist damit erwiesen, dass sie nicht aus dem Abendland stammen; denn der Verf. des Martyriums ist über Rom in jeder Hinsicht unwissend.[2]) Wo er geschrieben hat, ist unbekannt.[3])

9) Die Acta Pauli et Theclae.

Dass diese Acten dieselben sind, welche Tertullian (de bapt. 1)[4]) kurz besprochen hat, wird von den meisten Gelehrten angenommen[5]), während Lipsius (Apokr. Apostelgesch. 1887 II, 1 S. 424 ff.) glaubte, in den uns erhaltenen Acten[6]) die Überarbeitung (etwa im 3. Jahrh.) einer gnostischen Schrift des 2. Jahrh. sehen zu müssen. Allein die Gründe, die er dafür angeführt hat, sind so schwach und hängen so stark mit dem Vorurtheile zusammen, crasse Wundergeschichten und strenge Askese seien stets ein Beweis von Gnosticismus, dass

---

1) Wohl aber entspringt hier die Vermuthung, dass das Buch, weil es das griechische Hebräerev. benutzt hat, aus Ägypten stammt, s. darüber unten beim Hebräerev.

2) Nach den wenigen Fragmenten zu urtheilen, waren die Acten ein Roman von geringem oder gar keinem geschichtlichen Werth.

3) James (Texts and Studies II, 3 p. 48 ff.) meint, dass die Acten der Xanthippe und Polyxena die Paulusacten benutzt haben, und dass sie auch Commodian, Carm. Apol. v. 618—24 (ed. Ludwig) zu Grunde liegen.

4) Zahn's Textherstellung (Kanonsgesch. II S. 892 ff.) scheint mir in allen wesentlichen Punkten richtig.

5) S. Schlau, Acten d. Paulus u. d. Thekla 1877. Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877 S. 1292 ff. u. Gesch. d. NTlichen Kanons II S. 892 ff. Gwynn, Diction. of Christ. Biogr. IV p. 882 ff. Ramsay, The Church in the Roman Empire 1893 S. 375 ff. Conybeare, The Apol. and Acts of Apollonius etc. 1894 S. 49 ff. Krüger, Altchristl. Lit.-Gesch. 1895 S. 231 f. Rey, Étude sur les Acta Pauli et Theclae. Paris 1890 usw.

6) S. auch Acta SS. 23. Sept. p. 550 ff.

man seine Hypothese, die übrigens von Gwynn und Zahn genügend beleuchtet ist, getrost sich selbst überlassen kann. Nur ein Argument giebt es, welches für Lipsius zu sprechen scheint.[1] Hieronymus schreibt (de vir. inl. 7): „Igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocrypha conputemus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit? sed et Tertullianus, vicinus illorum temporum, refert presbyterum quendam in Asia, σπουδαστὴν apostoli Pauli, apud Johannem convictum, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse." Von einem „getauften Löwen" wissen die Acten des Paulus und der Thecla nichts (auch die lateinischen Übersetzungen, die syrische und die armenische Version bieten sie nicht), und ihr ganzer Charakter spricht auch dagegen, dass eine solche Geschichte in ihnen enthalten war. Die letztere Beobachtung macht es aber bereits unwahrscheinlich, dass Hieronymus hier vertrauenswürdig ist. Bei der Wiedergabe der tertullianischen Worte hat er sich jedenfalls einen willkürlichen Zusatz erlaubt. Tertullian sagt nicht: „apud Johannem", sondern Hieronymus fügt das hinzu, weil es ihm selbstverständlich war, dass alte kirchliche Vorgänge in Kleinasien „apud Johannem" sich abgespielt haben. Nicht nur Cerinth, sondern auch Ebion und Marcion usw. wurden mit Johannes in Verbindung gebracht, und gerade Hieronymus ist bei dergleichen Mittheilungen besonders leichtfertig gewesen. So hat er bei Tertullian (de praescr. 36) vom Ölmartyrium des Johannes gelesen. Flugs setzt er hinzu, dass dies unter Nero passirt sei (adv. Jovin. I, 26). Ältere Gelehrte (ihnen folgt Zahn II S. 896 f.) haben, um den Hieronymus zu entlasten, angenommen, er habe hier aus der uns verlorenen griechischen Schrift Tertullian's über die Taufe geschöpft, in dieser sei ausführlicher von den Theclaacten die Rede gewesen, und in ihr habe sowohl das „apud Johannem", als der griechische Titel „Περίοδοι" als das „σπουδαστὴν Pauli" gestanden. Gegen diese auf den ersten Blick ansprechende Hypothese sprechen aber drei Gründe: 1) wissen wir schlechterdings nicht, dass irgend Jemand die griechische Schrift Tertullian's de baptismo gelesen hat; ob sie überhaupt in den litterarischen Verkehr gekommen ist, ist völlig unbekannt.

1) Was sich sonst in der Zeit nach Hieronymus von Stücken aus der Thekla-Legende findet, lässt sich Alles auf den uns überlieferten Text zurückführen oder zeigt doch keine ältere Gestalt der Sage; auch Ambrosius, de virg. II, 19 f. u. Chrysostom. Opp. II p. 749 f. ed. Montfaucon[1] (s. Zahn, a. a. O. II S. 899 not.) machen keine Ausnahme. Ramsay freilich (l. c. p. 392 f.) sieht in der letzteren Homilie, die er sogar auf die Zeit um 300 datirt, die Wiedergabe einer ursprünglicheren Erzählung (s. darüber unten).

2) hat Hieronymus jedenfalls an unserer Stelle die lateinische Schrift Tert.'s de baptismo vor sich gehabt; denn die Worte „presbyterum in Asia... convictum... et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse (decessisse)" finden sich wörtlich in ihr; soll nun der sonst so leichtfertige Hieronymus hier beide Schriften aufgeschlagen und aus beiden geschöpft haben? 3) hätte Tertullian gewusst, dass die Scene vor Johannes gespielt hat, und hätte er dies in der griechischen Schrift gesagt, wie konnte er ein so wichtiges Moment in der lateinischen Schrift übergehen? Diese drei Gründe scheinen mir durchschlagend zu sein. Für die beiden griechischen Ausdrücke aber bei Hieronymus bedarf es der Annahme einer griechischen Quelle nicht (s. über die in der Schrift de vir. inl. zahlreich eingestreuten griechischen Vocabeln Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 1895 S. 228 ff.). Den Titel „*Περίοδοι* etc." konnte Hieronymus aus der Überlieferung, ohne die Schrift selbst eingesehen zu haben, kennen oder — was wahrscheinlicher ist — als ungefähr richtig erfinden[1]); das „*σπουδαστὴν κτλ.*" aber steht für einen etwas dunklen Ausdruck Tertullian's, den Hieronymus entweder nicht verstanden oder, wahrscheinlicher, als der litterarischen Ausdrucksweise nicht angemessen beseitigt hat („quasi titulo Pauli de suo cumulans" hatte Tertullian geschrieben). Er ist ganz „Hieronymus", indem er in beiden Fällen ein griechisches Wort einsetzt!

Somit liegt bei Hieronymus sonst keine selbständige Kunde vor; es wird also auch unwahrscheinlich, dass eine solche bei der „tota baptizati leonis fabula" anzunehmen ist. Hieronymus hat augenscheinlich nur die Glocken läuten hören und dann in seiner Weise die Sache übertrieben. Eine Löwin kommt allerdings in den Acten vor und zwar eine Thekla-freundliche Löwin; sie leckt ihr die Füsse und vertheidigt sie gegen die anderen Thiere. Da dem Hieronymus diesmal das Wunder nicht passte, sprach er mit schnödem Witz von einem getauften, weil christenfreundlichen Löwen.[2]) Sollte aber diese Erklärung nicht ausreichen und man sich auf ein „non liquet" zurückziehen müssen, so wäre es doch wider alle Wahrscheinlichkeit, um dieser Stelle willen auf eine uns völlig unbekannte und von der uns vorliegenden ganz verschiedene Re-

1) Der Titel passt nicht gut und ist auch in den Handschriften nicht überliefert.

2) Andere (s. z. B. Ramsay p. 404) und auch Zahn haben diese Erklärung bereits befolgt; aber Zahn durfte sie kaum anerkennen; denn da er die „*Περίοδοι*", den „*σπουδαστής*", das „apud Iohannem" des Hieronymus aus der verlorenen Schrift Tertullian's ableitete, so war er nahezu verpflichtet, auch den „getauften Löwen" auf sie zurückzuführen.

cension der Theklaacten zu schliessen. Mit Recht bemerkt Zahn (II S. 900): „Die Hypothese von einer katholisirenden Bearbeitung eines ursprünglich gnostischen Buches wird durch die Überlieferung nach Tertullian, welche gerade in den hierfür in Betracht kommenden Zeiten eine lückenlose ist [dies möchte ich freilich nicht behaupten], ebenso ausgeschlossen wie für die Zeit bis zu Tertullian durch dessen Zeugniss.“ [1])

Somit halten wir daran fest, dass die uns vorliegenden, freilich im Einzelnen vielfach corrigirten Acten eben diejenigen sind, die Tertullian gekannt und verworfen hat. Wir besitzen somit an dessen Schrift de baptismo einen terminus ad quem für die Entstehung der merkwürdigen Erzählung; aber noch mehr: Tertullian sagt uns, dass ein Geistlicher sie geschrieben habe „aus Liebe zu Paulus“, wie er selbst gestanden, und zwar in Asien, und dass er seine Stelle deswegen verloren habe. [2]) Die Bedeutung dieser Mittheilungen in litterarhistorischer Hinsicht wird uns in einem anderen Theile dieses Werkes beschäftigen; hier kommt es uns nur auf die Zeitverhältnisse an.

Die Zeit c. 190 ist der terminus ad quem. Wie weit aber müssen wir hinaufgehen? Schlau (S. 76 ff. 86 ff.) sieht in der Zeit um 160 den terminus a quo und will das Menschenalter 160—190 offen lassen; Rey (p. 86 ff.) stimmt mit dem terminus a quo überein, will ihn aber nicht weit überschritten wissen; Ramsay (p. 416 ff.) setzt die vorliegende Gestalt der Acten nach 130 und vor 165/70; Zahn dagegen (S. 903 ff.) glaubt mit Sicherheit die Zeit um 90—100, im äussersten Fall bis 120 erkennen zu können (Ignatius soll bereits die Acten höchst wahrscheinlich gekannt haben; s. S. 901). Er steht mit diesem Ansatz m. W. ziemlich allein [3]); beachtenswerth ist, dass alle übrigen Forscher die Zeit um 160 in ihre Datirung einschliessen.

---

1) Dass die Stelle Commod., Carm. apolog. v. 627 f. grundlos auf die Thekla-Acten bezogen wird, darüber s. Zahn II S. 844 f. not.

2) Zahn presst die Worte Tertullian's unstatthaft, wenn er behauptet (II S. 894), der Presbyter sei lediglich deshalb abgesetzt worden, weil er seine Erzählung aus Liebe zu Paulus erdichtet habe, und es streng ausschliesst, dass die Richter auch auf den Inhalt des Werkes gesehen hätten. Ramsay's Speculationen über diesen Punkt (p. 414 f.) schweben in der Luft.

3) Ramsay (p. 379), der, wie wir noch sehen werden, einen ursprünglichen, schriftlich aufgezeichneten Kern der Erzählung auszuscheiden sucht, bemerkt doch zu der Datirung Zahn's: „Still more must one marvel that Zahn should be willing to accept it, with a few omissions, as a work of the first century“. Mit Zahn geht Wohlenberg, Die Bedeutung der Th.-A. für die NTliche Forschung i. d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben Bd. IX 1888 S. 343 ff.

Das Urtheil muss abhängig gemacht werden von fünf Untersuchungen: 1) Lässt sich aus dem Zeugniss Tertullian's etwas für den Ursprung gewinnen? 2) Wie steht es um die Geschichtlichkeit der Erzählung? 3) Welche Quellen benutzte sie? 4) Wie beschaffen ist das Milieu, zu dem die Erzählung gehört, bez. wie verhält sie sich zum Katholicismus, Gnosticismus, Montanismus und den asketischen Grundsätzen? 5) Endlich, wie verhält sie sich zu den apokryphen Apostelgeschichten?

1) Aus den Worten Tertullian's (de bapt. 17) geht hervor, dass nicht nur er die Schrift kannte, sondern dass sie in der karthaginiensischen Gemeinde gelesen wurde und man sie benutzte, um das Recht der Weiber, zu lehren und zu taufen, zu erweisen. Daraus folgt, dass die Schrift eine nicht geringe Autorität besessen haben muss. Wenn nun Tertullian diesen Leuten entgegenhält, dass der Verfasser des Buches in Asien als Presbyter abgesetzt worden ist, so kann diese Thatsache bisher den Verehrern des Buches schwerlich bekannt geworden sein; Tertullian setzt auch nicht voraus, dass sie sie bereits kennen, sondern erzählt sie als etwas Neues. Er hat also — das wird man annehmen müssen — diese Kunde aus Asien erst kürzlich erhalten. Das ist nun freilich kein schlagender Beweis dafür, dass sich der Vorgang selbst erst neuerlich abgespielt hat; aber jedenfalls liegt diese Annahme sehr nahe. Sie verbietet sich auch nicht durch die Erwägung, dass das Buch in Karthago in Ansehen gestanden hat; denn dazu bedurfte es nicht einer langen Reihe von Jahren. Es kann vor einigen Monaten erst zur Kenntniss in Karthago gekommen und sofort als zuverlässige Quelle geschätzt worden sein; es kann aber auch zwischen der Abfassung und Verbreitung des Buches und der Absetzung seines Verfassers ein längerer Zeitraum liegen. Die Worte Tertullian's werden immer wieder den Eindruck hervorrufen, als handle es sich um eine Begebenheit, die sich erst vor Kurzem (vielleicht auf einer Synode) ereignet hat, nicht aber um einen Vorgang, der um 50 oder gar um 100 Jahre zurückliegt. Doch — Eindrücke können trügen; ein entscheidendes Gewicht will ich daher dieser Beobachtung nicht zumessen.

2) Die Geschichtlichkeit der Erzählung ist jüngst wieder von Ramsay eingehend geprüft worden; das Ergebniss ist, dass sie, wie sie vorliegt, von historischen Verstössen und Unmöglichkeiten wimmelt. Das gilt nicht nur von dem ersten Theil, den Vorgängen in Ikonium, sondern, wenn auch in etwas geringerem Grade, von dem zweiten Theil, den Vorgängen in Antiochien (s. Ramsay p. 391 ff. 395 ff.). Der, welcher sich diese Verstösse zu Schulden kommen liess, lebte nicht im galatischen Phrygien, wo die Geschichte

spielt, sondern, wie ja auch Tertullian bemerkt, in Asien; er kannte weder die Verhältnisse, noch die Gegend aus eigener Anschauung. Nur ein ganz kleiner Theil dieser Verstösse kann späteren Interpolatoren zur Last gelegt werden und hebt sich, wenn man dem syrischen resp. dem armenischen Texte folgt. In der Hauptsache gehören sie sämmtlich schon dem Urtext an, der durch den griechischen Grundtext (soweit wir ihn bisher aus mehreren, stark von einander abweichenden Handschriften kennen) und die verschiedenen lateinischen und die orientalischen Versionen einhellig bezeugt ist. Dass die Erzählung daneben mancherlei enthält, was historisch zutreffend ist oder sein kann (Historisches u. Geographisches, vor allem die Königin Tryphäna, s. die erste noch fehlerhafte Untersuchung von v. Gutschmid im Rhein. Museum und die von Mommsen, Ephem. epigr. I 1874 S. 270 ff. II 1875 S. 259 ff., und Ramsay p. 382 ff. 427 f. vorgetragenen Verbesserungen), ist offenbar — es wird darüber unten noch gehandelt werden —; allein diese Einsicht kann die sichere Erkenntniss nicht aufwiegen, dass die Geschichte, wie sie vorliegt, ein Roman ist, der erst viele Decennien, nachdem die handelnden Personen vom Schauplatz abgetreten waren, niedergeschrieben worden sein kann. Belege im Einzelnen findet man zahlreich bei Ramsay, dessen Urtheil hier besonders massgebend ist, da er sowohl ein ausgezeichneter Kenner der alten Geographie und Geschichte Kleinasiens, als ein sehr wohlwollender Kritiker der Acta Theclae ist.

3) Dass der Verfasser der Acten im grössten Umfang NTliche Schriften, ohne sie zu citiren, benutzt hat, wird jedem Leser sofort deutlich. Schlau hat (S. 79 ff.) das Material gut zusammengestellt. Nicht nur die Synoptiker, sondern auch das Johannesev. ist benutzt, ebenso die Apostelgeschichte und mehrere Paulusbriefe, namentlich der 2. Timotheusbrief. Wie Polykarp in seinem Philipperbrief zeigt, dass er in vielen NTlichen Schriften vollkommen zu Hause ist, so sind auch unserem Verfasser jene Schriften vollkommen geläufig; ungesucht bewegt er sich fort und fort in Reminiscenzen; aber Polykarp benutzt nicht das Joh.-Ev. und auch nicht die Acta. Bereits der Gebrauch des Joh.-Ev. und der Pastoralbriefe macht die Annahme der Abfassungszeit des Buches vor dem Ende der Regierung Trajan's einfach unmöglich; das Ensemble aber — die Evangelien, Apostelgeschichte, Paulusbriefe — führt doch mindestens auf die hadrianische Zeit, ja hat sichere Parallelen überhaupt erst in der Zeit Marc Aurel's.[1]) Was davon abhalten könnte, so weit

1) Man übersehe nicht, dass die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte vom Verf. am stärksten benutzt sind. Wo ist in der ältesten christlichen Litteratur hierfür eine Parallele! Dass der Verf. aber gegen das in den Pastoral-

herunterzugehen, ist die Beobachtung, wie frei sich der Verfasser bei der Benutzung jener Schriften bewegt, wie er sich Abweichungen von der apostolischen Geschichte erlaubt, wie kühn er die Predigt Pauli nicht aus seinen Briefen construirt, sondern frei erfindet, usw. — allein diese Merkmale sind doch keine Instanz gegen die Abfassung um 160 ff., da dergleichen noch sehr viel später ausserhalb und innerhalb der Kirche unternommen worden ist.[1]) Die Beobachtungen aber, die Zahn gemacht haben will, dass die alten apokryphen Acta Pauli und dass Ignatius im Römerbrief (s. die zahmen Bestien) unsere Acten benutzt haben (Zahn II S. 873. 880. 890. 901), schweben völlig in der Luft; denn die angeführten Parallelen sind theils keine, theils fordern sie nicht eine litterarische Abhängigkeit. Dagegen kann es, wie auch Ramsay sieht, schwerlich verkannt werden, dass der Brief der Smyrnäer über den Tod Polykarp's resp. die Begebenheit selbst dem Verfasser der Acten bekannt gewesen ist; mehrere Züge bei den Executionen der Thekla erklären sich aufs einfachste von hier aus (z. Th. aus wörtlicher Entlehnung).[2]) Somit muss das Schlussurtheil lauten: die Acten können zur Noth z. Z. Hadrian's geschrieben sein; aber dann wäre ihr Schriftgebrauch noch recht auffallend; viel wahrscheinlicher ist es, dass sie erst nach dem Tode Polykarp's z. Z. M. Aurel's geschrieben sind.

4) Die letzere Beobachtung wird aber bestätigt durch das Milieu, in welchem sich die Erzählung bewegt. Unter allen fragwürdigen Sätzen, die Zahn in seinem Capitel über unsere Acten geschrieben hat, ist keiner auffallender und kühner als der Satz S. 908 f.: „In Bezug auf das Verhalten der heidnischen Bevölkerung und der obrigkeitlichen Personen zu den ‚Christianern‘ [warum nicht Christen?] muss ich mich hier mit der Bemerkung begnügen, dass die Bilder der Theklaacten in die Zeit Marc Aurel's gar nicht, dagegen sehr wohl in die Zeit von 90—120 passen.“ Hat Zahn nicht gesehen oder will er nicht sehen, dass dem Verfasser Exe-

---

briefen vorliegende Bild der Predigt des Paulus indirect polemisirt hat und ihm ein anderes entgegensetzen wollte, möchte ich nicht mit voller Bestimmtheit behaupten. Doch spricht Manches für diese von Schlau durchgeführte Annahme (s. auch Krüger, a. a. O. und Rey p. 90). In den Pastoralbriefen wird der Ascetismus aufs stärkste bekämpft (nach I. Tim. 2, 15 wird die Frau dadurch, dass sie Mutter wird, selig; in unseren Acten dadurch, dass sie sich der Ehe entzieht). Hat der Verf. die Pastoralbriefe für unzuverlässige Quellen, also für unecht gehalten? Ich wage diese Frage weder bestimmt zu bejahen noch zu verneinen.

1) Man vgl., um nur Eines zu nennen, den apokryphen Briefwechsel Pauli mit den Korinthern, der überhaupt bemerkenswerthe Parallelen zu den Acten der Thekla bietet.

2) Auch Rey hat das gezeigt, s. p. 59 not. u. p. 89.

cutionen der Christen durch Feuer und Thiere etwas ganz Geläufiges gewesen sein müssen, dass derselbe kein Bedenken trägt, Thekla sofort verbrennen zu lassen, bloss weil sie dem Paulus folgen will, und dass alle einschlagenden Züge bereits einen conventionellen Charakter tragen?[1]) Das soll zwischen 90—120 geschrieben sein! Hätte Zahn wenigstens gesagt, von c. 120 ab, so wäre seine These, die er nicht zu beweisen versucht hat, zur Noth erträglich; aber auch für die Zeit Hadrian's, in welcher die Verfolgungen in den Provinzen selten geworden sein müssen, ist die Erzählungsart in Wahrheit nicht passend. Erst in den Zeiten der Antonine konnte so geschrieben werden; dagegen können einzelne Züge, die man auch in eine ältere Periode versetzen kann, wie der Vorwurf der Magie, natürlich nichts beweisen. Inwiefern aber das Verhalten der heidnischen Bevölkerung nach 90—120 nicht mehr verständlich sein soll, ist mir vollends unerfindlich. Denkt Zahn vielleicht daran, dass die Vorwürfe gegen die Christen auf Kinderfressen usw. in den Acten fehlen? Aber das ist doch kein Indicium, dass sie in die Zeit um 100 gehören müssen. Soweit eine populäre, die charakteristischen Züge steigernde und ausmalende Erzählung, die nicht auf Präcision ausgeht, überhaupt einen Schluss zulässt, in Bezug auf das Verhältniss von Kirche, Staat und Gesellschaft zur Zeit des Erzählers, wird man hier an die Zeiten der Antonine erinnert.[2])

Mit ihnen stimmt auch, was über die Lehre des Verfassers zu ermitteln ist. Zweimal zieht er eine Summe. An der einen Stelle sagt er, dass Paulus *πάντα τὰ λόγια κυρίου καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἠγαπημένου ἐγλύκαινεν αὐτούς, καὶ τὰ μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ κτλ.*, an der anderen bezeichnet er als Inhalt der christlichen Predigt den *λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* (c. 1 u. 5). Kann man das Popularchristenthum des 2. Jahrhunderts sachgemässer und präciser formuliren? Solch eine Formulirung ist keinem Clemens, keinem Barnabas, Hermas, Ignatius oder Polykarp gelungen; sie alle haben so zu sagen noch Nebenluft und sind daher ausser Stande, solch einen Inbegriff zu formen. Am nächsten steht ihr etwa der sog. 2. Brief des Clemens (d. h. der Soterbrief um d. J. 170). Diese Formulirung setzt eine bereits vollzogene Abklärung voraus, die nicht ohne Abstreifung urchristlicher Elemente, auch nicht ohne den Kampf mit der Häresie errungen sein kann. Allein um dieser Formeln willen muss man das stärkste Bedenken tragen, die Schrift vor c. 160 anzusetzen. Und was diese Formeln lehren,

---

1) Richtig Rey p. 88: „Ce sont les habitudes du milieu du siècle environ, conformes à la legislation usitée dans les périodes d'accalmie".

2) Die Übereinstimmung in dem Verhalten der Obrigkeit und der Menge mit dem in dem Martyr. Polyc. geschilderten ist so gross, wie nur denkbar.

das lehrt auch die gesammte Ausführung in Bezug auf den Inhalt des Christenthums im Einzelnen. Man überschlage die Makarismen, welche der Verf. dem Paulus in den Mund gelegt hat, und alle die übrigens nicht zahlreichen Stellen, in denen er sich lehrhaft ausdrückt — nirgendwo findet sich ein „heisser Stein" oder eine Ecke und Kante, vielmehr ist Alles rund und plan: der heidenchristliche vulgäre Katholicismus, in Bezug auf Askese natürlich gesteigert, weil doch ein heiliger Apostel und eine bereits gefeierte Märtyrerin vorgeführt werden. Dass in diesem asketischen Enthusiasmus, der nicht von einem Enthusiasten vorgetragen wird [1]), sondern von einem ziemlich nüchternen Manne, irgend etwas Unkatholisches enthalten ist, braucht nicht mehr widerlegt zu werden; denn die Forscher (mit Ausnahme von Lipsius) zeigen hier die erfreulichste Übereinstimmung. Nur die eine Beobachtung räth hier nicht über M. Aurel's Zeit hinauszugehen, dass der Verfasser so frei die paulinische Predigt erfindet. Dass ein kleinasiatischer Presbyter auch später noch so etwas gewagt hat, ist unwahrscheinlich.

Gnosticismus — es ist schwer begreiflich, wie man verkennen konnte, dass der volle Kampf mit der Häresie bereits im Gange war, als der Verfasser schrieb. Erwartete man, dass er den Marcion oder Valentin hätte mit Namen nennen, dass er Äonenspeculationen und Antithesen hätte widerlegen müssen? So geschmacklos ist er nicht gewesen in einer Erzählung, die im apostolischen Zeitalter spielt. Aber was die grosse Menge der Christen am Gnosticismus interessirte, wovor ihnen ein Grauen beigebracht werden sollte, das kommt in der Erzählung deutlich zum Ausdruck. Energischer konnte man mit dem Gegensatz nicht einsetzen, als unser Verfasser gethan hat, indem er die Figuren des Demas und Hermogenes an den Anfang gestellt hat und an ihnen präscribirt, was als die Teufelsklauen der Häresie galt, die Leugnung der Auferstehung und der sittliche Libertinismus. Wenn er dann ausserdem die paulinische Predigt gleich im 1. Capitel als Predigt *περὶ τῆς γεννήσεως καὶ ἀναστάσεως Χριστοῦ* bezeichnet, so sind alle Elemente beisammen, die man in einer populären Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus innerhalb einer „Geschichte" erwarten kann. Auch hier ist übrigens die Parallele zum falschen Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern besonders deutlich. Hatte ein Erzähler in Kleinasien am Schluss des 1. Jahrh. wirklich Grund, in dieser emphatischen Weise Gnostiker einzuführen und zu widerlegen, und wenn er es hatte, hätte er nicht concreter

---

1) Beachtenswerth ist bei einem Kleinasiaten das Fehlen der chiliastischen Elements. Das spricht auch gegen die 1. Hälfte des 2. Jahrh.

auf einen Mann wie Cerinth exemplificiren müssen? Auch hier hat man also durchaus keinen Grund, über die Zeit um 160 hinaufzusteigen.[1]) Dagegen räth das völlige Fehlen jeder Berücksichtigung des Montanismus, sich von der Zeit um 160 nicht weit abwärts zu entfernen. Zwar ist die montanistische Bewegung gewiss nicht gleich Anfangs aus Phrygien nach Asien hinübergegangen und es brauchte auch nicht ein Erzähler sofort von ihr Notiz zu nehmen; aber die völlige Schweigsamkeit des Verfassers in Bezug auf die Bewegung ist doch nach c. 170 nicht leicht begreiflich.[2]) Ich halte es demnach für wahrscheinlich, dass unsere Schrift in dem Decennium 160 bis c. 170 geschrieben ist.[3]) Ihr Verfasser ist vielleicht erst geraume Zeit später abgesetzt worden; ja das ist sogar wahrscheinlich; denn sonst hätte sich die Schrift nicht so ungehindert verbreiten und so grosse Erfolge erringen können. Was spricht dagegen, dass die Acten, wenn sie c. 160—170 verfasst sind, erst 20—30 Jahre später durch die Absetzung ihres Autors eine kirchliche Censur in Asien erhalten haben, so dass das Ereigniss, von dem Tertullian berichtet, erst kurz vor der Zeit stattgefunden hat, in der er schrieb? Dies aber hielten wir oben für naheliegend. Über die Zeit c. 170 mit den Acten herabzugehen, halte ich nicht eben für wahrscheinlich[4]), wenn auch zur Noth für möglich, über c. 160 hinaufzugehen, dafür fehlt jede Unterlage.[5])

5) Was endlich das Verhältniss zu den apokryphen Apostelgeschichten betrifft, so ist zunächst auf den grossen Unterschied zwischen ihnen und unserer Historie zu verweisen; jene verherrlichen einen Apostel, aber die Verherrlichung des Paulus ist nicht der Hauptzweck in unseren Acten, sondern secundär. Dennoch lässt sich eine Verwandtschaft in der Art der romanhaften Erzählung nicht verkennen, so jedoch, dass durchweg die Theklaacten einfacher

---

1) Man beachte auch, dass der Erzähler so weit in seiner Charakteristik der Gnostiker geht, dass er sie sogar den Apostel Paulus an die Obrigkeit verrathen lässt, s. c. 14: *εἶπον Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης· Προσάγαγε αὐτὸν τῷ ἡγεμόνι Καστελίῳ ὡς ἀναπείθοντα τοὺς ὄχλους ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν, καὶ οὕτως ἀπολεῖ αὐτόν.*

2) Gerade die Art, wie er unbefangen vom Taufen und Lehren der Thekla spricht, fällt besonders ins Gewicht. Auch Ramsay und Rey betonen diesen Punkt.

3) Man beachte auch, dass der Kampf Pauli mit den Juden resp. Judenchristen für den Verfasser gar keine Bedeutung mehr gehabt hat. Wie leicht hätte er ebenso einen Juden einführen können, wie die Gnostiker Demas und Hermogenes; aber er schweigt über die Juden vollkommen.

4) Auch seine Stellung zu den Pastoralbriefen, die freilich nicht ganz durchsichtig ist, fällt hierfür ins Gewicht.

5) Ich stimme somit in der Datirung Rey bei.

und minder fabelhaft erscheinen. Dazu kommt noch, dass sie in mehreren Apostelgeschichten (auch in zahlreichen Martyrien) augenscheinlich benutzt[1]), ja gewisse Züge in ihnen geradezu ständige Ausstattungsstücke der kirchlichen Romane geworden sind. Allein neue chronologische Erkenntnisse lassen sich von hier aus nicht gewinnen, da, wie sich zeigen wird, auch die ältesten Schriften dieser Art erst dem letzten Viertel des 2. Jahrh. angehören, und da nicht entschieden werden kann, ob nicht jene Apostelgeschichten aus der auch mündlich verbreiteten Legende von der Thekla geschöpft haben.

Hier könnten wir unsere Untersuchung der Acten schliessen, hätte nicht Ramsay eine Hypothese über den Ursprung der Geschichte aufgestellt, die noch einer Prüfung bedarf. Ramsay schiebt, wie wir gesehen haben, die Acten in ihrer gegenwärtigen Gestalt (von zahlreichen kleineren Interpolationen abgesehen) bis gegen die Mitte des 2. Jahrh. herunter und zeigt in vortrefflicher Weise, dass sie nicht älter sein können; aber er scheidet dann eine Urgestalt aus, in der Paulus eine noch viel geringere Rolle gespielt hat als in der interpolirten Recension.[2]) Diese Urgestalt construirt er p. 409 ff., wenn auch nicht wörtlich, so doch ziemlich genau und behauptet, sie müsse von einem galatischen Phrygier sehr bald nach den Begebenheiten[3]), also c. 50—70, niedergeschrieben worden sein; der Verfasser sei in der Geographie des Landes und in der Zeitgeschichte vollkommen bewandert gewesen, habe sich keine Verstösse zu Schulden kommen lassen und wirkliche Begebenheiten treu beschrieben; Tertullian aber habe bereits die interpolirte Gestalt vor sich gehabt und das auch gewusst; denn er sage deutlich, dass der kleinasiatische Presbyter nicht sowohl der Autor als der Interpolator einer älteren Schrift gewesen sei[4]); die Urgestalt aber habe sich neben der interpolirten Recension erhalten und sei noch zu späteren Vätern gekommen, resp. sei in der Tradition mit der interpolirten Gestalt z. Th. vermischt worden.

Beginnen wir mit dem Letzteren, den äusseren Zeugnissen, so muss die Berufung auf Tertullian (p. 414 ff.) zurückgewiesen werden. Dass die Worte „presbyter eam scripturam — amore Pauli — construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans“ zu verstehen sind als „additions made by the presbyter from his own store to a document, the result

---

1) S. Rey S. 95 f., auch Zahn und Schlau machen darauf aufmerksam.

2) Die Reden des Paulus und alles im strengeren Sinne Lehrhafte weist Ramsay erst dem Interpolator zu.

3) Und diese hätten sich auf der sog. 1. Missionsreise des Paulus abgespielt, während sie der Interpolator in die 3. Missionsreise verlegt.

4) Das „apud Iohannem“ erkennt Ramsay nicht als ein altes beachtenswerthes Zeugniss an, sondern betrachtet es als eine Erfindung des Hieronymus.

being that he „augmented it with the title of Paul"; his additions were from „love of Paul", and greatly increased the part played by Paul in the action", ist eine exorbitante Behauptung, die ein Philologe sich nicht hätte zu Schulden kommen lassen dürfen. Seit wann ist „scripturam construxit" = „er machte Zusätze zu einer Schrift aus eigenem Vorrath"? wie darf „quasi titulo Pauli de suo cumulans" übersetzt werden „augmented it with the title of Paul" (es kann nur übersetzt werden: „als könnte er dem Ansehen des Paulus etwas von dem seinigen hinzufügen")? wie darf aus den Worten „id se amore Pauli fecisse", die das Motiv für die Abfassung der ganzen Schrift enthalten, geschlossen werden, dass der Interpolator diejenigen Abschnitte einer bereits vorhandenen Schrift ausführte, in denen Paulus eine Rolle spielte? Somit darf das Zeugniss Tertullian's in keiner Weise für die Unterscheidung einer Grundschrift und einer erweiterten Bearbeitung angeführt werden. Was aber die Berufung auf spätere Gestaltungen der Thekla-Legende betrifft, namentlich auf die Stelle bei Chrysostomus (Pseudochrysostomus), so ist es eine blosse Behauptung, dass sie in einer Urrecension gestanden haben. Selbst diejenigen Erzählungen, die einige besonders grobe Unwahrscheinlichkeiten nicht aufweisen, welche die uns schriftlich überlieferten Acten bieten, sind deshalb noch nicht als die früheren erwiesen. Die fortarbeitende Legende braucht nicht immer potenzirte Unwahrscheinlichkeiten zu schaffen, sie kann auch einmal einen Bericht einfacher gestalten, zumal in Bezug auf eine Erzählung wie die von der Thekla, die von Anfang an aus zwei lose zusammenhängenden Stücken bestand, die wie Parallelen aussehen, wo dann leicht dem einen Stück in der mündlichen Überlieferung etwas entzogen werden konnte, um es dann an anderer Stelle um so eindrucksvoller nachzubringen.

Somit ist für die Hypothese aus äusseren Zeugnissen nichts zu gewinnen. Was aber die inneren Gründe betrifft, so ist Ramsay so verfahren, dass er alles Haltbare resp. Wahrscheinliche in der Erzählung auf die eine Seite gestellt hat und alle Verstösse einschliesslich des ganzen von der Lehre Pauli entworfenen Bildes auf die andere, um dann in Bezug auf jenen Complex zu behaupten, er sei historisch zuverlässig und könne nur von einem Zeitgenossen und einem Landsmann der Thekla stammen. Die Unterscheidung mag gelten, obgleich mir in dem, was p. 409 ff. von Ramsay zusammengestellt worden ist, mehr als ein Anstoss übrig bleibt, und mir eine solche Zurückhaltung in Bezug auf den Apostel Paulus, wie Ramsay sie für den ersten Erzähler annimmt, psychologisch ganz unwahrscheinlich ist — was aber zwingt zu der Annahme, dass diese „Original tale of Thecla" schriftlich aufgezeichnet war?

Die Gründe, die Ramsay hier anführt (Strassenkenntniss des Verfassers, ein paar antiquarische Kleinigkeiten, die angeblich in späterer Zeit nicht mehr gewusst werden konnten, die Königin Tryphäna), sind völlig unzureichend. Die Annahme genügt durchweg, dass der Verfasser nicht Alles frei erfunden hat, vielmehr auf einer mündlichen Überlieferung fusst, die sich ein Jahrhundert hindurch fortgesponnen und auch einige kleine Züge bewahrt hat. Wie weit die wirklichen Begebenheiten, wie weit die sagenhaften Überlieferungen, die der Verfasser vorfand, wie weit endlich seine eigenen freien Zuthaten reichen, das zu entscheiden fehlen uns alle Mittel. Eine Thekla hat wahrscheinlich wirklich in Ikonium gelebt und ist wie mit Paulus so mit der Königin Tryphäna zusammengetroffen; Paulus, dessen Körperschilderung in den Acten auch auf wirklicher Überlieferung beruhen mag, hat sie für das Evangelium und für seine Person gewonnen; sie hat um des christlichen Glaubens willen gelitten und hat getauft und gepredigt — das mag historisch sein; aber darüber hinaus lässt sich nichts sagen, und die Annahme einer ursprünglichen zeitgenössischen Erzählung ist sowohl für die Vorgänge in dem pisidischen Antiochien, als vollends für die in Ikonium durch die in jedem Capitel, ja fast in jeder Satzgruppe sich findenden capitalen Unwahrscheinlichkeiten ausgeschlossen. Die Freude Ramsay's, des Antiquars, hat Ramsay, dem Kritiker, die Augen geblendet, so dass er um einiger kleinen Züge willen [1]) eine Ausscheidung vornehmen zu dürfen glaubte, die auf Willkür beruht und in der Annahme einer schriftlichen Quelle vollends grundlos wird. Wir haben somit keinen Grund, von der Annahme abzugehen, dass die uns erhaltenen Acten ein primäres Werk sind, das nach c. 160 und schwerlich später als c. 170 niedergeschrieben worden ist — sehr viel Dichtung enthaltend und wenig Wahrheit [2]), aber eine vorzügliche Quelle für die Kenntniss einer breiten Schicht des vulgären Heidenchristenthums in der Provinz Asien um diese Zeit. [3])

1) Ohne Ramsay's ausgezeichnete Kenntniss der historischen Geographie von Kleinasien anzuzweifeln, bin ich doch von dem, was er über die Strassen sagt, nicht überzeugt, sofern es als durchschlagender Grund für die Annahme einer schriftlichen gleichzeitigen Quelle angeführt wird.

2) Erwähnt mag es werden, dass in der armenischen Recension der Acten der Eugenia die Thekla-Acten das „heilige Buch" genannt werden, s. Conybeare, a. a O. p. 159.

3) Conybeare hat a. a. O. p. 49 ff. gezeigt, dass die armenische Übersetzung neben der syrischen gute Dienste leistet, um den überlieferten griechischen Text von Interpolationen einer späteren Zeit zu befreien; doch scheint er mir die Bedeutung der armenischen Version zu überschätzen. Über das Datum und die Bedeutung der ursprünglichen Acten urtheilt er ähnlich wie Ramsay; doch wird nicht deutlich, ob er die Hypothese Ramsay's wirklich anerkennt. Nicht klar

10) Der gefälschte Briefwechsel der Korinther und des Apostels Paulus.

Zu dem Thl. I S. 37ff. verzeichneten Materiale füge hinzu: Vetter, Der apokr. dritte Korintherbrief. Tübinger Programm 1894 (die ausführlichste Untersuchung der neuesten Zeit), u. ders. i. d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1895 S. 622ff. (hier soll als Nebenquelle des Briefwechsels neben den Acta Pauli ein rabbinischer Midrasch nachgewiesen werden). In der erstgenannten Abhandlung hat Vetter wahrscheinlich gemacht, dass sämmtliche bis jetzt bekannt gewordene Textzeugen des 3. Kor.-Briefes (der armenische und die beiden lateinischen) direct aus dem Syrischen übersetzt sind.

Zahn hat (Gesch. d. NTlichen Kanons II S. 607ff.) zu zeigen versucht, dass der ganze Briefwechsel (einschliesslich des geschichtlichen Mittelstückes) den Acta Pauli entnommen sei; allein (1) einen positiven Beweis dafür giebt es nicht, (2) dass der Briefwechsel je griechisch existirt hat, lässt sich bisher nicht erweisen, (3) hätte er in den Acta Pauli gestanden, so müsste von Origenes u. A. Notiz von ihm genommen worden sein; die Kunde von einem 3. Korintherbrief hätte in der griechischen Kirche nicht so verborgen bleiben können. Vetter (Programm S. 13ff. 17) acceptirt die Hypothese Zahn's, meint aber den Brief des Paulus in zwei Theile theilen zu müssen; die erste Hälfte (v. 1–22) mitsammt dem Brief der Korinther und dem historischen Mittelstück sei den griechischen Paulusacten entlehnt; von sich aus habe dann der syrische „Entlehner" (und Übersetzer) den sehr viel schwächeren Abschnitt v. 23—40 hinzugefügt, dem somit kein griechisches Original zu Grunde liege. Gegen diese Modification der Zahn'schen Hypothese sprechen zunächst dieselben Argumente, wie gegen diese selbst; die Unterscheidung aber von v. 1—22 u. 23–40 im Brief des Paulus und ihre Vertheilung auf zwei Verfasser ist keineswegs sicher, ja im Hinblick auf v. 12 des Korintherbriefes ist sie sogar unwahrscheinlich.

Die Wahrheit der Zahn'schen Hypothese (vor ihm hat sie bereits La Croze angedeutet) beruht darin, dass die historischen Angaben des Briefwechsels und Zwischenstückes wahrscheinlich

---

ist mir Krüger's Urtheil geworden. Er schreibt (a. a. O. S. 231): „Da die Acten nicht mehr in ihrer ursprünglichen, sondern in einer von gewissen, aber nicht von allen kirchlich bedenklichen Auswüchsen (vgl. Hieron. 7) befreiten, verkürzten, wenn auch nicht einschneidend veränderten Gestalt vorliegen, so ist die Entscheidung, welchen Kreisen der Verf. angehörte [aber Tert. sagt es uns doch], nicht leicht; ihn als einen asketisch gerichteten Gnostiker zu betrachten, hindert schon die Verwandtschaft seiner christlichen Anschauungen mit sonst aus der Kirche des 2. Jahrh. bekannten."

nicht gänzlich aus der Luft gegriffen, vielmehr irgend welcher Überlieferung entnommen sind. Aber es lässt sich z. Z. schlechterdings nicht sagen, woher sie stammen. Dass aber die Briefe bereits als Briefe präexistirt haben, bevor sie in Edessa, resp. in der syrischen Briefsammlung des Paulus aufgetaucht sind, ist nicht anzunehmen. Man hat sich vielmehr nach einem syrischen Fälscher umzusehen, und da liegen Zweck und Zeit der Fälschung so offen — theils in den Angaben der Briefe selbst, theils in den Worten ihres Commentators Ephraem — vor, dass ein Irrthum nicht wohl möglich ist: die Briefe sind gegen Bardesanes' Lehre gerichtet (s. auch Vetter, Progr. S. 17 ff.). Ausdrücklich sagt ja auch Ephraem, die Bardesaniten hätten dem Briefe die Aufnahme in ihren Apostolos versagt; sie mussten ihn verwerfen, denn sie erkannten in den von Simon und Kleobius vorgetragenen Lehren ihr eigenes System wieder. Wie sie, die Bardesaniten, mit Fälschungen operirten (falsche Apostelgeschichten, s. Ephraem; auch die Thomasacten gehören hierher), so haben auch ihre Gegner, die katholischen Syrer, mit der überlieferten apostolischen Litteratur ihren Standpunkt nicht ausreichend zu vertheidigen vermocht und haben deshalb zu einer Fälschung ihre Zuflucht genommen. Vetter hat also Recht, wenn er (a. a. O. S. 20) sagt: „der apokryphe Briefwechsel in seiner syrischen Gestalt ist von Anfang an als Streitschrift, sei es gegen Bardesanes selbst, sei es gegen dessen Anhänger, beabsichtigt." Dem entsprechend ist der terminus a quo der Abfassung frühestens 180—190 anzusetzen.[1]) Was den terminus ad quem anlangt, so setzt die Fälschung — zwischen 330 u. 370 hatte sie einen Platz in der syrischen Bibel, wie die echten Paulusbriefe — voraus, dass es in Edessa noch keine autoritative paulinische Briefsammlung gegeben hat, ja dass die paulinischen Briefe noch wenig bekannt waren; ferner ist es wahrscheinlich, dass die Fälschung in Scene gesetzt wurde, um die Bardesaniten aus der Kirche herauszudrängen. Wären sie nämlich bereits von den Orthodoxen geschieden gewesen, so hätte man nicht nöthig gehabt, nachträglich zu einer so furchtbaren (eventuell aber auch für den Inhaber gefährlichen) Waffe zu greifen, wie der gefälschte Brief es ist. Demgemäss wird man mit Vetter die Fälschung schwerlich beträchtlich später als c. 200 ansetzen dürfen. Um diese Zeit unter dem Episkopat des Palut hat sich nach dem Zeugniss des Jakob von Edessa (Wright, Catal. of Syr. Mss. II 1871 p. 600) eine Scheidung zwischen Katholiken und Häretikern vollzogen — erst der Marcioniten, nicht lange darnach gewiss auch der Bardesaniten.

---

1) So auch Vetter.

Dass in dem Briefwechsel (Beweisstelle: v. 29 des Paulusbriefes) das Diatessaron Tatian's (und nicht das Ev. der Getrennten) benutzt ist, hat Vetter S. 23 nachgewiesen. Hieraus geht (gegen Zahn) noch einmal hervor, dass der Briefwechsel nicht in den Acta Pauli gestanden hat. Oder sollen diese das Diatessaron benutzt haben?[1]) Merkwürdig ist, dass die Citate aus den apostolischen Briefen im 3. Korintherbrief fast sämmtlich mit dem Text der Peschittha stimmen; nur Röm. 1, 3; I. Cor. 15, 37 u. I. Pet. 3, 22 bilden eine Ausnahme (s. Vetter S. 24ff.). Dass die syrisch erhaltene, ursprünglich griechische Didaskalia Apostolorum ein Stück kennt, das auch im 3. Korintherbrief enthalten ist (s. Zahn, das Ev. des Petrus 1893 S. 60, Vetter S. 36ff.), ist kein Beweis, dass der Brief je griechisch existirt hat oder gar ursprünglich griechisch ist; denn die Didaskalia ist in Syrien entstanden, und ihr Verfasser kann daher sehr wohl eine syrische Urkunde benutzt haben (s. über die Didask. Funk, Apostol. Constitut. 1891 S. 28ff.). Aber es ist gar nicht ausgemacht, dass die Übereinstimmung durch die Annahme, der Verf. der Didaskalia habe den 3. Kor.-Brief gelesen, zu erklären ist; er kann auch die Quelle des falschen Briefwechsels benutzt haben; denn dass es eine solche, d. h. Material, aus dem er schöpfte, gegeben hat (unter Bezug auf Simon u. Kleobius), darf schwerlich bezweifelt werden. Nur dass die Briefe schon in den Acta Pauli gestanden haben, ist (s. o.) unwahrscheinlich. Als antibardesanische Fälschung lässt sich Inhalt und Unternehmen der Fälschung vortrefflich erklären, als Bestandtheil der Acta Pauli liegt dagegen Alles im Dunklen. Warum soll man das Dunkle gegen das Helle eintauschen?

Ist es aus positiven und negativen Gründen wahrscheinlich, dass die lateinischen Übersetzungen direct aus dem Syrischen geflossen sind, und dass die Briefe niemals griechisch existirt haben, so haben wir in ihnen eines der wenigen originalsyrischen Stücke aus sehr alter Zeit — freilich kein erfreuliches.

11) Die Justin's Namen tragende Schrift de resurrectione und die echten Fragmente.[2])

Den justinischen Ursprung der in den SS. Parall. enthaltenen grossen Fragmente einer Justin's Namen tragenden Schrift περὶ

1) Vetter wird durch dieses Argument nicht betroffen; denn er lässt die vv. 23ff. nicht in den Acta Pauli gestanden haben, sondern nur die vv. 1—22.

2) Bei Seite lasse ich den pseudojustinischen Brief an Zenas und Serenus, da er nicht im 2. Jahrh. geschrieben ist (in ihm erwähnt der Verf. zwei andere Briefe von sich πρὸς Πάπαν und πρὸς ἄρχοντας). Jüngst hat Batiffol (Rev.

ἀναστάσεως (Otto, Corp. Apolog. III³ p. 210 ff.) hat Semisch (Justin I S. 146 ff.) nachzuweisen, Donaldson (A critical history of Christ. Lit. and Doctrine T. II 1866 p. 119 ff.) zu widerlegen versucht. Zahn, der jenem beistimmt, hat es m. E. in seiner Abhandlung i. d. Ztschr. f. KGesch. Bd. VIII 1886 S. 1 ff. 20 ff. sehr wahrscheinlich gemacht, dass ein ausdrückliches Citat des Methodius aus einer Schrift Justin's eben aus der in den SS. Parall. excerpirten Schrift stammt, so dass bereits um 300 der Tractat (ist er ein Referat über einen Dialog?) für justinisch gegolten hat (auch Prokop um 500 kennt eine Schrift Justin's περὶ ἀναστάσεως). Ferner ist nicht zweifelhaft, dass sowohl Irenäus im 5. Buch seines Hauptwerkes als namentlich Tertullian in der grossen Schrift de resurrectione den in den SS. Parall. excerpirten Tractat benutzt, resp. ausgeschrieben haben.[1] Der Versuch von Bousset (Die Evv.-Citate Justin's 1891 S. 123 ff.), den Sachverhalt umzukehren und vielmehr Tertullian als Quelle unseres Tractates zu erweisen, hat an keinem Punkte etwas Überzeugendes und würde ausserdem nahezu ein litterargeschichtliches Unicum bedeuten.

Darf somit für sehr wahrscheinlich resp. für fast gewiss gelten, dass unsere Schrift bereits vor 180 existirte[2]) und um 300 für justinisch galt, so ist ihre Abfassungszeit recht genau zu bestimmen; denn da sie den gnostischen Kampf (die gnostisch-marcionitischen Thesen) ebenso voraussetzt wie den Anbruch der Periode der wissenschaftlichen Auseinandersetzung des Christenthums mit der griechischen Philosophie, so kann sie nicht vor c. 150 geschrieben sein, fällt also in das Menschenalter vor Irenäus. Dagegen ist die Abfassung durch Justin keineswegs sicher (da Irenäus und Tertullian die Schrift, ohne den Verfasser zu nennen, ausgeschrieben haben). Die frühe Bezeugung (durch Methodius) sowie die Verwerthung durch die beiden altkatholischen Theologen, die auch sonst Justinisches stillschweigend benutzt haben, fällt allerdings sehr ins Gewicht. Dazu kommt, dass der Verf. (wie Justin) sich als einen früheren Schüler des Pythagoras und Plato bekennt, und dass er im 10. Cap. die Häresieen aus dem Judenthum ableitet (ebenfalls wie Justin). Allein der Geist der Schrift zeigt doch sehr bemerkenswerthe Verschiedenheiten von dem Justin's; er ist minder platonisch

---

Bibl. internat. V Nr. 1 1896 p. 114 ff.) zu zeigen versucht, der Brief sei vom novatianischen Bischof Sisinnius geschrieben (um d. J. 400). Über eine Quelle des Briefes s. Wendland, Quaest. Musonianae 1886 u. Lit.-Gesch. Thl. I S. 113 f.

1) Die von Otto beigebrachten Parallelen genügen, um das zu erweisen, vollständig; aber sie können noch vermehrt werden.

2) Was Bousset (a. a. O.) aus inneren Gründen dagegen geltend gemacht hat, ist ohne jede Beweiskraft.

und andererseits mehr asketisch — der Verf. ist ein griechischer Vorläufer und Gesinnungsgenosse des Tertullian, auch in einigen Ausführungen dem Melito verwandter als dem Justin. Die in cap. 1 vorgetragene Erkenntnisstheorie lässt sich zur Noth mit der justinischen vereinigen [1]); dagegen ist die Theologie einfacher, als man sie bei Justin erwartet. Die endgiltige Lösung der Frage, ob dieser der Autor ist oder nicht, kann nur von einer minutiösen Untersuchung der Sprache und Terminologieen erhofft werden. Das Zeugniss des Methodius kann nicht ausschlaggebend sein, obschon kein Grund abzusehen ist, weshalb man im 3. Jahrh. dem Justin diesen Tractat beigelegt haben sollte.

Die Zeit der Schriftstellerei Justin's ist oben S. 274 ff. festgestellt worden; darüber hinaus lässt sich chronologisch nichts ausmachen; aber es mögen hier noch die vielleicht echten Stücke justinischer Schriftstellerei verzeichnet werden, die nicht in der Apologie und in dem Dialog stehen. Otto hat im III³. Bande des Corpus Apolog. 20 Fragmente zusammengestellt. Nr. 1 u. 2 sind Citate bei Irenäus, Nr. 3 bei Tatian; die Echtheit ist fraglos (Nr. 1 ist dogmengeschichtlich sehr bedeutend). Nr. 4 ist das Methodiuscitat aus der Schrift de resurr., deren Herkunft von Justin nicht völlig sicher ist (s. o.). Nr. 5 erinnert stark an des Athanasius Ausführungen in der Schrift de incarnat. und ist seiner straffen Erlösungslehre wegen verdächtig, aber mit Sicherheit kann man es dem Justin nicht absprechen; es soll aus einer Schrift Justin's *κατὰ Ἑλλήνων* genommen sein. Die aus den SS. Parall. stammenden Stücke sind sämmtlich so kurz, dass ein Urtheil schwer möglich ist; Parallelen aus den echten Schriften, die ihre Authentie gewährleisten, sind kaum beizubringen; hierher gehören Nr. 6 (nähere Angabe über die Schrift, aus der das Fragment stammt, fehlt), 7 (dass ein echtes Stück aus dem Dialog c. 82 folgt, kann für die Echtheit sprechen; auch der Umstand spricht dafür, dass die in ihm sich findenden Worte [*ἀληθείας*] *ἰσχυρότερον οὐδέν* auch in der Schrift de resurr. 1 stehen), 8 (es soll aus der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* genommen sein), 9 (ohne nähere Angabe) [2]), 11 (es soll aus einer Schrift *κατὰ Ἰουδαίων*

1) Dass wir in C. 1 den Anfang der Schrift besitzen, stellt Zahn m. E. ohne Grund in Abrede.

2) Nr. 10 ist zu streichen; es soll aus der ersten Apologie stammen; aber dort steht es nicht, und ein Codex weist es dem Gregor v. Nyssa zu. Nr. 12 ist wohl auch zu tilgen; es ist ohne neues Lemma einem Citat aus Justin's Apologie angeschlossen, findet sich aber dort nicht; ebenso ist Nr. 13 sehr verdächtig, welches *ἐκ τοῦ ε' μέρους τῆς ἀπολογίας* genommen sein will, sich aber in der Apologie nicht findet. Sicher ist Nr. 14 zu tilgen, weil dem Nilus gehörig (s. Theil I dieses Werkes S. 111 nr. 6).

stammen; eine solche Schrift ist fragwürdig [im Dialog steht das Fragment nicht; er ist also nicht gemeint; denn es ist precär, auf die Lücken im Dialog hier zu recurriren]; nur der erste Satz kann von Justin sein; die Fortsetzung gehört, wie ein Codex bemerkt, dem Nilus). Die vier Fragmente, die Antonius Melissa einer Recension der SS. Parall. entnommen hat (Nr. 15—18), sind besonders verdächtig; auch wird Nr. 17 von Maximus dem Philo beigelegt. Das 19. Fragment soll aus einer Schrift *πρὸς Ἰουδαίους* stammen; es zählt nur sieben Worte; der Titel der Schrift ist verdächtig. Das 20. Fragment aus einem Barocc. ist ebenfalls zu unbedeutend, um bestimmt werden zu können. Über zwei bei Otto nicht stehende Fragmente aus den SS. Parall. Cod. Rupef. s. den 1. Th. dieses Werkes S. 112 Nr. 15 u. 16. Auch über sie ist nichts auszumachen. Im 5. Bande des Corpus Apolog.[3] (1881) p. 368 ff. hat Otto noch 8, von ihm als apokryph bezeichnete Justinfragmente zusammengestellt. Das erste ist gewiss nicht von Justin und wird auch in einem Codex dem Cyrill. Alex. beigelegt. Dieses Fragment wird aber zum Verräther der beiden folgenden, die zusammengehören; denn in dem zweiten von ihnen (Frag. 3) kommen wieder die beiden Vöglein vor; sie stehen auch in denselben Codd. (nämlich Coisl. 5. 6), wie das erste. In diesen steht auch das 4. Fragment, und es ist durch die Erwähnung der Böcke mit dem dritten verklammert, so dass man auch dieses Fragment ablehnen muss (in allen vier Stellen steht nur einfaches *Ἰουστίνου μάρτυρος* dabei, ohne nähere Angabe). Das 5. längere Fragment findet sich in des Anastasius Contempl. in Hexaëmeron und ist als Auslegung Justin's zur 6. Zahl des 6. Tages eingeführt; aber es bewegt sich in einer Auslegungsweise, die wir für Justin nicht belegen können. Das 6. u. 7. Fragment (bei Maximus Confessor) sollen aus „Justin's des Philos. u. zuletzt Märtyrers Abhandlung an den Sophisten Euphrasius *περὶ προνοίας καὶ πίστεως*“ genommen sein. Schon dieser Titel ist mehr als verdächtig, und der Inhalt der Stücke hebt den Verdacht nicht, sondern bestärkt ihn. Das 8. syrische Fragment (Hdschr. saec. VI) ist von Zahn (Kanonsgesch. II S. 777 f.) vertheidigt worden. Aber wenn der „3. *λόγος*“, aus dem das Stück stammen will, der 2. Theil des Dialogs sein soll (??), so muss man zur Rechtfertigung des übrigens alten und interessanten Stückes auf die Lücke im Dialog recurriren, was doch recht precär ist. Auch wissen wir nicht, dass Justin an die virginitas perpetua Mariae geglaubt hat.

12) Die Justin's Namen tragende Schrift de monarchia.

Die allein in den jungen Codd. Paris. 450 ann. 1364 und Argentorat. 9 saec. XIII. vel XIV. (verbrannt) überlieferte Schrift *περὶ μοναρχίας* (*τ. θεοῦ*: Apogr. Tubing. ex Argent.) ist vielleicht dieselbe, die bereits Eusebius (h. e. IV, 18) unter den Justin's Namen tragenden Schriften gefunden hat. Allerdings sagt Eusebius, die Schrift beweise die Monarchie Gottes nicht bloss aus den biblischen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen, während der uns überlieferte Tractat lediglich aus diesen argumentirt; allein der Ausdruck des Eusebius kann auf ungenauer Erinnerung beruhen, wenn man nicht geradezu annehmen will, *οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ* stehe für *οὐ μόνον οὐ*.[1]) Lässt man Euseb's Zeugniss nicht gelten, so ist die Schrift von jeder Tradition verlassen; denn Clemens Alex. (mit ihm geht Eusebius in der Praeparatio) hat nicht unsere Schrift benutzt, sondern eine andere Recension derselben jüdisch-alexandrinischen Chrestomathie.[2]) Dass eine solche beiden zu Grunde liegt, ist evident.[3]) Bei der Farblosigkeit des Tractats, der von gefälschten Citaten griechischer Autoren wimmelt, ist die Bestimmung der Abfassungszeit kaum möglich, wenn man Justin als Autor fallen lässt. Absolut nothwendig ist das nicht; denn wirklich durchschlagende Gründe gegen die Abfassung durch Justin kann ich nicht finden (die rein euhemeristische Theorie ist allerdings etwas auffallend, da Justin sonst die Dämonen herbeizieht). Dass die Schrift unter Justin's Namen gefälscht sei, ist nicht anzunehmen; denn sonst würde das wohl im Rahmen der Schrift selbst zu erkennen sein. Sie aus dem 2. Jahrhundert auszuweisen, liegt kein Grund vor; freilich giebt es auch kein zuverlässiges Argument, welches ihr den Platz im vorirenäischen Zeitalter sichert.[4])

---

1) Dass unser Tractat nur die zweite Hälfte eines grösseren Tractats sei (Grabe), ist durch nichts angezeigt.

2) Dass weder Pseudojustin den Clemens ausgeschrieben hat noch umgekehrt, dafür s. c. 2 n. 21; 3 n. 2. 12. 20; 4 n. 2; 5 n. 3. 6. 46 der Otto'schen Ausgabe (Corp. Apolog. III³ p. 126 ff.).

3) S. auch Elter, De Justini monarchia et Aristobulo Judaeo. Bonner Prg. 1893/4 IV partes. Er hält die uns überlieferte Schrift für die, welche schon Eusebius kannte, und meint, sie sei unter Justin's Namen um 180 gefälscht.

4) Von der Cohortatio, die Justin's Namen trägt, sehe ich ab, da sie dem 2. Jahrh. sicher nicht angehört.

13) Der pseudojustinische Brief an den Diognet und die pseudojustinische Oratio ad Graecos.

Der i. J. 1870 zu Strassburg verbrannte Argentoratensis 9 saec. XIII. vel XIV. enthielt vorstehende beide Schriften; ein anderer griechischer Codex ist bisher nicht bekannt geworden, wohl aber für die zweite Schrift eine syrische Übersetzung resp. erweiternde Bearbeitung im Cod. Nitr. Mus. Brit. Add. 14658 (Cod. 987 bei Wright) saec. VI. vel VII.; hier wird die Schrift einem griechischen Senator, Ambrosius, zugeschrieben. Dass der Argentorat. 9 auf einen Archetypus zurückgeführt werden kann, der nicht später als saec. VII. anzusetzen ist, dass also die in ihm enthaltenen Schriften nicht nach dem 7. Jahrh. abgefasst sind, glaube ich in den Texten u. Unters. I, 1 S. 79 ff. 85. 162 f. wahrscheinlich gemacht zu haben.

Die beiden Schriften stehen in einem Corpus Opp. Justini (in der zweiten Hälfte eines solchen?); dass sie aber nicht von Justin herstammen, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Zwar zählt Eusebius (h. e. IV, 18) zwei Schriften des Justin „an die Griechen" auf; aber Stil und Inhalt der Oratio machen es unmöglich, Justin als ihren Verfasser anzuerkennen, mag er auch schon z. Z. Euseb's als solcher gegolten haben.[1]) Der Brief an Diognet

1) Die Worte des Eusebius lauten: *Καὶ ἄλλος ὁ πρὸς Ἕλληνας ἐν ᾧ μακρὸν περὶ πλείστων παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον, περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως· ἃ οὐδὲν ἂν ἐπείγοι τὰ νῦν παρατίθεσθαι* [das kann unmöglich unsere Schrift sein, die weder ausführlich ist noch sich mit philosophischen Fragen abgiebt, noch von der Natur der Dämonen handelt]. *Καὶ αὖθις ἕτερον πρὸς Ἕλληνας εἰς ἡμᾶς ἐλήλυθεν αὐτοῦ σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον.* Das kann recht wohl unsere Schrift sein; das „*ἐλέγχειν*" kommt ein paar Mal in ihr vor (und zwar auch dort, wo der Verfasser die Summe zieht: *ἐπεὶ οὖν οἱ μὲν θεοὶ ὑμῶν ὑπὸ ἀκρασίας ἠλέγχθησαν, ἄνανδροι δὲ οἱ ἥρωες ὑμῶν*). Freilich trägt sie nicht die Aufschrift *ἔλεγχος*, und dass die Schrift nicht von Justin herrührt, hat Semisch (Justin 1. Theil S. 163 ff.) ausreichend bewiesen; denn 1) ist der Stil ein verschiedener (Justin schreibt nachlässig und gedehnt, unsere Schrift ist gedrängt, körnig, voll Leben und von schulmässig rhetorischer Färbung), 2) der Wortschatz ist stark abweichend, 3) der Übertritt des Verfassers vom Griechenthum zum Christenthum ist in der Oratio ganz anders motivirt, als von Justin; vor allem aber 4) der Verfasser sieht in dem gemeinen Volksglauben und der Mythologie, kurz in dem, was die Poeten Homer und Hesiod bieten, das ganze Griechenthum, Justin weiss sehr wohl, dass er sich mit der Philosophie auseinanderzusetzen hat, 5) es sind Widersprüche im Einzelnen vorhanden: der Verf. rühmt vom Christenthum, dass es keine Philosophen bilde, Justin sagt, er sei durch das Christenthum erst wirklicher Philosoph geworden; der Verfasser lässt die Seele sofort nach dem Tode in den Himmel gelangen, Justin weiss von einem Mittelzustand.

ist von Niemandem im Alterthum und Mittelalter jemals citirt worden, und da er gar keine bestimmteren chronologischen Merkmale trägt (— denn in dem κράτιστος Διόγνητος den Lehrer M. Aurel's zu sehen, ist willkürlich —), so hatte die Kritik den freiesten Spielraum. Donaldson nützte ihn so aus, dass er die Schrift in das Renaissancezeitalter als humanistische Stilübung versetzte, Overbeck (Studien z. Gesch. d. alten K. 1875 S. 1 ff.) wollte ihn aus dem vorkonstantinischen Zeitalter ausweisen. Allein gegen jenen tollkühnen Versuch protestirt bereits die Überlieferung in der Handschrift, und dass die zahlreichen Merkmale (c. 5; 7, 7) der Verfolgungszeit nur Maskirung sind, ist trotz der Glätte und dem flüssigen Homiletenstil der Schrift doch ganz unwahrscheinlich. Somit wären die zwei Jahrhunderte zwischen 110 und 310 offen zu lassen. Allein zwei bis drei Menschenalter nach 110 auszuscheiden, sieht man sich durch den Charakter und Geist der Schrift veranlasst. Die Gedankenbildung des Verfassers als Apologet, als Dogmatiker und als Pauliner zeigt nämlich — dies nachgewiesen zu haben, ist ein hohes Verdienst Overbeck's —, dass er die betreffenden Perioden originaler Gedankenbildung und ringenden Kampfes hinter sich hat, und auch sein Redefluss zeigt den katholischen Homileten. Obgleich er auf den gnostischen Kampf nirgends anspielt, ist seine Theologie doch auf dem Ertrag dieses Kampfes auferbaut. Einem Manne wie Irenäus, keinem älteren, möchte ich daher den Brief zutrauen[1]), resp. seinen Ursprung frühestens in der Zeit suchen, die durch den Protrepticus des Clemens bezeichnet ist.

Einige von den Argumenten, die Overbeck gegen die Abfassung des Briefes in alter Zeit geltend gemacht hat, sind durch die Entdeckung der Aristides-Apologie zwar nicht völlig widerlegt, aber abgeschwächt worden, sofern Manches von der apologetischen Eigenart des Briefes sich auch schon in jener Apologie findet (auch das Kerygma Petri bietet Ähnliches; doch dieses mag überhaupt die Wurzel des Gemeinsamen enthalten). Allein es war sehr vorschnell, den Aristides als Verfasser des Briefes an den Diognet vorzuschlagen (nach dem Vorgange Doulcet's und Kihn's Krüger i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1894 S. 206 ff.); richtig hat Seeberg (Zahn's Forschungen V S. 240 ff.) gesehen, dass bei aller Verwandtschaft der Aristides-Apologie und unseres Briefes doch

1) Mit Irenäus berührt sich der Brief an einer Stelle wörtlich (ep. 7, 4 mit IV, 37, 1). Aus der wörtlichen Berührung mit der Sophonias-Apokalypse, auf die ich S. 758 des 1. Theiles dieses Werkes hingewiesen habe, lassen sich leider keine chronologischen Schlüsse ziehen. Natürlich denke ich nicht daran, n Irenäus den Verfasser zu sehen.

eine chronologische Kluft zwischen beiden befestigt ist. „Der Unterschied der Zeiten spiegelt sich auch wieder in den Schilderungen des christlichen Lebens bei Aristides und in dem Brief. Wo jener kräftige Züge nach dem Leben giebt, bietet dieser geistreiche Paradoxieen und Reflexionen“ und: „Es wäre eine gründliche Verkennung des Sachverhaltes, wollte man die Verwandtschaft beider Schriftstücke dazu benutzen, ihre Gleichzeitigkeit zu beweisen. Vielmehr bringt das Verhältniss des Briefes zu Aristides nur einen neuen Beleg dafür, dass derselbe nicht dem 2. Jahrhundert angehört... Ein Autor, welcher Aristides genau kannte und wie jener der Absicht war, ein Bild von der *φιλοστοργία* des *καινὸν γένος* zu zeichnen und dann die lebenswahren Züge bei Aristides zu einigen allgemeinen Phrasen verflüchtigte, gehört einem anderen Zeitalter als Aristides an.“ Bis auf Weiteres muss man sich bescheiden, den Brief auf das 3. Jahrhundert oder frühestens auf den Schluss des 2. zu datiren. Der Versuch, den Brief noch früher zu setzen, wird namentlich an der Theologie der capp. 7—10 scheitern, wenn man sich über die Blässe der Apologetik und die glatte Rhetorik der capp. 2—6 hinweggesetzt hat. Der Brief ermangelt des Schlusses (doch scheint nicht mehr viel zu fehlen); dagegen hat er in c. 11 u. 12 einen falschen Schluss erhalten, ein Stück aus einer halbpoetischen Homilie, welche jedenfalls noch jünger ist als der Brief, aber genauer nicht bestimmt werden kann (Methodius? resp. sein Kreis?).

Über die syrische „Übersetzung“ der Oratio ad Graecos (aus einer Hdschr. des 7. Jahrh., s. Cureton, Spic. Syriacum p. 38—42. 61—69. 99 f.) habe ich auf Grund einer genauen deutschen Superversion, die mir mein College D. Baethgen gütigst zur Verfügung gestellt hat, in den Sitzungsberichten d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1896 4. Juni ausführlich gehandelt. Ich habe dort gezeigt, dass der Syrer von den c. 107 Zeilen des Originals nur 57 übersetzt, also c. 50 weggelassen, dafür aber c. 75 neue Zeilen eingefügt, den Rahmen und die Anlage seiner Vorlage aber bewahrt hat. Da jene 57 Zeilen wörtlich genau übersetzt sind, da die Zusätze ein griechisches Original durchschimmern lassen, da ihr Inhalt ganz und gar griechisch ist und keine Spur von syrischem Stoff zeigt (nur die Vertauschung von Aphrodite-Beltis und ein paar erklärende Zusätze gehören dem Übersetzer an), da endlich der Syrer eine dem Original im Argentoratensis fremde Überschrift trägt, die griechische Überlieferung aufweist („Hypomnemata, welche geschrieben hat Ambrosius, ein Oberster Griechenlands, der Christ wurde. Und es schrieen gegen ihn alle seine Mitsenatoren, und er floh vor ihnen und zeigte ihren ganzen Wahnsinn) — so war der

Schluss unabweisbar: Die Zusätze gehören nicht dem syrischen Übersetzer an, sondern er fand bereits eine griechische neue Bearbeitung der Oratio vor und übersetzte dieselbe.[1]) Sobald dies erkannt ist, tritt die Überschrift des Syrers in ein neues Licht; denn nichts spricht gegen die Annahme, dass sie in Bezug auf die neue zweite Bearbeitung (G^2) wirklich im Rechte ist. Es lassen sich sogar zwei wichtige Argumente für diese Annahme nachweisen. Erstens nämlich zeigt einer der Zusätze, dass ihr Verfasser ein besonderes Interesse an den griechischen Städten genommen hat (s. c. 3 im Syrer), also sehr wohl, wie die Aufschrift sagt, ein Buleut in einer griechischen Stadt (vielleicht in Korinth) gewesen sein kann; sodann weist der merkwürdige Titel „Hypomnemata“ darauf hin, dass der Verfasser d. h. der Bearbeiter eine Compilation aus schriftlichen Aufzeichnungen (Anderer) geben wollte. Der Name „Hypomnemata“ ist nämlich so unpassend wie möglich, wenn man auf die Form der Schrift sieht, die auch in der vom Syrer übersetzten Gestalt eine „Rede“ ist. Die spätere Überlieferung kann somit jenen Titel nicht erfunden haben; dann kann er nur vom zweiten Verfasser selbst stammen, der in ehrlicher Weise den secundären Ursprung seiner Arbeit bezeichnet hat. Wir dürfen also annehmen, dass ein griechischer Buleut Ambrosius im 3. Jahrh. — jedenfalls schrieb er vor Diocletian's und Konstantin's Zeit —, der zum Christenthum übergetreten war, seinen Schritt vor seinen früheren Collegen rechtfertigen wollte; da es ihm an eigenen geistigen Mitteln gebrach, so nahm er eine ältere Schrift, die ihm besonders passend schien, und redigirte sie neu mit Hülfe von anderen Stoffen, die er herbeizog. Wer dieser Ambrosius gewesen ist, wissen wir nicht; an den Ambrosius des Origenes ist trotz Epiph. 64, 3 (Ambrosius, des Origenes Freund und Schüler, habe zu den *διαφανεῖς ἐν αὐλαῖς βασιλικαῖς* gehört) nicht zu denken; denn was wir von dem Leben dieses Ambrosius wissen, passt schlecht oder gar nicht zu unserer Schrift.

Was nun die ursprüngliche „Rede an die Griechen“ betrifft, so ist der terminus ad quem für ihre Abfassung in der Benutzung des Ambrosius gegeben, der selbst noch der Verfolgungszeit angehört, ferner in der Thatsache, dass nach c. 2 die Päderastie noch nicht als Verbrechen, sondern nur als Laster neben den Verbrechen des Mords und Ehebruchs bezeichnet wird. Sie wurde aber durch Philippus Arabs (s. Texte u. Unters. z. altchristl. Litt.-Gesch. Bd. VII

---

1) Ich habe a. a. O. gezeigt, dass nirgendwo der Textbestand, wie er beim Syrer vorliegt, dem Texte im Argentorat. gegenüber im Vortheil ist, sondern sich überall als secundär erweist.

G. 2 S. 100 f.) mit Strafen bedroht. Somit ist unsere Schrift schwerlich nach c. 240 geschrieben. Andererseits gehört sie nicht zu den ältesten Producten der christlichen Apologetik. Der rhetorisch-philosophische Schwung des Schlusscapitels erinnert an den Protreptikus des Clemens, die Ausführungen über den Logos an seinen Pädagog; das Absehen von der urchristlichen Eschatologie — die von der Sinnlichkeit befreite Seele kehrt sofort zu Gott zurück: *δεῖ γὰρ ἀποκατασταθῆναι ὅθεν ἀπέστη* — spricht gegen die älteste Zeit[1]), und die beiden, wenn auch stillschweigenden Citate aus dem Galaterbriefe sind der ältesten Apologetik fremd (dass Tatian's Oratio benutzt ist, ist möglich, aber nicht sicher). Somit wird man schwerlich irren, wenn man die Schrift auf die Zeit c. 180—240 datirt. Über den Ort und den Verfasser ist nichts auszumachen; auch wissen wir nicht, wie die Schrift unter die Werke Justin's bereits im 3. Jahrh. gerathen ist; ebensowenig lässt sich ermitteln, ob sie schon jener Ambrosius unter dem Titel „Justin" gefunden hat oder nicht.

14) Über die Echtheit einiger unter Melito's und Irenäus' Namen stehender Stücke.

Was sich chronologisch über die Schriftstellerei des Melito und Irenäus ausmachen lässt, ist oben (S. 320 ff. 358 ff.) mitgetheilt worden. Eine Übersicht über die Schriftstellerei der beiden Väter findet sich in dem 1. Theil dieses Werkes S. 246 ff. 263 ff. Es erübrigt hier somit nur, auf solche Stücke einzugehen, deren Echtheit in Zweifel gezogen oder unsicher ist.

Was zunächst Melito anlangt[2]), so vermag ich zu dem, was ich a. a. O. I S. 249 über die vier aus der Seira in Octateuchum entnommenen Fragmente bemerkt habe, nichts hinzuzufügen: Fragment II u. III sind an sich unbedenklich, aber Fragment IV (vielleicht von Eusebius von Emesa) und die zweite grössere Hälfte

1) Es sei denn, dass man in dem Schlusscapitel valentinianische Spuren entdecken zu können glaubt. In diesem Falle könnte man sich erinnern, dass Ambrosius, der Freund des Origenes, ursprünglich Valentinianer gewesen sein soll, und annehmen, dass doch er Verfasser der Schrift ist (und zwar nicht der Bearbeitung, sondern der Urschrift). Allein valentinianische Spuren sind völlig unsicher; ein Ambrosius ist in der Überlieferung nicht mit der Urschrift, sondern mit der Bearbeitung in Zusammenhang gesetzt, und die Identificirung dieses Ambrosius mit dem Freund des Origenes unterliegt den stärksten Bedenken.

2) Das zuerst von Pitra (Anal. Sacra II p. 3 f.) edirte Bruchstück aus der Schrift *περὶ λουτροῦ* unterliegt keinem Bedenken; eine 2. Handschrift (neben Vatic. 2022) hat Mercati nachgewiesen in der Tüb. Quartalschr. 1894 S. 597 ff. (Ambros. I, 9 Superior, geschrieben im J. 1142).

von Fragment I sind fragwürdig (Otto, Corp. Apol. IX p. 416—418). — Die Echtheit des Fragments bei Anastasius (Otto p. 415f.) ist aus äusseren Gründen nicht zu bestreiten, wenn auch Eusebius eine Schrift Melito's unter dem Titel περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ nicht nennt. Aus inneren Gründen muss man sehr bedenklich sein (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις in Christus, ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός, αἱ δύο οὐσίαι, ἡ ἀνθρωπότης, θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος), allein die offenkundige Verwandtschaft der melitonischen und tertullianischen Schriftstellerei und der Gebrauch ähnlicher Formeln bei Tertullian, adv. Praxean, macht gegen die Bedenken bedenklich. Auch ist es m. W. in der Theologie des 5. Jahrh. nicht gebräuchlich, so zu unterscheiden, wie in unserem Fragment unterschieden wird, und zu sagen, Christus habe während der ersten 30 Jahre seines Erdenlebens seine Menschheit bezeugt (denn die Gottheit habe διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα ihre Eigenschaft damals verborgen, d. h. verbergen müssen), während der drei Jahre seines Wirkens aber seine Gottheit. Sollte dieser Gedanke im 5. Jahrh. nicht anstössig gewesen sein? — Die Echtheit der 4 (6) syrisch erhaltenen Stücke (Otto p. 419—423) ist aus inneren Gründen nicht zu beanstanden; sie gehören enge zusammen (stammen also aus einer Schrift), berühren sich mit irenäischen Gedanken und haben auch ein äusseres Zeugniss ihrer melitonischen Abkunft für sich, sofern ein Satz in Fragment 4 (5) auch von Anastasius als melitonisch und aus der Schrift εἰς τὸ πάθος stammend citirt wird (ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος). Deshalb muss der in der Überlieferung einmal auftauchende Anspruch des Irenäus auf diese Stücke (resp. auf Fragm. 3) wahrscheinlich zurückgewiesen werden (wenn nicht Irenäus den Melito ausgeschrieben haben sollte), und es muss als wahrscheinlich gelten, dass die Stücke in einer Schrift Melito's περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος gestanden haben; diese Schrift ist von Hippolyt in seinem Tractat über das Passa benutzt und von Alexander v. Alexandrien in seinem Sermon „de anima et corpore et de passione" verwerthet worden (s. Krüger i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1888 S. 434ff.). Volle Sicherheit lässt sich allerdings nicht erzielen.[1]) Zu weiteren Bemerkungen in Bezug auf die Echtheit geben die Melitofragmente keine Veranlassung. Das Unechte, wie z. B. die lateinische Clavis, lässt keine Zweifel übrig.

Hinter dem grossen Werk in 5 Büchern des Irenäus gegen die Ketzer trat Alles, was er sonst geschrieben hat, in der Über-

1) Für die Abfassung durch Irenäus tritt ausser dem einen syr. Codex auch eine armenische und arabische Version (in letzterer Irenäus aus Hierotheus herzustellen) ein; s. Theil I S. 287.

lieferung zurück. Merkwürdigerweise ist aber sein Name in der späteren Zeit nicht so berühmt oder nicht so wirksam gewesen, dass man Schriften unter demselben erfunden hat. Im Allgemeinen hat daher Alles, was die Aufschrift „Irenaeus" trägt, das Vorurtheil für sich, wirklich von ihm zu stammen. Doch ist es natürlich nicht auszuschliessen, dass der unberechenbare Zufall seinem Namen Fremdes zugetragen hat, und wo es sich um ganz kleine Stücke handelt, ist eine Controle überhaupt nicht mehr möglich. Diejenigen Fragmente, die bei Harvey noch nicht veröffentlicht sind, controlire ich noch nicht, da sie einer genauen Ausgabe bedürfen.

Von den 32 syrischen resp. armenischen Fragmenten, die Harvey publicirt hat, sind 24 dem grossen ketzerbestreitenden Werk entnommen. Von den 8 übrigen ist das 1. (Harvey 25) überschrieben: „von Irenäus, den die Häretiker tödteten" (!); das Werk, aus dem es stammt, ist nicht genannt; aber ein Theil desselben Fragments findet sich als von Irenäus stammend auch griechisch (ebenfalls ohne Angabe der Schrift, aus der es herrührt), s. Harvey, Fragm. Gr. 8 p. 479. An der Echtheit ist also, da auch der Inhalt keine Bedenken erregt, nicht zu zweifeln (der griechische und syrische Text sind freilich recht verschieden; der syrische ist nicht aus dem uns vorliegenden griechischen Catenenfragment geflossen; denn er hat am Anfang einen Satz mehr; bemerkenswerth ist, dass von den *φύσεις* Christi im Griechen die Rede ist; im Syrer fehlt der letzte Satz und so auch die *φύσεις*). — Das 2. Fragment (Harvey 26) will dem ersten (Capitel? Buch?) der Erklärungen des Irenäus zum Hohenlied entnommen sein. Da solche sonst nicht bekannt sind, muss das Stück als zweifelhaft bezeichnet werden; auch der Inhalt (dass in jedem Menschen zwei Menschen seien) kann aus den sicheren Werken des Irenäus nicht belegt werden. — Das 3. Fragment (Harvey 27) stammt von „Irenaeus, dem Bischof von Lyon, der ein Zeitgenosse des Apostelschülers Polykarp, Bischof von Smyrna, und Märtyrer war und der deshalb mit Recht hoch geschätzt wird; er schrieb an einen Alexandriner zu dem Zweck, dass es richtig sei, in Bezug auf das Auferstehungsfest, dass wir es am 1. Wochentage feiern". Diese genaue Bezeichnung erweckt ein gutes Vorurtheil; wissen wir auch nichts von solch einem Brief, so ist es doch sehr glaublich, dass Irenäus in der Frage des Osterfestes mehrere Briefe geschrieben hat. Der „Alexandriner" ist wahrscheinlich der alexandrinische Bischof (an Blastus kann nicht gedacht werden; denn er war Römer). Der Inhalt des Fragments giebt zu Bedenken keinen Anlass; er scheint dem Schluss des Briefes entnommen zu sein. — Das 4. Fragment (Harvey 28) ist das bekannte, oben S. 321 f. besprochene Stück aus einem Brief an Victor; seine Echtheit unter-

liegt keinem Zweifel. — Das 5. Fragment (Harvey 29) lässt die Angabe über die Schrift, aus der es genommen ist, vermissen; aber es trägt den Stempel der Sprache und Theologie des Irenäus unverkennbar und ist wohl der Schluss einer Homilie. — Das 6. u. 7. Fragment (Harvey 30. 31, es ist syrisch und armenisch erhalten, also ein einziges) könnte (abgesehen vielleicht von den Schlussworten) sehr wohl von Irenäus sein; aber Melito macht es ihm streitig (s. o.). Nach dem Armenier, der übrigens eine längere Satzgruppe über den Syrer hinaus bietet, stammt es aus einer Schrift des Irenäus über die Auferstehung des Herrn, die sonst nicht bekannt ist. — Das 8. Fragment (Harvey 32) endlich ist nur armenisch erhalten und will from the „second series of Homilies of S. Irenaeus“ und zwar aus „a homily upon the Sons of Zebedee“ genommen sein. Es ist ein Stück einer Predigt über Matth. 20, 20ff. Etwas, was Irenäus nicht geschrieben haben könnte, findet sich nicht; auch sind *διαλέξεις διάφοροι* für Iren. bezeugt. Allein Gaben, die die alten Armenier bringen, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Des Aristides Predigtfragment ist z. B. sicher unecht. Somit wird man die Frage der Echtheit in der Schwebe lassen müssen, zumal da wir Material zur Vergleichung in den echten Werken des Irenäus nicht besitzen.

Griechische Fragmente, die nicht im Hauptwerke stehen, hat Harvey 47 verzeichnet. Nr. 1—3 sind von Eusebius mitgetheilt; Nr. 4 ist *ἐκ τῆς πρὸς Βίκτωρα ἐπιστολῆς* überschrieben, durch Maximus überliefert und nicht zu beanstanden. Nr. 5 ist ebenfalls von Maximus überliefert, und die genaue Einleitung (*ἐκ τῶν πρὸς Δημήτριον, διάκονον Βιαίνης, περὶ πίστεως λόγων, οὗ ἡ ἀρχή· Ζητῶν τὸν θεόν, ἄκουε τοῦ Δαβὶδ λέγοντος*) bürgt für die Echtheit; zu ihm gehört das 6. Fragment, welches Harvey nur lateinisch edirt hat, das sich aber in demselben Codex griechisch findet, wie das vorige (s. Altchristl. Litt.-Gesch. I S. 283) und aus derselben Schrift des Irenäus stammt (es geht im Cod. dem vorigen voran). — Das 7. Fragment stellt ein freies Citat aus des Irenäus Schrift *περὶ τοῦ πάσχα* (bei Pseudojustin, Quaest. et Respons. c. 115) dar, dessen Echtheit (zur Sache s. Tertull. de orat.) nicht zu beanstanden ist. — Über das 8. Fragment s. o., seine Echtheit wird durch das 1. syrische Fragment (Harvey Syr. 25) bezeugt; die Schrift, aus der es stammt, ist unbekannt. — Die vier folgenden Fragmente 9—12 stammen aus den Sacra Parall.; das 11. ist ausdrücklich als aus den *Διαλέξεις* stammend bezeichnet. Das 9. hat Harvey als nr. 41 noch einmal gedruckt nach der Veröffentlichung bei Muenter, wo es ausdrücklich als *ἐκ τῶν διατάξεων* (d. h. *διαλέξεων*) genommen bezeichnet ist (Cod. Vatic. 1553). Die Fragmente 9—11 haben also

das Präjudiz der Echtheit für sich, und auch ihr Inhalt bietet nichts Anstössiges. Dagegen ist das Fragment 12 wahrscheinlich der Schrift Hippolyt's *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* zuzuweisen (s. Overbeck, Quaest. Hippol. specimen p. 4f., Lagarde, Opp. Hippol. p. 70, 7—24); doch hat es mit dieser Schrift eine eigene Bewandtniss. — Nr. 13 ist von Oecumenius in seinem Commentar zu I. Pet. 3 geliefert; es ist kein Citat, sondern ein Referat. Dass Oecumenius gemeint hat, der bekannte Brief der Lugduner sei durch Irenäus geschrieben, geht aus seinen Worten nicht hervor; es ist wahrscheinlicher, dass er eine besondere Lobrede des Irenäus auf Sanctus und Blandina im Auge hatte (*τῶν Εἰρηναίῳ ... περὶ Σάγκτου καὶ Βλανδίνης τ. μαρτύρων γραφέντων ... ὡς δὲ διὰ βραχέων παραθέσθαι ἔστι ταῦτα*). Dass sein Referat auf einer Ausführung des Irenäus ruht, braucht nicht bezweifelt zu werden. — Nr. 14. Dieses von Anastasius Sinaita überlieferte Stück (*Εἰρηναῖος φάσκει κατὰ τῆς τῶν μιαρῶν Ὀφιτῶν αἱρεσιαρχίας ὁπλιζόμενος*) ist mir räthselhaft. Von Irenäus kann es nicht stammen (um seines Inhalts willen), und dass es aus Irenäus stammt, ist auch nicht wahrscheinlich; es enthält höchst spitze Einwürfe gegen die Thatsächlichkeit der Sündenfallgeschichte ohne Widerlegung derselben. Mit Ophiten hat das Stück nichts zu thun; wohl aber kann man vermuthen, dass es aus den Syllogismen des Apelles stammt. Wie Anastasius zu dem Stück und zu dem Namen des Irenäus gekommen ist, bleibt ganz dunkel. Jedenfalls aber haben wir hier ein werthvolles und altes gnostisches Stück. — Die aus der Seira in Octateuch. stammenden Fragm. 15—23. 25. 26 lassen ein sicheres Urtheil nicht zu, da die Schrift, aus der sie geschöpft sind, nicht genannt ist; aber nichts ist in den meisten enthalten, was nicht von Irenäus sein könnte, Manches, was trefflich zu seinen echten Ausführungen passt (s. besonders nr. 22). Bedenken erregt aber Fragm. 17 die Angabe, Christus stamme *κατὰ σάρκα* von Levi und Juda, denn das sagt Irenäus sonst nicht, ferner Fragm. 25, wo die beiden *διαθῆκαι* das A. und N. T. zu sein scheinen, was nicht irenäisch ist; endlich ist in Fragm. 26 der Ausdruck *οὕτω τοῦ θεοῦ λόγου ἑνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν φυσικῇ* Verräther einer sehr viel späteren Zeit. Damit wird aber die ganze Reihe verdächtig. Nr. 23 kehrt in Nr. 44 wieder. — Nr. 24 ist ein Stück, das Harvey nach nr. 26 hätte setzen sollen; es gehört nicht in die grosse exegetische Fragmentenreihe; es kann aber von Irenäus stammen. — Nr. 27 der Bericht über die Tendenz des Matthäusevangeliums kann von Irenäus herrühren; das aus derselben Catene stammende 28. Fragment ist zu unbedeutend, um ein Urtheil zuzulassen. — Das interessante 29. Fragment mag dem Irenäus angehören; leider ist die Schrift

nicht angegeben, aus der es stammt. — Das 30. Fragment ist aus advers. haer. III, 18 geflossen, ist also auszuscheiden. — Das 31. Fragment, welches aus zwei unzusammenhängenden Stücken besteht, hat in seinem 2. Theil inhaltlich nichts gegen sich (im Gegentheil, es klingt ganz irenäisch); dagegen ist der Name des Irenäus gewiss irrthümlich zum 1. Theil gerathen, der ein Citat aus Josephus, Antiq. II, 5 darstellt. — Das 32. Fragment mit der Aufschrift *ἐξ ἑτέρου βιβλίου Εἰρηναίου συγγραφέως, περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην*, ist ganz im Stile des II. Buches adv. haeres. und gewiss echt. — Das 33. u. 34. Fragment sind unbedeutend, erwecken aber keine Bedenken gegen den Ursprung von Irenäus. — Fragm. 35—38 sind die Pfaff'schen Fragmente, die ich erst im 2. Bande zu besprechen gedenke. — Fragm. 39—42 (von Muenter zuerst edirt) stammen wohl aus derselben Schrift und sind wirklich von Irenäus; nach der Bemerkung zu Nr. 41 (= Fragm. 9, s. o.) sind sie aus den *Διαλέξεις*. — Bei Nr. 43 hat Harvey nicht erkannt, dass es aus adv. haer. III, 2 stammt. — Nr. 44 ist = Nr. 23. — Nr. 45 ist zu kurz, um ein Urtheil zu verdienen. — Nr. 46 kann von Irenäus sein; aber da eine nähere Bestimmung fehlt, ist es nicht sicher; jedoch erweckt es ein gutes Vorurtheil, dass das Fragm. 47, welches in derselben Handschrift steht, gewiss von Irenäus ist; es steht nämlich adv. haer. III, 10, 4.

15) Die syrisch erhaltene pseudomelitonische Apologie.

Die Ursprungsverhältnisse dieser Schrift (abgedruckt syrisch und lateinisch bei Otto, Corpus Apolog. T. IX p. 423 ff. 497 ff.) haben sich bisher noch nicht sicher ermitteln lassen. Fest steht nur, dass sie fälschlich Melito's Namen trägt (s. Jacobi, Deutsche Ztschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben Bd. VII 1856 S. 105 ff.) und (s. c. 5) syrischen Ursprungs ist (Mabug kennt der Verf. aus eigener Anschauung). Letzteres macht den Vorschlag Seeberg's (Zahn's Forschungen Bd. V S. 237 ff.), statt Melito „Miltiades" zu lesen und die Schrift mit der von Eusebius genannten Apologie des Miltiades zu identificiren (Euseb., h. e. V, 17, 5), nicht wahrscheinlich; vielmehr muss sogar die Möglichkeit offen bleiben (Nöldeke i. d. Jahrbb. f. protest. Theologie XIII 1887 S. 345 f.), dass die Schrift ursprünglich syrisch abgefasst ist. Wer der „Antoninus Cäsar" ist, an den die Schrift gerichtet ist, ist nicht sicher zu sagen; in Betracht kommen (vgl. c. 13: „haec quum didiceris, Antonine Caesar, et filii quoque tui [c. 12] tecum") Caracalla oder Elagabal, zur Noth Antoninus Pius (kaum M. Aurelius). Für letzteren ist jüngst Seeberg (a. a. O.) eingetreten, behauptend, dass der Inhalt der Schrift die Abfassung

um 150—160 näher lege als zwischen 211—222; denn von Apologieen sei nur Aristides benutzt, nicht aber Justin, Athenagoras und Theophilus („Aristides und Pseudo-Melito haben einen gemeinsamen Zug in der Weise ihrer Apologetik, sie brauchen das Christliche nicht umzudeuten, wie die übrigen Apologeten, weil sie von allem specifisch Christlichen geflissentlich absehen"). Selbst wenn dem so wäre, würde sich daraus eine auch nur probable chronologische Folgerung nicht ergeben. Allein die Beobachtung Seeberg's ist nicht richtig. Mit Theophilus hat Pseudo-Melito mindestens so viel gemein wie mit Aristides — ob er beide oder einen von ihnen gelesen hat, lasse ich dahingestellt sein [1] —, und es finden sich manche Ausführungen in der Schrift, die weder für das Zeitalter des Pius noch für ihn selbst passen. In c. 4 heisst es: „Nam ecce etiamnunc adorant simulacra Caesarum ac magis venerantur quam illa priora (scil. die der Götter). etenim ab his prioribus eorum diis et vectigalia et tributa penduntur Caesari, quippe qui maior est iis. idcirco occiduntur qui spernunt eos et fiscum Caesaris deminuunt." An Pius und sein Zeitalter wird hier Niemand zunächst denken, und in der altchristlichen Litteratur bieten Theophilus (ad Autol. I c. 10: *τέλη καὶ εἰσφορὰς παρέχει τῷ βασιλεῖ αὐτῇ τε* [mater deorum] *καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῆς*) und Tertullian (ad nat. I, 10; Apolog. 13) die ältesten Beispiele. Auch der Satz (c. 6): „si vestitu muliebri te [den Kaiser] tegere volunt, recordator te esse virum", passt schlecht auf Pius; es handelt sich offenbar um einen syrischen Cult, an welchem der Kaiser in Frauenkleidern Theil nimmt. Da c. 6 unmittelbar auf c. 5 folgt, wo von syrischen Culten die Rede ist, so ist die Annahme sehr nahe gelegt, dass wir uns nicht im 2. Jahrhundert befinden, sondern am Anfang des 3., in welchem durch die syrische Heirath des Septimius Severus syrische Culte ihren Einzug in die Kaiserfamilie gehalten hatten. Liest man dann in c. 8: „Quapropter ego consilium do tibi [dem Kaiser], ut cognoscas te ipsum, et cognoscas deum", so erinnert man sich an Theophil. ad Autol. I, 1 f. Die beiden in c. 10 an den Kaiser gerichteten Sätze: „Nihil ergo est quod te impediat quominus malam tuae vitae rationem mutes" und „forsitan dicit qui rex est: Non possum ut velim me gerere, quia rex sum, decet ut faciam voluntatem multorum" — sind, auf Pius gemünzt, so deplacirt wie möglich und selbst aus dem Munde eines fanatischen Christen ihm gegenüber schwer begreiflich, nicht minder aber auch der Satz in c. 12: „Ac doleas super patrem tuum,

---

1) Die Abhängigkeit von Justin ist kaum zu bestreiten, da die Apologie mit einem Satz Justin's (Apol. I, 12) beginnt, demselben, den auch Irenäus ausgeschrieben hat (III, 2, 3). Ausserdem s. Otto, l. c. p. 462. 463. 464. 471. 472 f.

qui prave ambulabat; moestitia tua potest ei prodesse." Der letztere Gedanke kommt auch schon in den Acten des Paulus und der Thekla vor (Gebet für eine abgeschiedene Heidin), aber doch nicht in so grober Form. Er weist in eine spätere Zeit der Kirche, und auf spätere Zeit deuten auch die feineren Entschuldigungen des Götzendienstes (c. 11: „Sunt vero homines qui dicunt: In honorem dei facimus ei simulacrum, scil. ut adorent simulacrum dei absconditi, ac nesciunt deum in omni loco esse etc.", u. c. 12: „Rursus vero sunt homines qui dicunt: Quodcunque reliquerunt nobis patres nostri colimus"). Da es auch nicht eine einzige sichere Spur giebt, die diese Apologie in das 2. Jahrhundert zurückzuführen heisst, so darf sie nicht als Quelle für die Zeit vor Septimius Severus verwerthet werden — um so weniger, als sie in ihrem Verhältniss zu den Apologieen des 2. Jahrh. den Eindruck späteren Ursprunges resp. litterarischer Abhängigkeit macht. Ist die Schrift an Caracalla gerichtet, so darf man sich erinnern, dass er 215 (216) in Antiochien gewesen ist (der Syrer bietet die Einleitung: „Oratio Melitonis philosophi, quae habita est coram Antonino Caesare. et locutus est ad Caesarem etc."; aber s. c. 5: „quid scribam vobis"). Gegen Elagabal spricht die Erwähnung der Söhne; doch könnte man sie zur Noth hypothetisch fassen.

16) Das altrömische Taufbekenntniss.

Das altrömische Symbol, dessen Wortlaut (griechisch und in altlateinischer Übersetzung) Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols Bd. III 1875 S. 3 ff., und Kattenbusch, Das apostolische Symbol I. Bd. 1894, genau festgestellt haben (vgl. Patr. Apostol. Opp. I, 2^2 p. 115 ff., neu von mir bearbeitet in Hahn's Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., und meinen Artikel „Apostol. Symbolum in Herzog's REncyklop.[3]), ist zunächst mit absoluter Sicherheit in die Zeit Cyprian's und Novatian's hinaufzuführen (Cypr. ep. 67, 7; 69; 70 und sonst). Damals aber existirte bereits die afrikanische Abwandelung des Symbols, also muss die römische Gestalt älter sein. Da aber sicher nachgewiesen ist, dass alle abendländischen provinzialkirchlichen Taufsymbole aus dem Romanum geflossen sind (s. besonders Kattenbusch S. 78 ff.), so kann die Thatsache, dass dieses Symbol am Anfang des 3. Jahrh. bereits in dem uns vorliegenden Wortlaut vorhanden gewesen ist, nicht bestritten werden und wird auch m. W. von Niemandem mehr in Zweifel gezogen.

Alle, namentlich auch in den letzten Jahren angestellten Versuche, eine noch ältere Form des Symbols zu ermitteln, haben zu keinem Ziele geführt (s. meine Abhandlung in d. Ztschr. f. Theol. u. Kirche

Bd. III 1894 S. 130 ff.); aber auch die Versuche, ein uraltes orientalisches Symbol (Schwester- oder Muttersymbol des römischen) zu constatiren resp. zu construiren, sind gescheitert. Sie mussten nothwendig scheitern; denn ein eindringendes Studium der späteren orientalischen Symbole lehrt, dass die orientalischen Kirchen erst verhältnissmässig spät eine feste, explicirte Taufformel als Taufbekenntniss erhalten haben — wahrscheinlich nicht ohne römischen Einfluss. Auch der Nachweis, den Caspari versuchte, die alexandrinische Kirche habe z. Z. des Clemens ein dreigliedriges Taufbekenntniss, also ein dem römischen verwandtes Symbol besessen (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben Bd. VII 1886 S. 354 ff.), ist nicht gelungen; denn die Hauptstelle Strom. VII, 15, 90 verträgt eine so bestimmte Interpretation nicht, und die Ausdrucksweise und die Beweisführung des Clemens in den Stromateis müssten anders gestaltet sein, wenn er ein kirchliches Symbol in der Hand gehabt hätte.

Was immer wieder die Forscher verlocken wird, nach einem uralten Symbol im Orient zu suchen, ist die unleugbare Thatsache, dass es vom apostolischen Zeitalter her eine nicht geringe Anzahl von stehenden Formeln, von formelhaft ausgeprägten Bekenntnissen zu dem einen allmächtigen Schöpfergott, von christologischen Kerygmen, doxologisch-christologischen Sätzen und dergl. gegeben hat (vgl. meine oben citirte Abhandlung), mit denen das Symbolum Romanum verwandt ist, weil es sie benutzt hat. Aber dass diese Formeln in einem dreigliedrigen Bekenntniss (über der Taufformel auferbaut) gestanden haben, ist nirgendwo nachweisbar. Aus Hermas lässt sich eine Bekenntnissformel zum einen Schöpfergott, aus Justin eben eine solche und ein ausgeführtes, festes christologisches Kerygma gewinnen (s. Bornemann, Ztschr. f. KGesch. Bd. III S. 1 ff.). Auch Ignatius bietet ein, freilich von dem justinischen sehr verschiedenes, festes christologisches Kerygma (s. meinen Aufsatz im „Expositor" 1885 Dec. p. 413 ff.), und aus dem Polykarpbrief lässt sich auf etwas Ähnliches schliessen, aus den Pastoralbriefen sogar vielleicht auf eine zweigliedrige Formel (Schöpfergott und der unter Pontius Pilatus *μαρτυρήσας* Christus Jesus). Aber nirgendwo begegnet in dieser Litteratur auch nur die geringste Spur einer dreigliedrigen Formel, welche im 2. Gliede die Geschichte Christi, im 3. die heilige Kirche, Sündenvergebung und Fleischesauferstehung enthalten hätte. Wir sind daher — mindestens bis auf Weiteres — zu der Annahme genöthigt, dass diese grosse und folgenreiche Conception ein Werk der römischen Kirche gewesen ist.

Es fragt sich nun, in welche Zeit sie zu verlegen ist; zunächst stehen die 150 Jahre zwischen c. 60 und c. 210 offen.

Durchmustert man die Stellen Tertullian's in Bezug auf Symbol und Glaubensregel, die ich Patr. App. Opp. I, 2[2] p. 118 ff. zusammengestellt habe (vgl. auch noch de spect. 13. 24; ad mart. 3; de virg. vel. 2; de carne 16; de pudic. 8. 19. 21; de ieiunio 1; de monog. 2; adv. Marc. I, 20. 21; IV, 2. 5; V, 19. 20; adv. Prax. 13. 27. 28), so ergeben sich folgende Erkenntnisse mit Sicherheit:

1) Tertullian hat ein festes Bekenntniss gekannt, welches über der Taufformel erbaut war, und bei der Taufhandlung gebraucht wurde (cf. z. B. de corona mil. 3 f.).

2) In diesem Bekenntniss kam auch die „Kirche" vor (cf. z. B. de orat. 2; de bapt. 6; de monog. 7).

3) Dieses Bekenntniss enthielt die resurrectio carnis (cf. de praescr. 13. 23. 26. 36; de vig. vel. 1).

4) Es enthielt in dem 2. Artikel ein christologisches Kerygma, in welchem Jesus Christus als Sohn und als Herr bezeichnet, die Jungfrau ausdrücklich Maria genannt, die Kreuzigung als unter Pontius Pilatus vollzogen, bei der Auferstehung der dritte Tag hervorgehoben, die Himmelfahrt angeführt, die sessio ad dextram patris (nicht dei) gefasst und die Wiederkunft zum Gericht bekannt war. Dagegen waren die Davidssohnschaft, die Taufe Christi durch Johannes und die Höllenfahrt nicht in diesem Bekenntniss enthalten (auch das Begräbniss führt Tertullian in der Regel nicht an; aber dieses Glied konnte bei freien Wiedergaben leicht wegfallen; de carne 5 aber lesen wir: „crucifixus est dei filius .... et sepultus resurrexit"; was die ausdrückliche Hervorhebung des Todes neben der Kreuzigung anlangt, so fehlt er de praescr. 13 und de virg. vel. 1, findet sich aber ad Prax. 2).

5) Dass dieses Bekenntniss aus Rom stammt, resp. in der römischen Gemeinde gebraucht wird und von dort nach Karthago gekommen ist, sagt Tertullian de praescr. 36, wenn er schreibt: „Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est ... videamus quid didicerit (die römische Kirche), quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit."

Auf Grund dieses Thatbestandes ist das Urtheil unumgänglich: Tertullian fusst bereits auf dem altrömischen Symbol, ja man darf wahrscheinlich noch einen Schritt weiter gehen und sagen, dass eine ähnliche Abwandelung, wie wir sie in den afrikanischen Sym-

bolen der späteren Zeit finden („remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“, s. bereits Cyprian), sich schon in dem Symbole Tertullian's findet; denn es ist schwerlich zufällig, dass er de virg. vel. 1 schreibt: „venturum iudicare vivos et mortuos per carnis resurrectionem“ (vgl. die Umschreibung de praescr. 13: „venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione“). Vielleicht lautete also zu Tertullian's Zeit das Symbol in Karthago also: „venturum iudicare vivos et mortuos per carnis resurrectionem, et in spiritum sanctum et in remissionem peccatorum (et vitam aeternam) per sanctam ecclesiam“ (es ist beachtenswerth, dass Cyprian, wo er den 3. Artikel wiedergiebt, die Fleischesauferstehung nicht nennt, sondern nur Sündenvergebung, ewiges Leben und Kirche; las auch er die Fleischesauferstehung noch beim 2. Artikel?). Gegen diese Annahme spricht freilich, dass nach de praescr. 36 und den anderen Stellen die carnis resurrectio doch am Schluss des Symbols gestanden zu haben scheint. Man wird also nicht mehr entscheiden können, wie der Wortlaut des Symbols in Karthago z. Z. Tertullian's gelautet hat.

Die Unsicherheit, die hier nachbleibt, ist nicht unbedenklich. Man sollte erwarten, dass, wenn wirklich das altrömische Symbol oder eine leichte Abwandelung desselben allen einschlagenden Äusserungen Tertullian's zu Grunde liegt, der Wortlaut keinen Zweifel übrig lassen dürfe. Die Unsicherheit hat sogar zu der Hypothese geführt, Tertullian repräsentire eine ältere Form des römischen Symbols (so Zahn); dieses sei somit am Anfang des 3. Jahrh. in Rom noch mehr oder weniger umgestaltet worden. Allein die Beweisführung für diese Annahme erwies sich als ganz schwach und ungenügend; dagegen beruht sie z. Th. auf richtigen Beobachtungen. Folgendes ist hier anzuführen:

1) Tertullian hat sich in seinen Darstellungen der Glaubensregel nicht überall streng an den Wortlaut des Symbols gebunden,
2) er verfährt überhaupt mit grosser Freiheit an den verschiedenen Stellen,
3) er befolgt auch ein zweigliedriges Schema, in welchem der h. Geist nur als ein Bestandtheil des christologischen Gliedes vorkommt,
4) er hebt im ersten Gliede nicht sowohl den „pater omnipotens“ als den „unus (unicus) deus creator universitatis“ hervor,
5) er lässt das *μονογενής* im zweiten Gliede vermissen.

Diese Beobachtungen erklären sich am einfachsten, ja überhaupt nur befriedigend durch die Annahme, dass das römische (karthaginiensische) Taufsymbol für Tertullian noch nicht die einzige, exclusive, souveräne Grundlage der fides communis gewesen ist, sondern dass sie ihre Dignität in dieser Hinsicht noch mit anderen Formeln theilte — mit Formeln, die z. Th. älter waren, wie die Vergleichung der Abweichungen vom Symbol bei Tertullian mit den Formeln des Justin, Irenäus, Hermas usw. beweisen. Gab also Tertullian diese fides communis wieder, so hat er sich nur vornehmlich an das Symbol gehalten, aber er hat auch andere alte Formeln eingemischt; zu den ältesten gehörten aber zweigliedrige (Bekenntniss zu Vater und Sohn), in denen beim Sohne die Sendung des Geistes genannt war, ferner solche zweigliedrige (oder eingliedrige), in denen die Einheit des allmächtigen Gottes und seine Schöpferkraft hervorgehoben war. In solchen alten zweigliedrigen Formeln war auch der Sohn u. W. nie *μονογενής* genannt.

Diese Annahme erklärt alle Beobachtungen, die die Ausdrucksweise Tertullian's hervorruft: das Taufsymbol war wirklich noch Taufsymbol und nichts anderes. Seine exclusive lehrgesetzliche Geltung war erst im Anzuge, aber noch nicht perfect.

Haben wir so richtig geurtheilt, so folgt, dass aus den Schwankungen Tertullian's bei der Wiedergabe der regula fidei nicht geschlossen werden darf, dass der Wortlaut des Symbols damals noch ein schwankender war — nur seine lehrgesetzliche Dignität war noch eine unvollkommene. Die positiven Beobachtungen aber machen es völlig deutlich, dass das Symbol in dem festen, uns bekannten Wortlaut bereits existirte. Also kann der Ursprung desselben in Rom jedenfalls nicht nach c. 180 angesetzt werden.

Eine Betrachtung der einschlagenden Stellen bei Irenäus führt uns leider nicht weiter. Dass Irenäus seine Darstellung der fides communis aus überlieferten Formeln zusammensetzt, ist ohne Weiteres klar; aber — ein gewaltiger Unterschied von Tertullian — das römische Symbol ist für ihn, den Kleinasiaten und Gallier, in der Regel nicht die Grundlage. Nur mit grosser Willkür kann man seine Sätze so interpretiren, dass ihnen das Symbolum Romanum zu Grunde liege. Er benutzt vielmehr eine Formel des Hermas, Formeln des Johannesevangeliums, zweigliedrige Bekenntnisse zu dem Schöpfergott und seinem Sohn Jesus Christus, antithetisch und speculativ zugespitzte kerygmatische Sätze von Christus, Stücke eines historischen Kerygmas von Christus, usw. Das Meiste ist uralt, klingt auch mit Sätzen des Justin und Ignatius beachtenswerth zusammen, aber es ist nicht das römische Symbol. Somit lässt sich

nur die Frage aufwerfen, ob er das römische Symbol überhaupt gekannt hat. Diese Frage wird man geneigt sein zu bejahen; nicht nur klingt manches Einzelne an dasselbe an, sondern vor Allem ist die Formel an hervorragendster Stelle (I, 10, 1): (*πίστις*) *εἰς* (*ἕνα*) *θεὸν πατέρα παντοκράτορα* von hoher Wichtigkeit; denn diese Formel ist ein specifisches Eigenthum des römischen Symbols; sie ist bisher nur in ihm und seinen Ableitungen sicher nachgewiesen. Auch ist es nicht nur nicht auffallend, sondern wohl verständlich, dass Irenäus das römische Symbol zwar kennt und von ihm u. A. auch Gebrauch gemacht hat, dass er es aber nicht als eine lehrgesetzliche Formel, ja nicht einmal als Grundlage für seine Darlegungen reproducirt hat. Irenäus, der Kleinasiat, hatte keine Ursache, die alten Formeln zu verlassen, die er aus seiner Heimath mitgebracht hatte, und sie genügten ihm vollständig zur Darlegung der fides communis. Aber in Bezug auf den Ursprung des Symbols führt uns sein Zeugniss, wenn es ein solches ist, nicht weiter, als Tertullian uns geführt hat; denn es bezeugt nur die Existenz des Symbols um c. 180.

Dennoch dürfen wir m. E. bei dieser Zeit nicht stehen bleiben. Es war die Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnosticismus, wie überall so namentlich auch in Rom. Man kann es sich nun nicht vorstellen, wie damals in Rom ein solches einfaches, untheologisches Bekenntniss entstanden sein soll. Gewiss — dass man es überhaupt aufstellte und sich nicht mehr mit der kurzen Taufformel begnügte, zeigt an sich eine bestimmtere theologische Haltung, als sie die älteste Zeit für nothwendig befunden hat. Aber sollte damals noch eine solche Formel ausgereicht haben? Immer wieder klagt Tertullian, dass die Valentinianer trügerisch „communem fidem adfirmant“; es kann nach seinen Worten kein Zweifel sein: sie haben sich auch mit dem Symbol abgefunden. Sollte es damals erst verfasst worden sein? Es wäre doch ein Act höchster kirchenpolitischer Unklugheit gewesen, in dem Momente, wo man Mittel suchte und fand, sich scharf gegen alle Häresie abzuschliessen, ein Taufsymbol aufzustellen, welches so gefürchtete Gegner wie die Valentinianer anerkennen konnten.[1]) Es scheint mir daher nicht zweifelhaft zu sein, dass man den Ursprung des Symbols um c. 30 Jahre früher verlegen muss. Man muss vor die Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnosticismus zurückgehen: um die Mitte des 2. Jahrh. oder etwas früher wird das Symbol in Rom entstanden sein.

1) Der Streit über *ἐκ* und *διά* im 2. Artikel zwischen der Kirche und den Valentinianern (Tertull., de carne 20) lehrt, dass diese bei dieser Partikel auf ältere Formeln (s. Justin) zurückgreifen wollten. Noch war ja der Wortlaut des Symbols nicht in jeder Sylbe heilig.

Aber muss man nicht noch viel weiter rückwärtsschreiten? Räth uns doch eine Anzahl von Forschern, bis ins 1. Jahrh., ja bis ins apostolische Zeitalter hinaufzusteigen. Allein die Gründe, die sie vorführen, sind ohne Gewicht. Immer wieder werden Sätze wie der von der Jungfrauengeburt u. a. bis auf Justin und Ignatius, noch andere wie das Glied von Pontius Pilatus oder von der Wiederkunft Christi zum Gericht in ihrem Wortlaut bis auf das apostolische Zeitalter zurückgeführt und daraus gefolgert: also war ein dreigliedriges Symbol resp. das römische oder ein ihm ähnliches damals schon vorhanden. Allein immer wieder muss man darauf aufmerksam machen, dass jene Stücke an den betreffenden Stellen nicht in einem dreigliedrigen Symbole stehen, dass es alte kerygmatische Stücke, dem Apostolicum verwandt, zwar bereits im apostolischen Zeitalter gegeben hat, dass sie aber sich nirgendwo als Explication der Taufformel darbieten.

Dagegen giebt es ganz positive Beobachtungen, die entschieden davon abrathen, das römische Symbol über die Mitte des 2. Jahrh. (c. 140) hinaufzusetzen.

Überschaut man alle die formelhaften Stücke, die ich (Bibliothek der Symbole, hrsg. von Hahn 3. Aufl., vgl. PP. App. Opp. l. c.) zusammengestellt habe, so müssen als älteste Formeln zweifellos folgende gelten:

I. in Bezug auf Gott den Vater: *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*, Schöpfer der Welt, (ohne *πατήρ*)

II. in Bezug auf Jesus Christus: *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ (διὰ) παρθένου*
τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα (παθόντα) ἀναστάντα (ἐκ νεκρῶν)
καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ (nicht *πατρός*)
ὅθεν ἔρχεται (ἐνδόξως) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Diese Formeln, in diesem Wortlaut, sind von den ältesten Zeiten bis Irenäus und Tertullian nachweisbar (ja noch weiter).

Ferner belehrt uns Ignatius, dass in alten Kerygmen die Davidssohnschaft Christi und die Taufe durch Johannes erwähnt war, und dass auch Herodes neben Pilatus genannt wurde.

Was bietet nun das Vetus Romanum?

1) im ersten Glied bietet es *πατὴρ παντοκράτωρ*, eine Formel, die ausserhalb des Symboles sicher erst bei Irenäus belegt werden kann (s. o., cf. Act. Petri cum Simone 2).

2) im zweiten Glied hat es *μονογενῆ*, diese johanneische

Formel findet sich selbst bei Irenäus noch nicht (auch nicht bei Justin — ausser in einem bei Irenäus erhaltenen Citat — und Ignatius),

3) die Jungfrauengeburt verdeutlicht es nach den Evangelien durch ἐκ πνεύματος ἁγίου, welches in der Formel erst bei Tertullian nachweisbar ist,

4) das παρθένου ergänzt es durch den Namen „Maria" (den weder Aristides noch Justin noch Irenäus in den Formeln bieten) nach den Evangelien (cf. Act. Petri cum Sim. 7),

5) es schreibt ἐκ, nicht das missverständliche διά (wie Justin), nach den Evangelien,

6) die Taufe durch Johannes bietet es nicht; sie hatte also keine grundlegende Bedeutung mehr (s. dagegen Ignatius); auch die Davidssohnschaft ist nicht ausgedrückt (wir wissen, dass über sie eine Controverse bestand, s. Matth., Barnabasbrief u. Didache),

7) die besondere Hervorhebung des ταφέντα wird sich schwerlich anders als aus Rücksicht auf I. Cor. 15, 3 verstehen lassen; es ist erst bei Apelles und Irenäus zu belegen, nicht bei Ignatius und Justin,

8) der dritte Tag wird bei der Auferstehung hervorgehoben, nach den Evangelien und I. Cor. 15, 4, bei Ignatius, Justin. Melito fehlt er in den Formeln (dagegen s. Act. Petri cum Sim. 7),

9) die Himmelfahrt bildet bereits ein besonderes Stück, nach der Apostelgeschichte; auch bei Justin ist es ein besonderes Stück, nicht aber bei Ignatius u. A.,

10) von der Sessio ad dexteram patris wird geredet, nicht, wie bei allen Zeugen vor Tertullian, ad dexteram dei,

11) die Ausführung des 3. Artikels lässt sich vor Tertullian überhaupt nicht belegen.

Überschaut man diesen Thatbestand, so wird man dem Urtheil beipflichten müssen: das altrömische Symbol ist ein auf dem Grunde älterer Formeln unter dem Einfluss NTlicher Schriften hergestelltes Werk, und jene particulären älteren resp. kürzeren Formeln haben sich neben ihm noch geraume Zeit erhalten und ihren Einfluss auf die Gestaltung der frei construirten regulae fidei geltend gemacht. Es ist nicht nur kein Grund vorhanden, mit dem Symbol in das 1. Jahrh. hinaufzugehen, sondern es verbietet sich das, und eine vorsichtige Abwägung der oben zusammengestellten Thatsachen macht es höchst wahrscheinlich, dass wir die Mitte des 2. Jahrh. aufwärts nicht weit überschreiten dürfen. Um diese Zeit ist das Symbol am verständlichsten, sowohl in dem, was es bietet, als in dem, was es nicht mehr bietet, und um diese Zeit erklären sich auch die starken Einflüsse des Buchstabens NTlicher Schriften erst.

Das römische Symbol ist also zwar höchst wahrscheinlich vor dem brennenden Streit mit Marcion und den grossen gnostischen Schulen verfasst, aber nicht lange vorher, etwa als die Wehen des Kampfes begannen, um 140 [1]); es fusst auf älteren formelhaften Ausdrücken und ist in diesem Sinne kein primäres Product mehr; aber in seiner Disposition und Auswahl, sowie besonders in der Conception des 3. Artikels ist es original. Es sind innere Erwägungen, die zu diesem Urtheile bestimmen. Will man sie nicht gelten lassen, so muss man bei der Erkenntniss stehen bleiben, dass das Symbol bei Tertullian für uns auftaucht, und dass sich über seinen Ursprung nichts ermitteln lässt.

17) Quellen der ägyptischen, sog. apostolischen Kirchenordnung.

In den „Texten u. Unters." Bd. II Heft 1. 2. 5 (cf. Lit.-Gesch. I. Bd. S. 451 ff. 463 ff.) habe ich nachgewiesen, dass die ägyptische, sog. apostolische KO. eine um 300 in Ägypten angefertigte Compilation aus vier alten Schriften ist, nämlich der Didache, dem Barnabasbrief und zwei anderen Tractaten (ausserdem bietet sie Bestandtheile, die dem Redactor angehören, vor allem c. 1—3, und ein altes Apostelverzeichniss). Jene beiden Tractate, die natürlich nur bruchstückweise benutzt sind, habe ich zur Kennzeichnung „*Κατάστασις τῆς ἐκκλησίας*" und „*Κατάστασις τοῦ κλήρου*" genannt und sie (a. a. O. II, 5 S. 7 ff.) ausgeschieden und commentirt (der erste ist in cc. 16—21, der zweite in cc. 22—28 der Schrift enthalten). Sie haben ihre nächste Parallele an den Pastoralbriefen (die wohl bereits benutzt sind, s. o. S. 480 ff.) und an der Schilderung der Gemeindeorganisation bei Justin. Die Verfassungszustände, die sie voraussetzen, sind für die unmittelbare Vorstufe der katholischen Kirchenverfassung zu halten, so jedoch, dass Reminiscenzen der Organisation, für die uns die Didache ein Zeugniss bietet, nicht fehlen. Ein NTlicher Kanon ist in den Urkunden noch nicht vorausgesetzt. Eine feste Gottesdienst- und Gemeindeordnung darf mit Sicherheit für die Zeit, aus welcher die Urkunden stammen, angenommen werden. Hier hat man an der Schilderung, die Justin in der Apologie gegeben hat, die beste Parallele. Stammen die Stücke aus Ägypten, so darf man die Abfassungszeit innerhalb des Zeitraumes c. 140 bis c. 180 verhältnissmässig spät ansetzen, legt man Werth auf die Benutzung (des paulinischen und) des römischen

1) Das Fehlen jeder Spur des Symbols bei Hermas fällt auch in das Gewicht, s. sein erstes Mandat.

Korintherbriefes und versetzt deshalb die Urkunden nach Griechenland, so wird man nicht weit über die Mitte des 2. Jahrh. herabsteigen dürfen.

18) Gnostisches.

Oben S. 289 ff. 297 ff. ist die Zeit der grossen Sectenstifter und ihrer Schüler, soweit möglich, ermittelt worden. Es erübrigt noch die Zeitbestimmung einiger gnostischer Gemeinschaften und Bücher, die freilich nicht genau festgestellt werden kann.

1) Marcellinianer, Anhänger der Mariamne, Anhänger der Martha, Helenianer (neben Simonianern) gab es vor Celsus (cf. Orig. c. Cels. V, 61 sq.). Simon der Magier lebte im apostolischen Zeitalter, und es ist nicht ausgeschlossen, dass Menander dem 1. Jahrh. angehört (s. Justin, Hegesipp). Dem 1. Jahrh. gehört auch Kleobius (Kleobulus) und Thebuthis an (s. Litt.-Gesch. I S. 152); doch ist Näheres nicht bekannt. Der Dositheus, der öfters mit Simon dem Magier zusammen, resp. als sein Lehrer genannt wird (a. a. O. S. 152 f.), gehört nicht eigentlich in die Kirchengeschichte. Cerinth (über den Kunze, De historiae Gnosticismi fontibus. Leipzig 1894 zu vergleichen ist), der im 2. Jahrh. Einigen als der Verfasser der johanneischen Schriften gegolten hat, muss am Ende des 1. oder am Anfang des 2. Jahrh. gelebt haben. Zu dem a. a. O. S. 154 f. angeführten Materiale bemerke, dass in der „Biene" des Salomo von Basra (p. 114 edid. Budge) steht, zwölf Jünger aus der Zahl der 70 seien gestrichen worden, weil sie auf Anstiften des Cerinth die Gottheit Christi leugneten, zwölf andere seien an deren Stelle getreten; unter diesen wird Mâr Mârî ausdrücklich genannt.

2) Peraten (Euphrates, Akembes), Enkratiten, Doketen, Hämatiten, Eutychiten (Entychiten) gab es vor Clemens Alex. (cf. Strom. VII, 17, 106), Hippolyt und Serapion.

3) Ophiten, Kainiten (Kajanisten) gab es vor Hippolyt (Syntagma), Clemens (l. c.) und Irenäus.

4) Sethianer, Kolarbasus (?) gab es vor Hippolyt (Syntagma) und Irenäus.

5) Lucanus, ein Schüler Marcion's, wirkte vor Hippolyt (l. c.) und Tertullian.

6) Naassener, der Gnostiker Justin, der Marcionit Prepon, Monoimus wirkten vor Hippolyt (Philosophumena); Nigidius, Iovis und Prodicus vor Tertullian, resp. Clemens.

7) Die Gemeinschaften, aus denen das koptisch-gnostische Buch „Pistis Sophia" und die beiden Bücher Ieû hervorgegangen sind (s. Carl Schmidt i. d. Texten u. Unters. Bd. VIII H. 1. 2, A. Harnack,

a. a. O. Bd. VII H. 2), haben wahrscheinlich schon im 2. Jahrh. existirt; allein jene Schriften stammen erst aus dem 3. Jahrh., resp. aus der zweiten Hälfte desselben, gehören also nicht hierher. Dagegen ist es nicht unmöglich, dass das im Papyrus Brucianus neben den Büchern leû enthaltene zweite gnostische Werk (Schmidt. a. a. O. S. 278 ff.) noch dem 2. Jahrhundert angehört. Es ist aus der Mitte der Sethianer hervorgegangen (Schmidt S. 659 f.), sein Inhalt berührt sich stark mit dem System der Barbelo-Gnostiker (Irenäus I. 29) und zeigt überhaupt im Vergleich mit den anderen koptisch-gnostischen Schriften alterthümlichere Züge. Doch lässt sich die Abfassung im 2. Jahrhundert nicht sicher stellen; sicher ist nur, dass Plotin die Secte sammt ihrem „Nikotheus" kennt (s. Porphyr., Vita Plot. 16); vgl. auch Carl Schmidt in d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1894 Bd. 37 (2) S. 555 ff. gegen Preuschen, Theol. Lit.-Ztg. 1894 Nr. 7.

8) Nach dem Chron. Edess. (s. Texte u. Unters. Bd. IX S. 90), dessen Zuverlässigkeit hier nicht zu beanstanden ist, ist Bardesanes am 11. Tammuz (Juli) 465 = 154 p. Chr. n. geboren. Hiernach ist die Angabe des Hieronymus im Chronicon, Bardesanes sei im J. 2188 Abr. = 170 p. Chr. n. als Häretiker aufgetreten (vgl. das Chalifenbuch in Land's Anecd. Syr. p. 18: „Im J. 479 = 168 p. Chr. n. wurde Bardesanes bekannt, der die Lehre Valentin's aufsprudeln machte", und Muhammed ben Ishak beim Fihrist [Flügel, Mani S. 85]: „Bardesanes ungefähr 30 JJ. nach Marcion, Marcion im 1. Jahr des Pius, also Bardesanes c. 168/9"), nur zur Noth haltbar. Aber als sicher wird man annehmen dürfen (vgl. Euseb., h. e. IV, 30, Epiphanius haer. 56), dass Bardesanes bereits z. Z. Marc Aurel's eine Rolle in der Kirche gespielt hat; denn Eusebius, l. c., erwähnt ein Werk von ihm an Antoninus, d. h. an M. Aurel. Die ältesten Zeugen, die ihn erwähnen, sind Hippolyt (Philosoph.) u. Julius Africanus (*Κεστοί*), s. Lit.-Gesch. Theil I S. 184. Um die Zeit, als sie schrieben, ist Bardesanes gestorben; denn gegen die Nachricht, er sei 68 JJ. alt geworden u. 533 = 222 p. Chr. gestorben (Chron. ecclesiast. des Barhebräus I p. 46 sq. edid. Abbeloos u. Lamy), lässt sich m. E. nichts einwenden. Das Werk „*περὶ εἱμαρμένης*" (das Buch der „Gesetze der Länder") ist von dem Schüler des Bardesanes, Philippus, also erst aus dem 3. Jahrh. Dagegen wird ein Theil der Hymnen noch dem 2. Jahrh. angehören.

9) Dass sowohl Theophilus in Antiochien als Tertullian in Karthago (ferner Clemens Alex. und Hippolyt) denselben Häretiker Hermogenes bekämpft haben sollen, ist ein Paradoxon, zumal wenn man beachtet, dass sich Hermogenes, z. Z. als Tertullian gegen ihn geschrieben hat (in der Zeit zwischen der Abfassung von „de prae-

scr. haer." und „de anima"), in Karthago befand, Theophilus aber nicht einen afrikanischen, sondern nur einen orientalischen Häretiker bekämpft haben kann. Dennoch ist die Annahme, es habe gegen Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrh. zwei Häretiker Namens Hermogenes gegeben, noch misslicher, und sie kann durch die Erwägung widerlegt werden, dass jedenfalls der Hermogenes des Hippolyt (und deshalb auch des Tertullian) derselbe gewesen ist, wie der Hermogenes des Alexandriners Clemens (s. die dem Hermogenes von Hippolyt und Clemens beigelegte Christologie). Soll nun der Hermogenes des Theophilus ein anderer gewesen sein als der des Clemens? Man muss annehmen, dass der „häretische Maler" von Syrien (Phönicien?) nach Karthago übergesiedelt ist. Theophilus' Schrift gegen ihn muss zwischen 181/2 und 190/1 fallen, Tertullian's Tractat mag vorläufig auf c. 202 angesetzt sein.[1]) Innerhalb dieser Zeit hat Hermogenes gewirkt. (Über ihn auch eine wichtige Notiz bei Pseudo-Ambrosius, Altercatio, Caspari's Kirchenhist. Anekdota 1883 S. 229).

10) Wo der Enkratit, Doket und frühere Valentinschüler (Clem., Strom. III, 92) Julius Cassianus gewirkt hat, wissen wir nicht sicher.[2]) Er hat vor Clemens Alex. geschrieben, der ihn an verschiedenen Stellen seiner Werke bekämpft hat (s. Litt.-Gesch. Thl. I S. 202 f.). Unter seinen Schriften befand sich eine in mehreren Büchern mit dem Titel Ἐξηγητικά, die auch Chronographisches enthielt. Hat Clemens wirklich eine christliche Chronographie, die bis zum 10. Jahr des Pius reichte, benutzt, so könnte man an das Werk Cassian's denken; aber Clemens bietet keine irgendwie haltbare Unterlage für solch eine Hypothese (s. o. S. 406 ff.). Das Datum würde freilich nicht nothwendig für zu früh gehalten werden müssen.[3]); doch ist es beachtenswerth, dass Clemens den Cassianus nach Tatian, mit dem er ihn stets zusammenstellt, angeführt hat. Aus der Benutzung des Ägypterevangeliums durch Cassian lässt sich ein sicheres chronologisches Argument zunächst noch nicht entnehmen. Man muss sich damit begnügen, die schriftstellerische Wirksamkeit des Mannes ungefähr gleichzeitig mit der häretischen Tatian's anzusetzen (c. 170).

11) Die Ἀπόφασις μεγάλη der Simonianer ist nicht früher als von Hippolyt in den Philosoph. und nur von ihm citirt worden (auch bei den Naassenern); aber Schriften der Simonianer sind auch

1) S. Nöldechen i. d. Texten u. Unters. Bd. V H. 2 S. 56 ff.

2) Zahn (Kanonsgesch. II S. 636) vermuthet in Antiochien; Ägypten ist mindestens nicht ausgeschlossen, sondern ist das Nächstliegende; denn nur durch Clemens wissen wir von ihm, und sein Anhang ist in Ägypten.

3) Clemens nennt den Cassian „ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων".

von Anderen erwähnt worden (s. Litt.-Gesch. I S. 153 f.). Ein Evangelium der Simonianer in der Praefat. arab. ad concilium Nic. Doch ist auf diese Notiz vielleicht nichts zu geben; jedenfalls lässt sich die Zeit nicht bestimmen. — Die der „nikolaitischen" Secte (vgl. über sie Seesemann, Theol. Stud. u. Krit. 1893 S. 47 ff.) von Epiphanius zugeschriebenen Bücher *ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαώθ*, das *εὐαγγέλιον τελειώσεως*, das Buch Noria, resp. auch Matthias-Überlieferungen und prophetische Bücher des Barkabbas gehören gewiss nur z. Th., vielleicht überhaupt nicht, dieser Secte an, mögen aber aus dem 2. Jahrh. stammen (s. Litt.-Gesch. I S. 156 f.).[1] — Die Zeit des Basilides ist oben ermittelt worden (S. 290 f.). Folgende Schriften sind festzustellen: 1) Ein Evangelium, wahrscheinlich

---

1) Die Nachrichten über Nikolaus und die Nikolaiten sind nicht ganz sicher zu entwirren. Dass die Nikolaiten der Apokalypse eine libertinistisch-antinomistische (Sieffert in Herzog's RE.² Bd. 10 S. 556 ff.), resp. von heidnischen Einflüssen bestimmte (Schürer, in den Weizsäcker gewidmeten Abhandlungen 1892 S. 37 ff.) Partei gewesen sind, denen der Apokalyptiker den Namen (= Bileamiten) gegeben hat, ist überwiegend wahrscheinlich, nicht gewiss. Was Irenäus (er zuerst erwähnt nach der Apokalypse die Nikolaiten, I, 26, 3; III, 11, 1) und Tertullian bringen, ist offenkundig lediglich der Apokalypse entnommen; beide kennen diese Häretiker auch nur als eine Erscheinung der Vergangenheit (des 1. Jahrh.), nicht der Gegenwart. Dann wird es sehr wahrscheinlich, dass die Behauptung des Irenäus, der Diakon Nikolaus sei ihr Stifter, auf einer willkürlichen Combination, sei es des Irenäus selbst, sei es eines Gewährsmannes, beruht. Da nun auch Hippolyt in den Philos. nicht mehr (resp. nur auf Grund der Mittheilungen des Irenäus) berichtet, könnte man die Acten über die Nikolaiten schliessen, brächten nicht Hippolyt im Syntagma und Clemens Alex. (Strom. II, 20, 118; III, 4, 25) besondere, anscheinend sehr concrete Nachrichten, die die Combination von Nikolaiten und dem Diakon Nikolaus zur Voraussetzung haben, und letzteren theils hart beschuldigen (Hippolyt), theils zu entschuldigen versuchen (Clemens). Allein da die Combination der Nikolaiten der Apokalypse mit dem Diakon Nikolaus zuerst in der Form rein willkürlicher und durch keine nähere Sachkenntniss gerechtfertigter Combination (nämlich bei Irenäus) auftaucht, so ist es wahrscheinlich, dass sie eine blosse Erfindung ist, die freilich, wie die Erzählungen von Hippolyt und Clemens beweisen, schon vor Irenäus gemacht worden ist. Diese Annahme ist auch deshalb wahrscheinlich, weil Hippolyt selbst in den Philosoph. das nicht wiederholt hat, was er im Syntagma erzählte. Demgemäss ist Alles', was Hippolyt hier und Clemens in den Stromata berichtet, als eine willkürliche Legendenbildung in das Reich der Fabel zu verweisen, womit der ausführliche Bericht des Epiphanius, der, die Combinationen Hippolyts fortspinnend, die Nikolaiten mit den wilden syrischen Gnostikern identificirt, vollends dahinfällt. Weil dieses Ergebniss indessen nur wahrscheinlich, nicht aber sicher ist, habe ich die Nikolaiten oben genannt. Für die entgegenstehende Anschauung (dass die Nikolaiten z. Z. des Clemens eine wirklich vorhandene Secte waren), spricht die Art, wie Clemens sie einführt. Ich komme darüber nur durch die Annahme hinweg, dass die Leute, die Clemens meint, sich bereits auf die Legende berufen haben, die sie für wahr hielten.

von Basilides selbst redigirt, 2) Vierundzwanzig Bücher Ἐξηγητικά des Basilides zum Evangelium, von Basilides selbst, 3) Incantationes und Oden, 4) Isidor's, Sohn des Basilides, Ἠθικά (mit ihnen sind vielleicht die Παραινετικά, die Epiphanius nennt, identisch), mindestens zwei Bücher Ἐξηγητικὰ τοῦ προφήτου Παρχώρ desselben und ein Tractat desselben περὶ προσφυοῦς ψυχῆς. Ausserdem benutzte die Secte Prophetieen des Barkabbas und Barkoph (Parchor) — Zeitgenossen des Basilides, wie es scheint — und eine nicht näher zu datirende Prophetie Ham's; ferner bezog sie sich auf den Hermeneuten des Petrus, Glaukias, und benutzte endlich Apokryphes unter dem Namen des Matthias (Litt.-Gesch. I S. 157 ff.; über Matthiastraditionen s. u. bei den Evangelien). — Die Litteratur der Karpokratianer umfasst συγγράμματα, die Irenäus eingesehen hat, Incantationes, eine Schrift des Epiphanes, des Sohnes des Karpokrates, περὶ δικαιοσύνης und Hymnen auf ihn; sie gehört dem dritten Viertel des 2. Jahrhunderts an, resp. dem Ausgang des zweiten (Litt.-Gesch. I S. 161 f. u. oben S. 296 f.). — In Bd. I dieses Werkes S. 162—171 habe ich die gesammten Überreste der ophitischen und „gnostischen" Litteratur zusammengestellt. Hinzuzufügen ist Folgendes: Zu „Borborita" und „Ophitae" vgl. noch Priscillian, tract. I p. 23 u. tract. II p. 38. Priscill. tract. I p. 29: „neque Armaziel, neque Mariamne neque Joel neque Balsamus neque Barbilon deus est"; Gennadius, de eccl. dogmat. 22 (52): „tria principia et barbara, ut Sethianus et Theodosius (die Mss. bieten Thodotus, Theudotus, Theodotus), l. c. c. 43 (76): „Bona est caro nostra .... et non est mala, ut volunt Sethianus et Ophianus et Patricianus". Zum Buch Συμφωνία und zum Zoroasterbuch ist Pitra, Anal. Sacra V p. 15. 163 f. 174. 305 ff. einzusehen. Zu „Zoroaster" s. auch Kuhn, Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande (in dem Roth gewidmeten Bande von Schriften S. 217 ff.). Dass Seth = Zoroaster, belegt Kuhn S. 219 f., ferner Iselin, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1894 Bd. 37 (2) S. 326 ff.: Mar Salomon in der „Biene" bietet p. 89 ff. des syrischen Textes Folgendes: „Die Weissagung des Zaradoscht über unsern Herrn. Dieser Zaradoscht aber ist eine und dieselbe Person mit Baruch dem Schreiber." Inc.: „Als er am Wasserbrunnen" usw. Nun folgt ein langes Stück, das sich mit dem Baruchcitat in der Altercatio Sim. et Theoph. sachlich berührt, aber ausserdem mit Gnostischem; denn in dem grossen Stück kommen folgende Sprüche Zoroaster's vor: „Von meiner Familie wird er herkommen". „Ich bin er und er ist ich". „Er ist in mir und ich in ihm" (nämlich Zoroaster-Christus; zu diesen Sprüchen s. die Pistis Sophia und das Evangelium Evae). Auch in Decretum Gelasii ist die Apokalypse Zoroaster's verboten; bei

Albafuradsch kommt die Apokalypse Zoroaster's im Munde der Weisen aus dem Morgenlande vor (Historia Dynast. edid. Pococke[2] p. 110 arab. p. 70 lat.): „Es war unter uns ein Mann von berühmtem Namen, der in einem Buche, das er verfasst hatte, uns ermahnte in folgender Weise: ‚Es wird ein Lied vom Himmel her stammend usw.'" Ferner auch p. 83 arab. p. 54 lat.: „Zu dieser Zeit lebte Zoradascht... dieser belehrte die Perser über das Kommen Christi... und verkündete ihnen: ‚In den letzten Zeiten wird eine Jungfrau ein Kind empfangen usw.'" S. auch das evangelium infantiae arab. (Tischendorf[2] p. 184): „magi venerunt ex oriente Hierosolymam, quemadmodum praedixerat Zaraduscht." In dem Stück bei Albufaradsch steht, dass im Stern eine Jungfrau sichtbar ist, und das findet sich auch (ohne Erwähnung des Zoroaster) als Weissagung des Nimrod in der „Schatzhöhle" (Bezold I p. 56 f.). Dass Zoroaster ausserdem noch = Ham, dafür s. Recognit. Clem. IV, 27: „Ex Noë familia unus Cham nomine... hunc gentes quae tunc erant Zoroastrem appellaverunt, admirantes primum magicae artis auctorem, cuius nomine etiam libri super hoc plurimi habentur." — Zu dem Apokryphon Zachariae s. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen. Leipzig 1895. — Zu den Borborianern s. den Brief des Bischofs Atticus von Constantinopel an den armenischen Patriarchen Sahak (Moses Choren. III 57) und Hoffmann, Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer 1880 S. 75. 122 ff. Die in den Acten des Sabha genannten „Sadducäer" sind wahrscheinlich die Borborianer, die in besonderen Dörfern unter einer Pseudohierarchie lebten in Kurdistan. Sie glaubten nicht an Gericht und Auferstehung; sie trieben Sodomie als heilige Handlung; sie verehrten einen Schweinskopf. Auch Ephraem charakterisiert sie Opp. II p. 485 E als schmutzig. Andere Stellen über die Borborianer bei Hoffmann S. 124 ff. — Ich habe (Litt.-Gesch. S. 171) 55 Schriften der „Gnostiker" zusammengestellt (darunter sind auch solche, die sie benutzt, nicht verfasst haben):

Nr. 1—3 (Titel unbekannt) sind älter als Irenäus (I, 29—31).

Nr. 4—6 (Titel unbekannt) sind älter als Hippolyt's Syntagma (Ophiten, Kainiten, Sethianer).

Nr. 7—9 (Titel unbekannt), von Epiphanius benutzte Quellenschriften, die vielleicht dem 2. Jahrh. angehören („Gnostiker", Ophiten, Severianer).

Nr. 10—15 (Titel unbekannt) sind älter als Hippolyt's Philosophumena (naassenische, peratische, sethianische Schriften, sowie solche für den Gnostiker Justin, Doketen und den Araber Monoimus).

Nr. 16, Ophitisches Diagramma (älter als Celsus).

Nr. 17, Evangelium des Judas, *συνταγμάτιον,* von Irenäus citirt.

Nr. 18, Evangelium der Eva, dem Epiphanius bekannt, vielleicht auch in der Pistis Sophia benutzt, wohl dem 2. Jahrh. angehörig.

Nr. 19—21, Evangelium des Philippus und ein solches des Thomas, sowie das *κατ' Αἰγυπτίους,* s. darüber unten bei den Evv.

Nr. 22, das Buch *Γέννα Μαρίας,* von Epiphanius citirt. Das, was das Buch über Zacharias erzählt, und darum das Buch selbst, darf auf die Mitte des 2. Jahrh. zurückgeführt werden, s. Celsus bei Orig. c. Cels. VI, 30 und Berendts, Zacharias-Apokryphen S. 32 ff.

Nr. 23. 24, die grossen und die kleinen Fragen der Maria, citirt von Epiphanius, wohl dem Anfang des 3. Jahrh. angehörig, s. die Pistis Sophia.

Nr. 25, ein unbekanntes Kindheitsev., bei Hippol., Philos., vom Gnostiker Justin benutzt.

Nr. 26, Mittheilungen des Herrnbruder Jakobus an Mariamne, citirt von Hippolyt in den Philos.

Nr. 27, Evangelium *τελειώσεως,* s. o., vielleicht auch von den Naassenern Hippolyt's gebraucht.

Nr. 28, *Ἀναβατικὸν Παύλου,* bei Epiphan. (Kainiten), wahrscheinlich 2. Jahrh.

Nr. 29, Apocalypse Abrahams, bei Epiphan. (Sethianer), wahrscheinlich 2. Jahrh. und nicht identisch mit dem jungen Buch „Testamentum Abrahae", welches James (Text & Stud. II, 3) veröffentlicht hat.

Nr. 30, Apocr. Mosis, resp. auch Apocal. Eliae (bei Sethianern und Naassenern); diese Schriften sind wahrscheinlich nicht von den Sethianern gefälscht, sondern älter und von ihnen benutzt worden (s. unten über die Apoc. Eliae).

Nr. 31, *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου;* hier gilt dasselbe wie zu Nr. 30.

Nr. 32, Apocalypsen Adam's (bei den Archontikern); hier gilt vielleicht auch dasselbe wie zu Nr. 30; doch können auch jüngere Schriften gemeint sein. Die Archontiker des Epiphanius sind das jüngste Glied in der Kette der „Gnostiker".

Nr. 33, das Buch Baruch, s. den Gnostiker Justin bei Hippol., Philosoph.

Nr. 34, Sieben Bücher Seth (bei den Sethianern des Epiphanius), wahrscheinlich 2. Jahrh.

Nr. 35, die Bücher *Ἀλλογενεῖς,* wahrscheinlich identisch mit den Büchern auf die Namen der 7 Söhne Seth's (bei den Sethianern des Epiphanius), wahrscheinlich 2. Jahrh. (s. auch Porphyr., Vita Plot. 16).

Nr. 36, das Buch *Παράφρασις Σήθ*, bei Hippol., Philosoph.; 2. Jahrh. oder Anfang des 3.

Nr. 37. 38, die Prophetieen des Martiades und Marsanus; diese bei Epiphanius genannten Propheten (Sethianer) mögen dem 2. Jahrh. angehören; Marsanes kommt auch in dem von C. Schmidt edirten koptisch-gnostischen Werk vor (S. 285).

Nr. 39. 40, das grosse und das kleine Buch *Συμφωνία*, bei Epiphanius, aber erst bei den Archontikern desselben; also ist Ursprung im 2. Jahrh. unsicher.

Nr. 41, Bücher *εἰς τὸν Ἰαλδαβαώθ*, bei Epiphanius (Archontiker), aber auch bei den Nikolaiten (s. o.).

Nr. 42, *Πράξεις Ἀνδρέου* u. A., bei Epiphanius (Adamianer); jedenfalls die bekannten falschen Apostelgeschichten.

Nr. 43, Monoimus' Brief an Theophrast, bei Hippolyt, Philosoph., Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh.

Nr. 44, *Ἀπόφασις μεγάλη*, bei den Naassenern Hippolyt's; simonianisches Buch, s. o.

Nr. 45, Naassenische, vielleicht auch sethitische Hymnen und Psalmen, bei Hippolyt, Philosoph.; Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh.

Nr. 46, Geheimbuch des Zoroaster, von Clemens Alex. und von Späteren (Porphyrius) genannt, spätestens 2. Jahrh.

Nr. 47, ein Apokryphum antinomistischer Häretiker bei Clemens Alex.; 2. Jahrh.

Nr. 48, Kainitische Syngrammata bei Irenäus.

Nr. 49, Kainitisches Buch bei Epiphanius.

Nr. 50. 51, apokryphe ungenannte Schriften bei Severianern und Origenianern.

Nr. 52—54, viele ungenannte Schriften der Peraten, Sethianer und des Gnostikers Justin.

Nr. 55, Scriptura Seth, im Opus imperfect., vielleicht mit den oben genannten Büchern Seth identisch.

Aus den koptisch-gnostischen Werken lässt sich Manches für das 2. Jahrh. in Anspruch nehmen, doch ist die Ausscheidung in der Regel nicht sicher zu treffen. Aber die fünf (gnostischen) Oden Salomo's in der Pistis Sophia gehören höchst wahrscheinlich dem 2. Jahrh. an, da sie dem Verf. dieses Buches bereits ehrwürdig sind. Auch der gnostische Prophet Phosilampes und Nikotheus gehören wohl noch in das 2. Jahrh. (sie werden im Cod. Brucianus citirt. Nikotheus kommt auch bei Porphyr., Vita Plot. 16 vor (*ἀποκάλυψις Νικοθέου*).

Von valentinianischen Schriften (s. Litt.-Gesch. I S. 174—184) kennen wir 1) Psalmen, 2) Briefe (einer an Agathopus), 3) Homilieen

(eine über die Freunde), 4) vielleicht Visionen und Revelationen Valentin's (doch können diese in den anderen Schriften enthalten gewesen sein), 5) Evangelium veritatis Valentin's, 6) Sophia Valentini (unsicher), 7) ein valentinianischer Lehrbrief bei Epiphanius (vielleicht aus den Excerpt. ex Theodoto), 8) die Excerpte ex Theodoto resp. aus der anatolischen Lehre, 9) Ptolemäische Syngrammata, speciell die Erklärung des Prologs des Joh.-Ev. durch Ptolemäus, 10) Brief des Ptolemäus an die Flora, 11) Herakleon's Hypomnemata zum Joh.-Ev. (vielleicht noch eine zweite Schrift von ihm bei Clemens Alex.), 12) eine Schrift des Alexander, vielleicht mit dem Titel „Syllogismen", in der Valentin's Psalmen citirt waren, 13) eine nicht näher zu bestimmende Schrift des Theotimus über das Gesetz, 14) Marcianische liturgische Formeln, 15) ein Buch des Marcus (z. Th. mit Visionen), 16) Quellenschriften für Iren. I, 11, 12, Hippolyt's Syntagma und die Darstellung des Systems in den Philosophumena. Bis auf die beiden zuletzt genannten Stücke gehört Alles der Zeit vor c. 185 an. — Einem *Οὐράνιος διάλογος* eines unbekannten Verfassers hat Celsus (Orig. c. Cels. VIII, 15) vier Sätze entnommen. Der Dialog ist also älter als c. 175. — Über Marcion und seine Schule und Schriften ist oben S. 297 ff. gehandelt worden.

19) Die Johannes-, Andreas- und Thomasacten.

Bevor die längst angekündigte Ausgabe der Johannesacten von M. Bonnet und die Untersuchung der alten Evangelien-Proömien von Corssen erschienen ist, ist es nicht möglich, über die Johannesacten zu urtheilen; denn was sicher der ältesten Gestalt zuzuweisen ist, ist noch keineswegs entschieden. Die umfangreichen Untersuchungen von Zahn und Lipsius haben, trotz der bedeutenden Verdienste, die sich beide Forscher um die apokryphen Acten erworben haben, doch nicht befriedigt. Dass die Johannesacten gnostischen Ursprungs sind, ist bereits durch den Satz (Acta Joh. ed. Zahn S. 220) *οἱ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεως νομοθετούμενοι Ἰουδαῖοι* gewährleistet; denn dieser Satz überschreitet die Grenzposition, welche der Verf. des Barnabasbriefes eingenommen hat. Dass die in der lateinischen Litteratur (Hieronymus, Augustin) genannten „ecclesiasticae historiae", „ecclesiastica historia", „historiae", „patrum litterae" identisch sind mit den Johannesacten, hat Zahn nicht bewiesen und ist a priori ganz unwahrscheinlich. Die Frage, ob die Acten noch dem 2. Jahrh. zuzuweisen sind — so viel mag hier vorläufig bemerkt werden —, hängt (äussere Gründe anlangend) lediglich davon ab, ob man die „traditiones", auf die sich Clemens Alex. nach der lateinischen Übersetzung seiner Adumbrationes

(Zahn, Forsch. III S. 87. 97) für eine Johannesüberlieferung bezogen hat, auf unser Buch deuten muss [1]); denn alle übrigen alten Zeugen, die Zahn in seiner Ausgabe (1880, s. auch Gesch. des Kanons II S. 856 ff.) angeführt hat [2]), sind höchst zweifelhaft; vielleicht aber erhalten wir Licht aus den alten Evangelien-Proömien. Dass die Johannesacten in kirchlichen Kreisen der älteren Zeit unbeanstandet gelesen worden sind, ist (von Zufällen abgesehen) nach dem Häretischen oder doch Anstössigen, was die Fragmente an der Stirn tragen, nicht glaublich. Eusebius hat sie h. e. III, 25 ausdrücklich als häretisch bezeichnet. Auch darf man nicht vergessen, dass es einen mündlich überlieferten Schatz von Johanneslegenden gegeben hat, aus dem kirchliche Schriftsteller und der unerfreuliche Verfasser der Acten geschöpft haben. Aus inneren Gründen lässt sich bei einem so isolirt stehenden Werke, welches von einem persönlichen Schüler des Johannes geschrieben sein will, schwer entscheiden. Immerhin sehe ich in den Fragmenten, die aber erst sicher abgegrenzt werden müssen (Zahn hat auch sehr fragwürdige aufgenommen, und Lipsius hat dem Begriff „Gnostisch“ eine ganz unstatthafte Weite gegeben), keinen sicheren Grund, vom 2. Jahrh. abzusehen [3]); aber sowohl die früher von Zahn empfohlene Datirung (um 130), als die jetzt (Kanonsgesch. II S. 865) beliebte (um 160) schweben einstweilen völlig in der Luft. Was die angebliche Person des Leucius betrifft, so sind natürlich Schriftsteller, die am Ende des 4. Jahrh. schreiben, wie Epiphanius, Pacianus [4]) oder noch spätere [Innocentius I., Turibius, Augustin, Euodius von Uzala, Photius, Mellitus(!)] keine „Zeugen“ für einen Thatbestand oder eine Legende des 2. Jahrh.; sie bezeugen nur eine über das 4. Jahrh. nicht hinaufzuführende Legende, und Worte, wie die des Pacian (ep. III, 2: „ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur“), auf die Goldwage zu legen und daraus zu schliessen (Zahn, Kanonsgesch. II S. 857) und als historisch gewiss anzunehmen, Leucius habe die

---

1) Das „traditiones“ = die schriftlich fixirten Johannesacten sind, ist nicht eben die nächste Vermuthung. Vermuthet man aber, der lateinische Übersetzer habe hier den Ausdruck geändert, so kommt man völlig ins Bodenlose.

2) Namentlich das Muratorische Fragment, welches nach Zahn, Kanonsgesch. II S. 862 nothwendig „eine ausführlichere, in schriftlicher Form vorliegende, romanhafte Darstellung bereits voraussetze“. Warum nothwendig in schriftlicher Form? und wenn in schriftlicher Form — warum gerade die Johannesacten?

3) Als sichere gnostische Fragmente sehe ich nur die zu Nicäa verlesenen an. Die Metastase des Johannes ist schwerlich gnostisch.

4) Aber beide sagen nicht, dass er Verfasser von Johannesacten sei.

Montanisten „im ersten Stadium ihres Lebens zum Dasein gebracht", und er sei auch noch für Pacian wie für die alte kleinasiatische Kirche „eine unbedenklich anerkannte Autorität" (weil Pacian „mentiuntur" sage), ist ganz unstatthaft.[1]) Es steht ferner noch immer so, dass erst im 5. Jahrh. Leucius mit den Johannesacten, soviel wir wissen, in Verbindung gebracht ist, und dass die ältesten sicheren Zeugnisse für die Existenz der Acten sie (ohne Verfassernamen) lediglich als schlimme Producte in den Händen der Enkratiten, Severianer, Apostoliker, Manichäer usw., nicht aber der Kirche kennen (s. Eusebius, Epiphanius, Philastrius, Amphilochius). Erst allmählich, in einer stumpfen Zeit, haben sie sich, wie anderes Apokryphe (wenn es stark asketisch war und wenn die Christologie hochorthodox verstanden werden konnte), in die Kirche eingeschlichen und sind in die kirchliche Litteratur — in Bearbeitungen — eingedrungen.[2]) Hoffentlich werden, wenn der zweite Band dieser Chronologie ausgearbeitet wird, Bonnet's und Corssen's Forschungen publicirt sein. Es wird sich dann aller Wahrscheinlichkeit nach zeigen, dass unsere wirkliche Kenntniss der alten gnostischen Johannesacten eine ausserordentlich schmale ist, dass es neben den gnostischen Acten mündlich und schriftlich fortgepflanzte alte Johannestraditionen in der Kirche gegeben hat, dass aber die uns erhaltenen schriftlichen Johannestraditionen sämmtlich aus ziemlich später Zeit sind (mit Ausnahme der Metastase des Johannes, die noch dem 2. Jahrh. angehört, wie sie auch schon im alten lateinischen „Argumentum" benutzt ist). Es wird sich wohl auch zeigen, dass „Leucius" keine historische und auch keine im 2. Jahrh. geschaffene Figur ist.

Die Andreasacten in ihren verschiedenen Bearbeitungen liegen jetzt in kritischen Ausgaben zu bequemer Benutzung vor (s. ausser Tischendorf's Acta Apostol. Apocr. p. 105 ff. Bonnet, Supplementum Codicis Apocryphi II: Acta Andreae cum laudatione contexta et Martyrium Andreae Graece Passio Andreae Latine. Paris 1895, derselbe, La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle été écrite? in der Byzant. Zeitschr. 1895 S. 458 ff.); auch hat Lipsius, der die Bonnet'sche Publication im Manuscript

---

1) Vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 92 ff.

2) Man darf auch nicht vergessen, dass die Auffassung der Apostel vom 4. Jahrh. ab so gestaltet war, dass Lehren und Thaten, die bei einem gemeinen Christen anstössig waren, zum Ruhme der Apostel ausgelegt und als Merkmale ihrer einzigartigen Stellung betrachtet wurden. Dazu: hinter dem Asketismus und Monophysitismus der späteren Kirche trieben wirklich Dualismus und Doketismus oftmals ihr unheimliches Wesen.

gekannt hat, im I. Bande seiner Apokr. Apostelgesch. I S. 543—622 (vgl. Ergänzungsheft S. 28—31) die äusseren litterarhistorischen Fragen trefflich behandelt. Aber das, freilich von Lipsius selbst stark modificirte, Ergebniss ist, dass wir in Bezug auf die alten gnostischen Andreasacten schlechterdings nichts ausser zwei kleinen Fragmenten sicher zu ermitteln vermögen. Alles Übrige ist katholisch und zwar spätkatholisch (d. h. nachkonstantinisch), und so wahrscheinlich es ist, dass die gnostischen Acten zu Grunde liegen, so lässt sich doch weder feststellen, welche Geschichten schon in ihnen gestanden haben, noch wie die ursprüngliche Erzählung einer Geschichte in den gnostischen Acten gelautet hat; denn Alles ist jetzt uno colore catholico pictum und jedenfalls ganz neu erzählt. Selbst die Sphinxgeschichte (Acta Andreae et Matthiae 12—15), die leise an Erzählungen apokrypher Evangelien anklingt, lässt eine Ausscheidung des Gnostischen und Katholischen nicht zu; so wie sie lautet, ist sie ganz von katholischen Gedanken durchzogen. Die beiden kleinen echten Fragmente stehen bei Evodius (de fide c. Manich. c. 38 in Augustini Opp. T. VIII append. col. 31 [1]); sie sind nicht prononcirt gnostisch, aber liegen doch an den Grenzen dessen, was die kirchliche Legende erzählen durfte, und dass sie aus den alten Acten stammen, wird daraus gewiss, dass Evodius sie von den Manichäern hat. Wie stark die katholischen Acten entstellt sind (auch durch Auslassungen), geht daraus hervor, dass beide Stücke sich dort nicht finden (wohl aber spielt Maximilla in ihnen eine Rolle), obgleich der spätere kirchliche Geschmack ähnliche Stücke zur Noth zugelassen hat (doch nicht die Unterschiebung der Magd an Stelle der Ehefrau). Das Alter der gnostischen Andreasacten lässt sich natürlich aus den beiden kleinen Stücken nicht bestimmen. Es kann nur nach dem der Johannes- und Thomasacten bestimmt werden unter der wahrscheinlichen Voraussetzung,

---

1) „Adtendite in actibus Leucii, quae sub nomine apostolorum scribit, qualia sint quae accipitis (scil. ihr Manichäer) de Maximilla uxore Egetis: quae cum nollet marito debitum reddere, cum apostolus dixerit „Uxori vir debitum reddat similiter et uxor viro“, illa supposuerit marito suo ancillam suam Eucliam nomine, exornans eam sicut ibi scriptum est adversariis lenociniis et fucationibus, et eam nocte pro se vicariam supponens, ut ille nescius cum ea tamquam cum uxore concumberet.“ „Ibi etiam scriptum est, quod cum eadem Maximilla et Iphidamia simul issent ad audiendum apostolum Andream, puerulus quidem speciosus, quem vult Leucius vel deum vel certe angelum intelligi, commendaverit eas Andreae apostolo et perrexerit ad Praetorium Egetis, et ingressus cubiculum earum finxit vocem muliebrem quasi Maximillae murmurantis de doloribus sexus feminei et Iphidamiae respondentis: quae colloquia cum audisset Egetes credens eas ibi esse, discesserit.“

dass diese drei Apostelgeschichten ungefähr aus derselben Zeit herrühren.[1])

Die Thomasacten hat Bonnet griechisch edirt (Suppl. Cod. Apocr. I: Acta Thomae. Leipzig 1883), Lipsius (a. a. O. I S. 225—347. Ergänzungsheft S. 23 ff.) ausführlich besprochen (s. daselbst auch über die älteren Ausgaben und die Litteratur). Unter den auf uns gekommenen apokryphen Apostelgeschichten sind sie ausser den Acta Theclae die besten und relativ ältesten; aber auch sie sind uns nur in katholischen Recensionen erhalten, und dass diese noch dem 2. Jahrh. angehören, hat Niemand behauptet. Lipsius will die älteste und grundlegende unter ihnen in das 2. Viertel des 3. Jahrh. versetzen, wenn er auch die Abfassung am Anfang dieses Jahrhunderts als eine Möglichkeit offen lässt (I S. 346). Wir haben es also mit diesen Acten in diesem Bande nicht zu thun.

Die gnostische Grundlage der Acten schimmert hier deutlicher durch als in den verschiedenen Recensionen der katholischen Johannes- und in den Andreas-Acten; allein es fehlt viel, dass Stücke von ihnen auch nur mit der Deutlichkeit und Bestimmtheit abgegrenzt werden könnten, die Lipsius (I S. 321 ff.) für möglich erachtet hat. Seine Kriterien des „Gnostischen“ sind ganz unzureichend; denn er schliesst fort und fort in diesen Bereich ein, was der naiven katholischen Vorstellung, die sich mit den Heroen (den Aposteln) beschäftigt, angehört; er allegorisirt nicht selten blosse Fabeleien und findet in ihnen einen tiefen gnostisch-speculativen Sinn; er unterschätzt, bis zu welchem Grade die katholische Belletristik das asketische Ideal ausgebildet, und welche Aussagen von Christus, dem h. Geist, dem Teufel und den Dämonen sie ertragen, ja gläubig bewundert hat — Aussagen, die, wenn sie in dogmatische Paragraphen umgewandelt worden sein würden, ihren Verfassern sofort die Excommunication zugezogen hätten. Was Lipsius daher

1) Die beiden gnostischen Fragmente sind von Lipsius (a. a. O. I S. 590 ff.) besprochen. Er glaubte noch ein drittes umfangreicheres aus dem pseudoaugustinischen Tractat de vera et falsa poenitentia c. 32 gewinnen zu können. Allein er hat nicht bedacht, dass dieser Tractat dem 10. oder Anfang des 11. Jahrh. (frühestens dem 9.) angehört (s. Karl Müller in den Weizsäcker gewidmeten Abhandlungen 1892 S. 292 ff.) — wie sollten damals die gnostischen Acten noch existirt haben! Er hat aber ferner den Charakter des Stückes gründlich verkannt; denn es ist so gut katholisch wie nur denkbar: Andreas betet am Kreuz zu Gott, vom Leibe befreit zu werden, in ergreifenden Ausdrücken, die aber nichts Gnostisches an sich haben und zum Schluss in die Bitte münden, dass auch der Leib das meritum sui laboris, d. h. die Verklärung, empfangen möge. Der „alius“, der den Leib in Empfang nehmen soll, ist natürlich Christus. Was Lipsius sonst noch (S. 594 ff.) als Reste gnostischer Färbung in den Acten charakterisirt, ist ohne Beweiskraft.

als gnostische Überreste der Acten bezeichnet hat, ist — abgesehen von vier (drei) streng abgegrenzten Stücken — abzulehnen; denn nirgendwo kann die Unmöglichkeit, dass sie erst vom katholischen Bearbeiter hinzugefügt sind, wahrscheinlich gemacht oder gar zur Evidenz erhoben werden. Gewiss lässt sich namentlich in Bezug auf die ersten πράξεις der griechischen Recension, wie sie in P (Bonnet) gegeben sind, vermuthen, dass hier die alten gnostischen Acten zu Grunde liegen, aber abgrenzen lässt sich Nichts. Auch darf man nicht vergessen, dass nach dem unverwerflichen Zeugniss der Stichometrie des Nicephorus die gnostischen Thomasacten nur 1600 Stichen umfasst haben, also etwa dem Marcusev. an Umfang gleichkamen, während die Acten in P ungleich grösser sind.

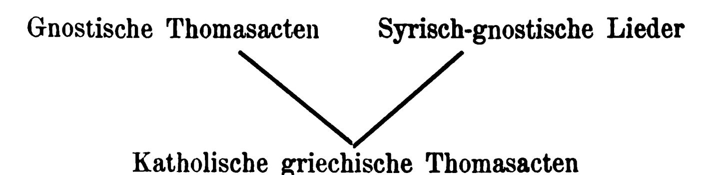
Die vier streng abgegrenzten Stücke sind der Hymnus von der Seele, die Ode auf die Sophia und zwei Weihegebete.

Der Hymnus auf die Seele findet sich in den griechischen Acten überhaupt nicht, sondern nur in der syrischen Übersetzung der Acten (die übrigens noch katholischer ist als die griechische in P vorliegende Recension). Er hat mit den Thomasacten nichts zu thun (denn er ist nach Form und Inhalt syrisches Original)[1], hat also nicht in den gnostischen Acten gestanden, sondern ist vom Syrer eingeschoben worden. Die Sprache beweist nach Nöldeke sein relativ (d. h. für das Syrische) hohes Alter, und man mag auch aus inneren Gründen annehmen, dass er vor dem Sturz des Partherreiches geschrieben ist, also vor 226. Ferner ist es gewiss, dass er, wie er vorliegt, nicht eine profane, wenn auch wundersame Novelle erzählen will, sondern eine Allegorie enthält. Aber darüber hinaus ist Alles dunkel; speciell kann nur vor der eingehenden Erklärung, die Lipsius S. 296 ff. dem Hymnus gewidmet hat, gewarnt werden. Das Christlich-Gnostische wird von ihm einfach eingetragen; der Hymnus selbst enthält schlechterdings nichts Christliches und darum auch nichts Gnostisches (wenigstens wenn man den üblichen Sprachgebrauch festhält). Er ist ein räthselhaftes Document für Absichten, die uns völlig undurchsichtig sind, für eine Denkweise, die die verschiedensten religiösen Unterlagen zulässt. Eben deshalb trage ich auch Bedenken, Nöldeke zuzustimmen, der trotz des abweichenden Metrums Bardesanes für den Verfasser des Hymnus halten will. Jedenfalls aber hat das Stück nichts mit den gnostischen Thomasacten zu thun.

Zu diesen gehörten aber allerdings höchst wahrscheinlich die drei anderen Stücke, die griechisch und syrisch vorliegen. Für

1) Für die gnostischen Thomasacten ein syrisches Original anzunehmen, ist eine bisher nicht sichergestellte Hypothese.

sie ein ursprüngliches syrisches Original zu vermuthen (s. Macke, Tüb. Quartalschr. 1874 S. 1 ff.), liegt, des Inhalts und der Form wegen, nahe, ist aber doch nicht durch sichere Argumente zu beweisen und verwickelt in grosse überlieferungsgeschichtliche Schwierigkeiten. Man müsste mindestens in diesem Fall annehmen, dass die Stücke nicht zu den gnostischen Acten, wenn sie ursprünglich griechisch verfasst waren, gehören, sondern erst später dazu getreten sind; aber dieses Hinzutreten erst in der katholischen Bearbeitung wäre kaum zu erklären, und woher soll dann der katholische Syrer sie in der Urgestalt haben? Eine Reihenfolge: syrisch-gnostische Lieder — gnostische Thomasacten, in denen diese Lieder in katholischer Übersetzung Aufnahme gefunden haben — katholische griechische Thomasacten, die diese Lieder beibehalten haben — syrische Übersetzung dieser katholisch-griechischen Acten mit Rückübersetzung der gnostischen Lieder ins Syrische, ist an sich unwahrscheinlich. Aber auch eine Reihenfolge:



Katholisch-syrische Thomasacten (indem der Verfasser durch Zufall die syrischen Originale jener Lieder in die Hand bekam),

ist unwahrscheinlich. Das Phänomen, um das es sich handelt, ist auch erklärt, wenn man annimmt, dass der Verfasser der gnostischen Thomasacten ein syrischer Grieche war und für seine Zwecke ein altes profanes syrisches Hochzeitslied zu einem griechisch-gnostischen Gesang umgearbeitet hat.[1]) Denn das ist zweifellos der Ursprung dieser Ode (Bonnet p. 8). Mehr als drei Viertel des Liedes zeigt noch heute den profanen Ursprung (ein Seitenstück zum Hohenlied); nur durch einige wenige Zusätze wird das Ganze auf die Höhe eines religiösen gnostischen Liedes erhoben (s. besonders den Schluss p. 9, 2: *ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας*).[2])

Was die beiden poetischen Weihegebete betrifft (Bonnet

1) So erklärt sich auch, dass die Ode so leicht ins Syrische zu übersetzen war; sie hat eine syrische Grundlage.

2) Die Ausdeutungen des Einzelnen bei Thilo und Lipsius I S. 303 ff. sind sehr fragwürdig und tragen Vieles in das Gedicht ein; aber sie sind hier principiell im Rechte, wenn sie eine Erklärung dieses Gedichtes aus dem uns bekannten Gnosticismus versuchen.

p. 20. 36), so hat Macke (S. 21 f.) es bezweifelt, ob das erste auf uns intact, d. h. ohne katholische Zusätze gekommen sei. Ich sehe mit Lipsius (I S. 313) keine Nothwendigkeit zu unterscheiden. Das erste Weihegebet (Taufe) beginnt mit einer Reminiscenz an Philipp. 2, 9 und schliesst mit der Taufformel, zeigt aber seinen gnostischen Charakter in den Anrufungen: *ἐλθὲ ἡ μήτηρ ἡ εὔσπλαγχνος, ἐλθὲ ἡ οἰκονομία τοῦ ἄρρενος ... ἐλθὲ ἡ μήτηρ τῶν ἑπτὰ οἴκων, ἵνα ἡ ἀνάπαυσίς σοι εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον γένηται, ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν.* Das zweite Weihegebet (Abendmahl) zeigt gar keine gemeinkirchlichen Züge, abgesehen von den indifferenten Schlussworten (in denen übrigens *εὐχαριστία* und *ἀγάπη*, wie es scheint, synonym gebraucht sind). Am befremdlichsten ist die Anrufung: (*ἐλθὲ*) *ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα, ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ* (sie fehlt im Syr.). Dass diese sich aus der Anschauung des Bardesanes (s. Ephraem hymn. 55 p. 557: nach Bardesanes hat der h. Geist zwei Töchter geboren) erklärt, wollte Thilo beweisen, und Lipsius hat ihm (I S. 318 f.) beigestimmt. Allein die Übereinstimmung ist zu schmal, um sicher festzustellen, dass nur Bardesanes und nicht auch eine ältere Vorstellung, die Bardesanes benutzt hat (oder eine jüngere, von ihm beeinflusste), in Betracht kommen kann.

Das Ergebniss, dass sich nur drei poetisch-cultische Stücke den alten gnostischen Thomasacten mit Wahrscheinlichkeit zuweisen lassen, giebt uns kein Recht, irgendwelche chronologische Folgerungen für die Entstehungszeit der gnostischen Acten zu ziehen. Aus äusseren Zeugnissen sind sie nicht über das 3. Jahrh. hinaufzuführen; denn vor Eusebius (III, 25), der zuerst von häretischen Thomasacten spricht, besitzen wir überhaupt keine Kunde von ihnen; die Mittheilung des Epiphanius, dass sie von Enkratiten und Apostolikern gebraucht würden (haer. 47, 1; 61, 1), und die des Augustin u. A., dass die Manichäer sie benutzen, führt nicht über das 3. Jahrh. hinaus, und die Abfassungszeit der katholischen Acten — die Lipsius m. E. eher zu früh als zu spät angesetzt hat, indem er sie auf das 2. Viertel des 3. Jahrh. datirt — lässt für die gnostischen mindestens noch den Anfang des 3. Jahrh. offen.[1]) Dass jene Stücke und somit die gnostischen Acten überhaupt nicht früher geschrieben sein können, wird Niemand behaupten, dass sie aber früher verfasst sein müssen, wird Niemand beweisen können. Ist eine Hypothese gestattet, so stammen sie zwar aus griechischer Feder, aber aus bardesanitischem Einfluss. Von den Bardesanes-

1) Unbegreiflich ist es mir, wie Zahn (Kanonsgesch. I S. 784 ff.) unbedenklich die katholischen Thomasacten als Zeugen für die Zeit um 150(?) benutzen konnte.

schülern sagt Ephraem, dass sie Acta Apostolorum geschrieben haben, „um unter den Thaten und Zeichen der Apostel, die sie geschrieben haben, im Namen der Apostel den Unglauben zu schreiben, den die Apostel vernichtet haben". Diese Acta brauchen nicht nothwendig nur syrisch gewesen zu sein. Es können auch griechische unter ihnen gewesen sein, die sich dann auch im Westen verbreitet haben. Der ganze Horizont des Verfassers der gnostischen Thomasacten, soweit man ihn aus den katholischen bestimmen kann, weist auf einen Mann, der im Osten der Kirche schreibt und ostwärts blickt. Warum sollen die Thomasacten nicht jene Acten aus der Schule des Bardesanes sein? [1])

Ist diese Hypothese richtig, so ist an die Einheit der Verfasser der Thomas-, Johannes-, Andreasacten nicht mehr zu denken; denn die Johannesacten sind gewiss nicht in der Gegend von Edessa verfasst. Aber auch a priori ist es unwahrscheinlich, dass ein und derselbe Mann Thomas- und Johannesacten verfasst hat (der Antrieb zu solchen Schöpfungen ist doch stets localer Natur gewesen), und was an Resten der alten Johannes- und der Thomasacten vorhanden ist, ist der Annahme, sie seien von einem Verfasser, nicht günstig: man vgl. die Hymnen in den Thomasacten mit den in Nicäa verlesenen Stücken der Johannesacten — der Unterschied ist sehr viel grösser als das Gemeinsame. Der unheimliche „Leucius" verschwindet damit als Verfasser zahlreicher Apostelgeschichten. Er scheint einer Legende anzugehören, die erst entstanden ist, nachdem man die Acten des Johannes, Thomas, Andreas und vielleicht noch andere zu einem Corpus verbunden hatte.

20) Die Petrusacten.

Bei der Untersuchung der unter dem Namen des Petrus stehenden älteren Schriften habe ich die Petrusacten ausgeschlossen, weil sie mit jenen trotz Euseb., h. e. III, 3, 2 nicht einfach zusammen genannt werden dürfen. Es wird sich zeigen, dass sie höchst wahrscheinlich überhaupt nicht in das 2. Jahrh. gehören; aber weil zwei so bedeutende Forscher wie Lipsius und Zahn sie fürgnostisch halten und in diese Periode verlegen, mögen sie hier besprochen werden.

---

1) Es wird dann allerdings zu untersuchen sein, ob die gnostischen Acten, die den katholischen zu Grunde liegen, nicht doch ursprünglich syrischen Ursprungs sind (so Macke a. a. O.). Eusebius hat jedenfalls griechische gnostische Thomasacten gekannt. Die Annahme 1) syrisch-gnostische Acten, 2) griechisch-gnostische Acten, 3) griechisch-katholische Acten, 4) syrische Übersetzung dieser Acten mit Kenntniss der alten häretischen syrischen Acten, ist precär. Die sprachliche Untersuchung vermag ich nicht zu führen.

Der erste, der Petrusacten erwähnt, ist Eusebius; er nennt sie h. e. III, 3, 2 mit den übrigen falschen Petrusschriften, die er verwirft, aber nicht für häretisch hält; III, 25 nennt er sie überhaupt nicht.[1] Dass unter den in späteren Zeiten citirten *Πράξεις Πέτρου* (im Unterschied von den *Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου,* den *Περίοδοι Πέτρου* [doch sind in der Synopsis Athanasii wahrscheinlich unsere Acten unter diesem Titel gemeint], sowie den pseudoclementinischen Schriften) in der Regel die von Eusebius gemeinten Acten zu verstehen sind, unterliegt keinem begründeten Zweifel (wenn auch das Buch, wie diese Litteratur überhaupt, allerlei Bearbeitungen erfahren haben mag). Somit sind es unsere Petrusacten, die in der Stichometrie des Nicephorus als 2750 Stichen umfassend angemerkt sind, und Photius hat sie in der Hand gehabt, als er biblioth. 114 jenen Codex beschrieb, der Acten des Petrus, Johannes, Andreas und Paulus umfasste. Photius sagt, das Buch selbst mache es offenbar, dass alle diese Acten von Leucius Charinus seien; allein die Paulusacten sind gewiss nicht von ihm, und die Petrusacten auf ihn zurückzuführen, liegt kein Grund vor, vielmehr spricht die Zeit ihrer Abfassung dagegen, wenn unter ihm ein Name des 2. Jahrh. zu verstehen ist (s. u.). Der Name des Leucius kann eine Etiquette für falsche Apostelgeschichten geworden sein (s. Ep. Innocentii ad Exsuperium und das Decretum Gelasii). Was Photius (l. c.) aus den falschen Apostelgeschichten anführt, ist nur zum kleinsten Theil aus den Petrusacten genommen. Lediglich der Bericht des Photius, Christus erscheine in den falschen Acten seinen Jüngern während seines Erdenwandels bald als alt bald als jung, lässt sich zur Noth aus ihnen belegen; dagegen findet sich die Betrachtung des Judengottes als bösen Gottes nicht, ebensowenig Modalismus und häretischer Gnosticismus (gegen Zahn, Kanonsgesch. II S. 842). Dass Photius und dass man schon im 5. Jahrh. die Acten für häretisch gehalten hat, ist nicht zu verwundern, aber das entscheidet nicht über ihren ursprünglichen Charakter.

Lipsius hat das Verdienst, uns in dem 1. Bande seiner Acta

---

1) Zahn (Kanonsgesch. II S. 841 not. 3) hält es für unzweifelhaft, dass in III, 25 unter den ungenannten unechten und häretischen Apostelgeschichten unsere Acten gemeint seien; es ist möglich, aber nicht wahrscheinlich; denn Eusebius hat die Acten an der einzigen Stelle, wo er auf sie eingeht, nicht als häretisch bezeichnet, sie vielmehr mit dem Evangelium, dem Kerygma und der Apokalypse Petri zusammengestellt und bemerkt: *οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.* So spricht Eusebius nicht über häretische Bücher.

Apostol. Apocr. (1891) grosse Stücke der Petrusacten in kritischer Bearbeitung vorgelegt zu haben, nämlich 1) die Actus Petri cum Simone Vercell. (p. 45—103), 2) das *Μαρτύριον τ. ἁγ. ἀπ. Πέτρου* aus einem Cod. Patm. und einem Athous (= Actus Petri c. 30—41), s. p. 78—102, 3) das Martyrium b. Petri apostoli a Lino episc. conscriptum (p. 1—22). Das gegenseitige Verhältniss dieser Stücke richtig zu bestimmen, ist ihm nicht geglückt (namentlich in der Frage nach dem Original und den Übersetzungen hat er geirrt); dagegen hat Zahn (a. a. O. II S. 832—839) dieses Problem in befriedigender Weise gelöst, so dass ich nichts hinzuzufügen oder abzuändern weiss. Dass das Linusstück nur insofern von Bedeutung ist, als wir an dieser von der Übersetzung im Vercell. unabhängigen Paraphrase einen immerhin brauchbaren Textzeugen für das griechische Stück haben (welches freilich wenig umfassend, aber keine Rückübersetzung ist), hat Zahn erwiesen.

Es unterliegt keinem Bedenken, in den Actus Vercell. die im Wesentlichen treue [1]), sachlich wenig veränderte Übersetzung der von Eusebius genannten *Πράξεις Πέτρου* zu erkennen. Dass diese aber bis gegen die Mitte des 3. Jahrh. hinaufzuschieben sind, lehrt Commodian, Carm. apolog. 623—630. Hier heisst es (ed. Dombart p. 155 f.):

. . . Et deus est, hominem totidemque se fecit,
Et quidquid voluerit, faciet: ut muta loquantur.
625 Balaam sedenti asinam suam conloqui fecit
Et canem, ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!
Paulo praedicanti dicerent ut multi de illo,
Leonem populo fecit loqui voce divina.
Deinde, quod ipsa non patitur nostra natura,
630 Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo.

Die Geschichte vom redenden Hund ist ein Hauptstück in unseren Petrusacten (s. c. 9. 11. 12), und auch der sprechende Säugling findet sich (c. 15); er ist in unserem Texte freilich bereits 7 Monate alt, aber es mag ein Gedächtnissfehler Commodian's vorliegen oder ein Schreibfehler in unseren Acten.[2]) Man beachte, dass Commodian an der Glaubwürdigkeit der Geschichten nicht nur nicht zweifelt, sondern sie neben der in der Bibel stehenden Bileam-Geschichte anführt. Hieraus geht hervor, dass die Acta

1) Die Actus Petri Vercell. stellen sich, wenn sie auch lückenhaft sind, als ein Werk aus einem Guss dar.

2) Der sprechende Löwe findet sich nicht; aber er ist auch nicht in Petrus-, sondern in Paulusacten zu suchen.

Petri in kirchlichen Kreisen in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. mit Achtung und Anerkennung gelesen worden sind. So wenig Eusebius von einem ausgesprochen häretischen Charakter der Acten etwas weiss, so wenig lässt das Citat bei Commodian einen solchen oder die Annahme eines solchen in der Kirche voraussetzen, und auch die beiden Stellen bei Ambrosiaster (Mitte des 4. Jahrh.) und Isidor von Pelusium zeigen, dass kirchliche Schriftsteller noch bis zum Anfang des 5. Jahrh. das Buch geschätzt haben.[1])

Die Zeit der Abfassung der Petrusacten hat also ihren terminus ad quem an Commodian. Wo liegt der terminus a quo? Zahn be-

---

1) Die Stelle Ambrosiaster zu Rom. 16, 11 („Narcissus hic illo tempore presbyter dicitur fuisse, sicut legitur in aliis codicibus. et quia praesens non erat, videtis, qua causa eos in domino salutet ut ‚sanctos, qui ex eius erant domo'. Hic autem Narcissus presbyter officio peregrini fungebatur, exhortatione firmans credentes") deutet Zahn so, dass er einen (unstatthaften) Gegensatz von dicitur und legitur annimmt, unter „codices" die Petrusacten versteht, für die der Verfasser keine Verantwortung übernehme, unter „dicitur" aber eine Überlieferung, die er sich aneigne (S. 845 not. 1); allein wer sollte das verstehen, und wie können „codices" hier jene Acten sein! Nein, Ambrosiaster sagt, dass die Überlieferung, jener Narcissus sei Presbyter gewesen, auch in einige Handschriften des Römerbriefes gedrungen sei (was wir freilich nicht mehr zu bestätigen vermögen). Diese Überlieferung wird allerdings aus unseren Acten stammen, die c. 3 (bis). 6. 13. 14. 41 den Narcissus als Presbyter bezeichnen. Eine achtungsvolle Lectüre der Petrusacten folgt auch aus dieser Angabe des Ambrosiaster, namentlich aber aus der Erkenntniss, dass selbst die Bibel aus unseren Acten in einigen Handschriften bereichert worden ist. Was Ambrosiaster weiter noch bemerkt, dass Narcissus deshalb nicht selbst im Römerbrief gegrüsst worden ist, weil er abwesend gewesen sei, und abwesend sei er gewesen, weil er das officium (presbyteri) peregrini (wenn der verderbte Text so zu verstehen ist) verwaltete, wird vielleicht antiquarisch interessant werden, wenn man entziffert hat, was dieses Amt bedeutete, aber dass es aus unseren Acten c. 4 p. 49, 14 ff. herausgesponnen sei (so Zahn), ist nicht wahrscheinlich. Dort heisst es, alle Gläubigen in Rom seien durch Simon völlig consternirt und aufgelöst worden „praeter Narcissum presbyterum et duabus mulieribus in hospitio Bytinorum et quattuor qui iam de domo prodire non poterant". Wie soll daraus der „presbyter peregrinus" herausgesponnen sein? — Ein griechisches Citat aus unseren Acten findet sich bei Isidor, epist. II, 99 ad Aphrodisium (Migne LXXVIII col. 544) zu Joh. 21, 25: *οἱ μὲν οὖν ἀπόστολοι ἃ ἐχώρησαν ἔγραψαν, καθὼς Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ Πράξεσι σαφῶς ἀπεφήνατο· „Ἃ ἐχωρήσαμεν, ἐγράψαμεν"* (das Folgende gehört nicht mehr zum Citat). Die Stelle findet sich Actus Vercell. 20 p. 67, 2. Man beachte, dass Isidor die Acten nicht für häretisch, vielmehr für glaubwürdig erachtet hat (s. das „*σαφῶς*"). Ob Zahn (S. 848) Recht hat, die Stelle als „echt gnostisch" zu bezeichnen, darüber s. u. Auch der sog. Hegesippus (de bello iudaico), Ambrosius und Andreas v. Cäsarea haben direct oder indirect aus den Acten geschöpft (s. Zahn S. 845 ff.). Dagegen kann die Stelle Apost. Const. VI, 9 (s. schon die syrische Didascalia) aus der mündlichen Überlieferung stammen.

hauptet (S. 841), sie seien schwerlich nach 170 geschrieben; es wird demgegenüber zu zeigen sein, dass sie gewiss nicht vor 170 und wahrscheinlich nicht im 2. Jahrh. verfasst sind, sondern erst im 3.

Zahn's These hängt mit der Annahme zusammen, die Acten trügen einen entschieden gnostischen Charakter und zeigten eine so innige Verwandtschaft mit den Johannesacten, dass sie, wenn nicht von demselben Verfasser, dann jedenfalls „von einem völlig einverstandenen Mitarbeiter jenes Leucius" geschrieben seien, also auch aus dessen Zeit stammen. Diese Annahme vicarirt bei Zahn für alle positiven Gründe, die für eine Abfassung um die Mitte des 2. Jahrh. angeführt werden müssten; denn Zahn hat solche nicht genannt. Ich stelle im Folgenden die Hauptmerkmale zusammen, die für den katholischen Charakter und für die Abfassungszeit der Schrift von Bedeutung sind, erwähne aber vorher noch, dass Hippolyt in den Philosophumenen (VI, 20) zwar Näheres über den Sieg des Petrus über Simon in Rom weiss, aber unsere Acten nicht kennt, da er ganz abweichend berichtet:

1) Die Schrift setzt voraus, dass das Christenthum in Rom unter den Senatoren und Rittern weit verbreitet ist; sie legt sogar dem Nero gegenüber dem christlichen Senator Marcellus die Worte in den Mund: „ab omni officio te abstineo, ne provincias expolians Christianis conferas" (c. 8; cf. 3. 8. 28. 30). Konnte ein Christ vor der Zeit des Commodus und Sulpicius Severus so schreiben? Hätte er sich durch die Erfindung einer solchen Situation in der Mitte des 2. Jahrh. nicht lächerlich gemacht?

2) Ein Hauptzweck der Schrift ist es, zu zeigen, dass Gottes Barmherzigkeit schrankenlos ist, und dass ebensowohl Ehebrecher — c. 2 ist eigens deshalb ein Geschichtchen eingeschoben — als Lapsi auf Grund der Reue wieder zugelassen werden und Frieden („pax") erhalten können. Wie ein rother Faden zieht sich das Interesse hierfür durch die ganze Schrift, s. c. 2. 4. 6. 7. 8. 10. 11. 20. 28. Erst seit 230/50 ist eine solche Haltung verständlich.

3) Die Schrift zeigt schlechterdings an keinem Punkt, dass sie aus den Kreisen einer Winkelgemeinde stammt, die der grossen Kirche feindlich gegenüber steht; sie steht überhaupt keiner Gemeinschaft gegenüber, sondern setzt überall selbstverständlich die eine grosse Kirche voraus mit ihren Bischöfen und Diaconen (c. 27), Wittwen (Presbyterinnen) und Jungfrauen (c. 20—22. 29), und mit jenem Interesse für Almosen und Armenpflege, wie es als Charakteristicum der christlichen Moral und Religionsbethätigung erst im 3. Jahrh. hervortritt (c. 8. 28. 29). Ex professo wird c. 30 (= Graec. c. 1) die Frage, ob die Kirche Hurengeld nehmen dürfe und als Almosen geben, durch eine eingestreute Geschichte behan-

delt und bejaht, ja in recht leichtfertiger Weise behandelt; denn Petrus erwidert den Vorhaltungen gegenüber lachend: Wie diese Frau lebt, weiss ich nicht (kümmert mich nicht); ich habe das Geld eingestrichen und verwende es für die Knechte Christi. So hat man in der Kirche vor der Mitte des 3. Jahrh. schwerlich einen Apostel schreiben lassen dürfen. Die Stelle sieht übrigens wie eine Antithese aus zu dem Spruche Jesu, den Jakob aus Kephar Sekhanja von Jesus gehört haben will: „Vom Hurenlohne hat sie es gesammelt und zum Hurenlohne soll es wieder werden; vom Ort des Unraths ist es gekommen, zum Ort des Unraths soll es gehen" (s. Zahn, Kanonsgesch. II S. 674 f.).

4) Die Schrift macht von ATlichen Schriften direct (s. die Citate in Lipsius' Ausgabe) und indirect einen umfangreichen Gebrauch und bezeichnet sie als heilige prophetische Schriften. Zum Überfluss heisst es c. 13: „tractabat eis Petrus de profeticas scripturas et quae dominus noster Jesus Christus egisset et verbo et factis". Der ATliche Gott ist selbstverständlich der Vater Jesu Christi, und die Haltung dem A. T. gegenüber ist die correct katholische.

5) Ebenso benutzt die Schrift die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, und Spuren der Benutzung paulinischer Briefe, vor allem des Römerbriefes, sind unverkennbar. Auch hier ist also Alles katholisch. Zahn will aber hier starke gnostische Züge erblicken, und zwar behauptet er, der Verfasser sei 1) weit entfernt von der Ansicht, dass alle Predigt sich auf das Schriftwort zu gründen habe, 2) er werfe den Aposteln vor, dass sie (wie die Gnostiker bei Iren. III, 1, 1; 2, 1 f. sagen) bei Lebzeiten Jesu ihn nicht verstanden, sondern ihn nur nach dem Maasse ihrer Einsicht begriffen hätten, wie die Juden, 3) er erkläre die vier Evangelien für ungenügend und lasse Petrus mit seiner Predigt über sie hinausgehen, indem er eine ungeschriebene mystische Gnosis verkündige, 4) er lasse Petrus Herrnsprüche mit gnostischer Geheimlehre citiren. Diese vier Behauptungen sind aus der Luft gegriffen. Dass die christliche Predigt sich nicht auf das Schriftwort zu gründen habe, schliesst Zahn aus der Erzählung (c. 20), Petrus sei in den Gottesdienst gekommen und habe die Gemeinde bei der Lesung der Verklärungsgeschichte getroffen. Weil nun der Erzähler schreibt: „involvens (Petrus evangelium, die Evangelienrolle) dixit", so erklärt Zahn, als bedeute die Zusammenrollung der Schriftrolle, dass Petrus sich über das Schriftwort hinwegsetze! Aber er erklärt es ja im Folgenden lang und breit! Nein, müssen wir von Zahn hören, er schiebt zuerst noch die Worte dazwischen: „Viri qui in Christo creditis et speratis, scitote, qualiter debeat sancta

scriptura domini nostri pronuntiari. quae gratia ipsius ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν, etsi adhuc vobis infirma videntur; sodann heisst es, dass weder die Juden, noch wir Apostel „digne inluminare possumus; unusquisque enim nostrum sicut capiebat videre, prout poterat, videbat". Dann heisst es noch einmal (Petrus spricht): „talem eum (bei der Verklärung) vidi qualem capere potui." Hierauf folgt Jesaj. 53, 4 und Joh. 17, 21. Aus diesen harmlosen Worten, in denen Petrus lediglich seine Bescheidenheit der Grösse Gottes und Christi gegenüber zum Ausdruck bringt — es ist doch keine Häresie zu sagen, dass die Gottheit in Christus so erhaben ist, dass auch die Apostel sie nur so weit beschreiben konnten, als sie sie zu fassen und zu verstehen vermochten —, soll folgen, dass der Verfasser ein Gnostiker ist, der das Schriftwort und die Apostel bemängle — derselbe Verfasser, der doch Paulus und Petrus verherrlicht und deshalb seine Fabeln geschrieben hat! Wenn Petrus von „Geheimniss" spricht (Graec. c. 12: περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει), so soll eine Geheimlehre mitgetheilt sein. Vollends missverstanden hat Zahn (S. 852) die Stelle, wo der von Simon dem Magier verführte Senator Marcellus mittheilt, er habe von diesem gehört, Jesus hätte von seinen Jüngern gesagt: „Qui mecum sunt, non me intellexerunt". Zahn bemerkt dazu: „(Dies Wort) enthüllt geradezu das Fundament der gnostischen Ansicht von der nothwendigen Ergänzung der Schrift durch Geheimtradition: Jesus klagt, dass seine Jünger ihn nicht verstanden haben." Wiederum kann man nur sagen: Wie ist es denkbar, dass ein Verfasser, der überhaupt nur geschrieben hat, um den Petrus zu verherrlichen, der sich c. 5 sogar so ausdrückt: „Petrus Theoni magnalia dei exponit et quomodo dominus elegerit eum inter apostolos" (s. auch die Anrede an Petrus c. 6) — dass ein solcher Verfasser in einem Athem den Petrus verächtlich machen soll! Der obige Satz ist doch deutlich genug: Simon Magus wendet den Spruch auf Christus in seinem Verhältniss zu den Jüngern an, und unser Verfasser perhorrescirt das natürlich als eine simonistische Verleumdung. Mit einem Schein des Rechtes kann sich Zahn lediglich darauf berufen, dass neben den zahlreichen Stellen aus unseren Evangelien sich drei Stellen finden, die in diesen und im N. T. nicht stehen. Die Anzahl ist gering genug, wenn man erwägt, wie häufig noch in gut katholischen pseudocyprianischen Schriften, bei Commodian und Lactantius, bei Clemens und Origenes apokryphe Stellen sind. Dazu muss eine Stelle noch in Wegfall kommen, die eben genannte[1]), denn sie

1) Die Stelle lautet im Zusammenhang also (c. 10): „te autem Petrum hic Simon infidelem dixit, in aquas dubitantem. audivi enim et hoc eum (Zahn

ist em Simon in den Mund gelegt. Wie der Verf. selbst diese Stelle erklärt hat, ob sie ihm maassgebend war (dann hat er sie nicht auf die Jünger bezogen), woher er sie hat, wissen wir nicht. Die beiden anderen Stellen stehen zusammen (c. 38 = Graecus 9 = Linus 14): *Περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει· „Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν* [*τῶν οὐρανῶν*]*"* und die andere: *Περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· „Τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἦχος τοῦ θεοῦ".* Die letztere Stelle hat natürlich nicht in einem Evangelium gestanden, sondern in den Acta Pauli oder sonst in einer älteren Schrift; die erste (sie findet sich auch Acta Philippi 34) erinnert an das Ägypterevangelium, kann aber auch wo andersher stammen. Jedenfalls zeigen die beiden Stellen keine Spur von Häretischem, und darauf kommt es hier allein an. Auch das *„ἐν μυστηρίῳ"* ist sachgemäss und harmlos; denn der Spruch ist wirklich änigmatisch. Somit lässt sich nicht behaupten, dass der Verfasser in Bezug auf die Apostel und die h. Schriften irgendwie vom Katholischen abweicht. Er befolgt den katholischen Kanon A. u. N. T. und hält ihn heilig[1]) (über apokryphe Stellen aus dem A. T. s. unten).

6) Dasselbe gilt von der Lehre. Es findet sich nicht wenig Lehrhaftes in der Schrift, und Alles ist gut katholisch. Zunächst klingt an vielen Stellen das römische Symbol, resp. die Glaubensregel an (s. c. 3: „hortor credere in dominum patrem omnipotentem et in dominum nostrum Jesum Christum filium ipsius", 5: „baptizavit in nomine patris et filii et spiritus sancti", 7: „deus filium suum misit in saeculo ... per virginem protulit", 17. 28: „iudex vivorum atque mortuorum", 20: „passus est propter nos, mortuus est et resurrexit nostri causa", 23: „deus nascitur, crucifigitur"), ferner, Christus heisst häufig „deus" oder mit der bekannten Formel des 3. Jahrh. „deus et dominus meus Jesus Christus" (c. 26); aber weder findet sich ein bestimmt ausgeprägter Modalismus (was

behauptet, Paulus sei gemeint; natürlich kann es nur Simon sein) dixisse: ‚Qui mecum sunt, non me intellexerunt'."

1) Gar kein Gewicht ist darauf zu legen, dass die Stelle, welche Paulus I. Cor. 2, 9 angeführt hat (s. über sie später bei der Eliasapokalypse), in unseren Acten vielleicht als ein Herrnwort eingeführt wird. Selbst wenn das sicherer wäre als es ist (der Satz lautet c. 39 = Graecus 10 in einer Rede des Petrus: *ἐπὶ Ἰ. Χρ. καταφυγόντες καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ τὸ ὑπάρχειν ὑμᾶς μαθόντες, ἐκείνων τεύξεσθε, ὧν λέγει ὑμῖν· ἃ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη,* man kann die Stelle auch so verstehen, dass man zu *λέγει ὑμῖν* „in der h. Schrift" supplirt), würde daraus nichts zu folgern sein, da jener Spruch in der patristischen Litteratur in sehr verschiedener Weise citirt worden ist.

übrigens in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. nicht häretisch sein würde), noch auch nur ein solcher Doketismus, wie bei Commodian; denn die Worte c. 20: „manducavit et bibit propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens" drücken die populäre Vorstellung aus. Über das Kreuz werden die gewöhnlichen katholischen Speculationen, wie sie von Justin her bekannt sind, aufgetischt. Wenn Zahn auf die Stellen c. 20 und 39 verweist als Zeugen eines an das Häretische anstreifenden „Panchristismus", so ist davon auch nicht eine Spur in den betreffenden Stellen zu finden, vielmehr nur ein hohes Christuspathos.[1] An der Grenze der kirchlichen Erzählungsweise liegt für mein Empfinden nur, dass in c. 21 von den Weibern in der Vision die einen Christum als senior, die anderen als iuvenis, die anderen als puer, die anderen in unbeschreiblicher Gestalt gesehen haben; aber irgend etwas Häretisches ist hier nicht zu bemerken (noch weniger c. 20 p. 68, 2 ff. und c. 5 p. 51, 1, welche Stellen Zahn auch anführt). Dagegen erweist sich der Katholicismus und zwar nicht ein Katholicismus älterer Zeit aus folgendem Stellencomplex, mit welchem Petrus eine Rede gegen Simon beginnt: „Audaciam habuisti haec loqui,

profeta dicente de eo: Genus eius quis enarrabit (Jes. 53, 8).
et alius profeta dicit: Et vidimus eum et non habuit speciem neque decorem (Jes. 53, 2).

1) Es erinnert lediglich an die schwungvollen heiligen Antithesen und Dithyramben des Melito und Irenäus in Bezug auf Christus, wenn man in c. 20 von Christus liest: „... ut eum diligatis, hunc magnum et minimum, formosum et foedum, iuvenem et senem, tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem, quem manus humana non detinuit et tenetur a servientibus, quem caro non vidit et videt nunc, quem non obauditum sed nunc cognitum, obauditum verbum et nunc est tamquam nosset passionem exterum [die Stelle ist verderbt, l. extremam, aber damit ist sie vielleicht noch nicht geheilt], castigatum nunquam sed nunc castigatus, qui ante saeculum est et tempore intellectus est, omni principio initium maximum et principibus traditum, speciosum sed inter nos humilem, fidum visum sed providum [lies proditum], hunc Jesum habetis, fratres, ianuam, lumen, viam, panem, aquam, vitam, resurrectionem, refrigerium, margaritam, thesaurum, semen, saturitatem, granum sinapis, vineam, aratrum, gratiam, fidem, verbum: hic est omnia et non est alius maior nisi ipse; ipsi laus in omnia saecula saeculorum." Selbst die Annahme ist zur Erklärung dieses Stückes nicht nöthig, dass der Verfasser den Hymnus in den Johannesacten (Acta Joh. ed. Zahn S. 220) überhaupt und mit Respect gelesen hat. Noch inniger ist das Christuspathos und der Panchristismus in c. 39 (= Graec. 10): *σιγῇ φωνῆς, ᾗ τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμα σὲ φιλοῦν καὶ σοὶ λαλοῦν καὶ σὲ ὁρῶν ἐντυγχάνει. σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός· σύ μοι πατήρ, σύ μοι μήτηρ, σύ μοι ἀδελφός, σὺ φίλος, σὺ δοῦλος, σὺ οἰκονόμος· σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί· καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ.* Die Sprache ist ungewöhnlich, aber nicht häretisch; man kann sie als eine Steigerung der ignatianischen betrachten.

et: In novissimis temporibus nascitur puer de spiritu sancto, mater ipsius virum nescit, nec dicit aliquis patrem se esse eius" (unde?)
et iterum dicit: Peperit et non peperit (Zusatz zu Ezechiel).
et iterum: Ecce in utero concipit virgo (Jes. 7, 14).
et alter propheta dicit honorificatum patrem: Neque vocem illius audivimus neque obstetrix subit (Ascens. Jesaj. 11, 14).
alter propheta dicit: Non de vulva mulieris natus, sed de caeleste loco descendit (unde?)
et: folgt Dan. 2, 34.
et: folgt Psalm 117, 22.
et: folgt Jesaj. 28, 16.
et iterum dicit profeta de eo: folgt Dan. 7, 13.

Dieser „Gnostiker" citirt hier also, wohl kundig, 11 heilige Stellen, um die Abkunft von Oben und die wunderbare Geburt Christi zu beweisen. Sieben stehen im Codex, eine findet sich in der Ascensio Jesajae, eine in einem Zusatz zu Ezechiel [1]), zwei sind unbekannter Herkunft. Schon die Zusammenstellung selbst wird Niemand gerne in das 2. Jahrh. verlegen wollen; sie zeigt gelehrte biblisch-theologische Überlieferung und ist gewiss bereits vom Verfasser übernommen worden (er hat die Stellen nicht nachgeschlagen, wie schon der Umstand beweist, dass er die zweite Jesajastelle einem anderen Propheten zuweist als die erste, obgleich die Stellen im Codex fast neben einander stehen; seine eigene Bibelkenntniss war hiernach nicht gross). Die Stelle aus der Ascensio Jesajae gehört, wie sich unten zeigen wird, dem jüngsten Bestandtheil des Buches an, der keine Merkmale eines Ursprungs im 2. Jahrh. aufweist. Die apokryphe Ezechielstelle hat ihre ältesten Zeugnisse bei Clemens Alex. und Tertullian. Die beiden sonst nicht nachweisbaren Stellen sind plumpe christliche Fälschungen, wie uns solche nicht in der älteren apokryphen ATlichen Litteratur begegnen (s. dagegen das falsche Baruchcitat in der Altercatio Simonis et Theophili). Dieser Cento von 11 Stellen macht somit den Eindruck, dem 3. Jahrh. anzugehören. Aus dem zweiten wird man keine Parallelen zu ihm finden.

7) Das Abendmahl wird in den Acten von Petrus mit Brod und Wasser gefeiert. Das liegt auch auf der Grenze des kirch-

---

1) S. darüber unten das Capitel über das aus der jüdischen Litteratur Übernommene.

lich Erträglichen, aber fällt bis zur Mitte des 3. Jahrh. doch noch in diesen Bereich hinein, s. meine Abhandlung über Brod und Wasser in den Texten u. Unters. VII, 2. Ebenso fällt die geschlechtliche Askese (auch in der Ehe), die der Verf. predigt, durchaus noch in diesen Bereich. Er predigt sie auch nicht eigentlich, sondern er bezeugt sie für die apostolische Zeit, die ihm bereits auf einer von der Gegenwart nicht zu erreichenden Höhe steht. Das ist die vulgär katholische Stimmung.

8) Die Überlieferung, dass die Apostel nach der Auferstehung des Herrn 12 Jahre (auf Befehl des Herrn) in Jerusalem geblieben sind (s. Act. Pet. c. 5), ist nicht häretisch, sondern kirchlich (s. o. S. 243).

9) Die Mittheilung, dass das Haus, in welchem Simon der Magier geweilt hat, unter Anrufung des Namens Jesu Christi, also mit geweihtem Wasser gründlich gesäubert wird, ist ein Zeichen einer späteren Zeit. Dass die ganz absurden Wundergeschichten, von denen die Schrift wimmelt, nicht im 2. Jahrh. niedergeschrieben sein können, will ich nicht behaupten, wohl aber, dass nichts Gnostisches in ihnen enthalten ist (wie sie ja auch schon Commodian willkommen gewesen sind), und dass es nicht gerade wahrscheinlich ist, diese Stoffe in das 2. Jahrh. zu verlegen.

Überschlägt man alle diese Beobachtungen, erwägt man, dass die Schrift ursprünglich nicht für häretisch gegolten hat, und dass sie erst bei Commodian auftaucht, während Hippolyt sie nicht kennt (die Acta Pauli kennt er), so kann das Urtheil nur dahin lauten, dass sie selbst höchst wahrscheinlich erst der Mitte des 3. Jahrh. angehört.[1] Kaum eine Möglichkeit besteht, sie noch in dem letzten Decennium des 2. Jahrh. unterzubringen, und auch die Ansetzung vor den grossen Kampf um die kirchliche Disciplinirung der Fleischessünder und der Lapsi ist unwahrscheinlich. Wo sie entstanden ist, ist nicht zu ermitteln. Nach Rom möchte man sie, der groben Unkenntniss des Verfassers und des Mangels jeder intimeren Localkenntniss wegen, nicht gern versetzen; doch ist Rom nicht absolut auszuschliessen. Eine gnostische Grundlage anzunehmen, die von einem Katholiken im 3. Jahrh. überarbeitet sei, dazu fehlt jede Veranlassung.[2] Dieses werth- und doch nicht einflusslose Machwerk ist allem Anschein nach ohne jede schriftliche

1) Sollte das Thomasev. in den Acten benutzt sein (Lipsius, Apokr. Apost. II, 1 S. 267. 275), so würde das auch nicht für ein hohes Alter sprechen.

2) Das zweimal, wenn ich recht sehe, in den Acten vorkommende „nos“ (c. 4. 21) scheint ein Versehen des Übersetzers zu sein; jedenfalls kann man von hier aus nicht auf eine Grundschrift schliessen; dazu ist die Erscheinung doch zu selten. Eine gnostische Grundlage ist also nur eine abstracte Möglichkeit.

Vorlage auf Grund der Überlieferung vom Kampf Petri mit Simon und vom Kreuzestode Petri frei componirt worden.[1])

21) Christliches in der von den Christen angeeigneten und z. Th. bearbeiteten jüdischen Litteratur.

Im ersten Theile dieses Werkes S. 845—865 habe ich eine Übersicht über die von den Christen angeeignete und z. Th. bearbeitete Litteratur gegeben. In Folgenden werde ich 1) Nachträge zu derselben geben — gerade auf diesem Gebiete ist in den letzten drei Jahren ziemlich viel Neues erschienen, 2) solche Stücke kennzeichnen und ihre Abfassungszeit untersuchen, die den beiden ersten Jahrhunderten angehören. Ich folge dabei der Anlage des oben genannten Capitels. Über die Juden bei den KVV s. die Abhandlung von Krauss, The Jews in the works of the Church fathers in der Jewish Quaterly Rev. 1892 Octob. p. 112 ff. 1893 Oct. p. 82 ff.

S. 850 Z. 4 v. u.] Zu den von Lactantius angeführten apokryphen Sprüchen ist Inst. VI, 23, 38 hinzuzufügen: „Si quis hoc, inquit, facere potuerit, habebit eximiam inconparabilemque mercedem". Doch kann das auch ein NTlicher apokrypher Spruch sein. Ein apokryphes Citat auch bei Pseudocypr., ad Vigil. 4, angeblich aus Jesajas.

S. 851 Z. 14.] Der Spruch steht Ps. 16, 14, ist also zu tilgen. Unter den apokryphen Prophetensprüchen ist vielleicht der am besten bezeugte „*τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν*"; er findet sich 1) bei Clemens, Strom. VII, 16, 95 mit der Einführung „*φησὶν ἡ γραφή*", 2) bei Tertullian, de carne 23: „Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit", 3) in den Act. Petri cum Sim. (Vercell.) 24 (nach einem apokryphen angeblichen Prophetenspruch und vor Jes. 7, 14): „et iterum dicit: Peperit et non peperit", 4) bei Epiphan., haer. 30, 30: *Καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει, καὶ τέξεται ἡ δάμαλις, καὶ ἐροῦσιν, Οὐ τέτοκεν. Ἐπειδὴ γάρ τινες τῶν Μανιχαίων καὶ Μαρκιωνιστῶν λέγουσιν αὐτὸν μὴ τετέχθαι, διὰ τοῦτο, Τέξεται, καὶ ἐροῦσιν, Οὐ τέτοκεν, ἐπειδὴ οὐ τέτοκεν ἡ Μαρία ἐκ σπέρματος ἀνδρός.* Nach Tertullian und Epiphanius war von einer Kuh die Rede, und nach Tertullian stand die Stelle in einem apokryphen Zusatz zum Propheten Ezechiel. Es mag bereits eine jüdische Interpolation sein, die dann von den

---

1) Die 2750 Stichen, die die Stichometrie des Nicephorus unserem Buch giebt (= etwa dem Ev. oder den Act. Lucae), passen auf die Actus Petri cum Sim. Vercell., wenn man erwägt, dass sie nicht ganz vollständig vorliegen.

Christen auf Maria gedeutet worden ist. Die obigen vier Zeugen sind gewiss von einander unabhängig. Daraus geht die Verbreitung des Spruchs hervor. Vielleicht ist er auch in dem jüngsten Bestandtheil der Ascensio Jesaj. (Visio apocal.) 11, 9 vorausgesetzt („et postquam obstupuit, inveniebatur uterus eius, sicut antea, priusquam eum concepisset"); doch ist das nicht gewiss. Geht nicht die katholische Lehre von der virginitas in partu auf den apokryphen alten Spruch: *τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν* zurück? Was die Zeit der Abfassung aller der angeblich ATlichen Sprüche betrifft, auf die ich S. 849—851 hingewiesen habe, so lässt sich über dieselbe nichts Bestimmtes ermitteln über den Zeitpunkt hinaus, in welchem sie in Citaten christlicher Schriftsteller auftauchen. Gerne räume ich aber Bonwetsch (das slavisch erhaltene Baruchbuch i. d. Nachrichten d. K. G. d. W. zu Göttingen 1896 H. 1 S. 4) ein, dass ein Spruch wie der angeblich in einem Baruchbuch stehende: „Hic unctus meus, electus meus, vulvae incontaminatae iaculatus, natus et passus dicitur", älter als das 4. Jahrh. sein kann. Er mag sogar schon im 2. Jahrh. verfasst sein (zum Citat s. Iselin, Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. XXXVII (II) S. 326 f.).

S. 851 nr. 42.] S. zum Sirachbuch Nestle in d. Theol. Lit.-Ztg. 1894 Nr. 2 und die lateinische Übersetzung des Buches im Archiv f. lat. Lexicographie Bd. VIII, 4.

S. 851 nr. 46.] Die junge Danielapokalypse hat armenisch Kalemkiar (Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes VI, 2. 3. 1893) edirt, Zahn hat sich (Forsch. V S. 118 ff.) mit ihr beschäftigt. Da sie von Tischendorf nur theilweise herausgegeben worden ist (Apocal. apocr. p. XXX ff.), hat sie Klostermann (Analecta zur Septuaginta usw. 1895 S. 112 ff.) vollständig edirt nach Cod. Venet. Marc. Gr. clas. II, 125 chart. saec. XV., Cod. Venet. Marc. Gr. clas. VII, 38 chart. saec. XVI. vel XVII., Cod. Paris. Bibl. Nat. Gr. 947 anni 1574 und eiusdem biblioth. 2180 saec. XV. Über die slavische Bearbeitung s. Litt.-Gesch. I S. 916 f. Auch in koptischen Mss. findet sich ein solches Apokryphon als 14. Vision Daniels. Ob das von Wright (Catal. Syr. Mss. Brit. Mus. I, 19) angeführte syrische Stück hierher gehört, weiss man noch nicht, vgl. auch das syrische Esra-Apokryphon (Baethgen, Ztschr. f. ATlich. Wissensch. 1886 S. 199 ff.). Klostermann bemerkt: „Ein apokryphes Danielbuch wird sowohl von der Synopsis Athanas., wie in der Stichometrie des Nicephorus aufgeführt; doch ist nicht das unsere gemeint, eher ein solches, wie es dem Orakel über Babylons und der Welt Ende in der Danielbiographie des Epiphanius zu Grunde zu liegen scheint. Die unter den Testimonia der Orakel Leos des Weisen angeführten Worte des „Luitprandus in Legatione": „Habent Graeci et Saraceni

libros quos ὁράσεις sive visiones Danielis vocant etc.“, werden trotz Ducange's Anzweiflung nunmehr als richtig sich herausstellen. Zu erwähnen ist auch die Überschrift derselben Orakel aus dem Codex Venet. VII, 3: „Τοῦ σοφωτάτου βασιλέως κυρίου Λέοντος στίχοι ἰαμβικοὶ χρησμώδεις ἐπὶ τῇ μεγαλοπόλει Κωνσταντίνου ληφθέντες ἐκ τῶν τοῦ προφήτου Δανιὴλ ὁράσεων.“ Mit dem apokryphen Danielbuch berühren sich „in Ausdrücken und Vorstellungen“ vielfach die sog. Revelationes Methodii. Es beginnt mit den Worten: Τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ· οὐαὶ σοὶ γῆ. und trägt die Aufschrift: Ἀποκάλυψις τοῦ προφήτου Δανιὴλ περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου. Sowohl das armenische Buch als das griechische gehören frühestens dem 6. Jahrh. an; Zahn aber nimmt (a. a. O.), gestützt auf das syrische Stück („Der kleine Daniel“) und auf die Angabe bei Ebed Jesu, Hippolyt habe auch „den kleinen Daniel“ commentirt, an, dass es ein recht altes, vielleicht jüdisches apokryphes Danielbuch gegeben habe. Allein diese Annahme schwebt in der Luft. Klostermann hat auch (p. 121) aus dem Cod. Ven. VII, 3 saec. XV. einen kurzen Χρησμὸς Δανιὴλ α' περὶ τῆς Ἑπταλόφου καὶ περὶ τῆς νήσου Κρήτης καὶ ἑτέρων τί ἐστι τὸ μέλλον αὐτῶν publicirt (inc.: οὐαί σοι, οὐαί σοι, πόλις ἑπτάλοφε). In derselben Handschrift steht nach Ezech. 25, 16 ein Stück περὶ τῆς νήσου Κύπρου τοῦ αὐτοῦ Δανιὴλ (inc.: αἲ αἲ σοι πλημμελημάτων).

S. 851 nr. 51.] Zu den Psalmen Salomo's s. die Ausgabe von Ryle u. James (Cambridge 1891) und die abschliessende von v. Gebhardt (Texte u. Unters. XIII Heft 2, 1895). Auch im Verzeichniss des Mkhithar sind sie genannt. Über die „19. Ode Salomo's“, von welcher Lactantius (Inst. IV, 12) ein Fragment citirt, das den christlichen Ursprung deutlich verräth, lässt sich nur sagen, dass sie älter als die Zeit des Lactantius sein muss. Von solchen neuen christlichen Liedern zu den Psalmen Salomo's ist sonst nichts bekannt. Andersartig sind die Oden Salomo's, die sich in der Pistis Sophia finden (s. o. S. 540).

S. 851 nr. 52.] Die lateinische Esra-Apokalypse ist jetzt edirt von Bensly (†) u. James, Texts and Studies III, 2 1895, die äthiopische von Dillmann, Vet. Testam. Aethiop. T. V 1894. Dass die Apokalypse von der Assumptio Mosis beeinflusst sei, behauptet James, Texts and Studies II, 3 p. 169. Derselbe meint auch, etwas für den griechischen Text aus der jungen Apocal. Sedrach gewinnen zu können (l. c. p. 127 f., vgl. auch II, 2 p. 31 ff. 66). In der Ausgabe von Bensly-James p. XXVII ff. sind die Testimonia für das Buch gesammelt (über die Frage der Integrität des Textes mit Rücksicht auf das Citat Barnab. 12 s. Le Hir, Études bibliques I 1869 p. 198 f. und Harris, The rest of the words of Baruch p. 42 ff.). Ausführ-

lich hat dort James von den beiden Stücken c. 1 u. 2 sowie 15 u. 16 gehandelt (von ihrem Texte p. XLIV—LXXVIII, s. die Zusammenfassung der Ergebnisse p. LXXVII f.), von denen das erste jedenfalls, das zweite vielleicht christlichen Ursprungs ist. Leider aber ist die Zeit der Abfassung nicht zu bestimmen. Von dem spanischen Text der c. 1 u. 2 (s. Ms. M c. 1, 33 p. 84) sind die Acten der Disputation Silvesters mit den Juden (James p. XXXVIII f. LI) abhängig, aber diese Acten sind selbst ein spätes Product; ferner hat James (p. XL f.) auf Anklänge in dem römischen Brevier und Missale an c. 1 u. 2 hingewiesen, aber sie sind zu allgemein, als dass man darauf etwas bauen könnte. Jedenfalls ist das Stück abhängig von Matth. (s. Esra 1, 11. 29), Lucas (1, 32), der Apok. Joh. (2, 42 ff.) und vielleicht von Hermas (2, 43 ff.). Beziehungen zur Apokalypse des Sophonias sucht James (p. LXXIX f.) nachzuweisen. Abfassung des Stückes, das eine Compilation ist (ob nur ein Bruchstück?), im 2. Jahrh. ist möglich, aber nicht zu erweisen. Aus dem Schlusse geht hervor, dass es jedenfalls z. Z. der Märtyrer verfasst ist, also im vorkonstantinischen Zeitalter. Das Stück c. 15. 16, welches noch blasser und uninteressanter als c. 1. 2 ist, ist reichlich von Gildas benutzt, sonst aber nirgendwo nachzuweisen (denn die Verwandtschaft mit den Sibyllen ist ganz zweifelhaft; gegen James p. XLIII). Hilgenfeld hat behauptet, dass das Stück aus den letzten Decennien des 3. Jahrh. sei, und James (p. LXIV u. LXXVIII) ist geneigt, ihm beizustimmen; allein es bietet schlechterdings keinen Anhaltspunkt zur Datirung. Es ist wahrscheinlich, dass die alte Esra-Apokalypse einige christliche Zusätze erlitten hat, aber Sicheres lässt sich nicht sagen. Keinesfalls aus dem 2. Jahrh., sondern viel später ist die Esra-Apokalypse, die Tischendorf (Apocal. apocr. p. 24 f.) gedruckt hat.

S. 852 nr. 55.] Die Existenz einer lateinischen Übersetzung des Henoch ist jetzt nachgewiesen, s. Zahn, Forsch. V S. 158, James, Texts and Studies II, 3 p. 146 ff. (in dem Cod. Mus. Brit. Lat. 5 E XIII saec. VIII). Neue Ausgabe nach dem Äthiopen mit Hinzuziehung der anderen Hülfsmittel von Charles, The Book of Enoch etc. Oxford 1893, s. auch derselbe, The recent translations and the Ethiopic text of the Book of Enoch (Jewish Quaterly Rev., 1893 Jan. und April), Goldschmidt, Das Buch Henoch aus dem Athiopischen in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, usw. 1892. Die grosse Frage ist bekanntlich, ob die Bilderreden jüdischen oder christlichen Ursprungs sind. Ich gestehe, dass ich ein sicheres Urtheil hierüber nicht zu gewinnen vermag, mich aber der Annahme jüdischen Ursprungs zuneige.[1]) Was ab-

1) Auch in Bezug auf die Frage nach christlichen Interpolationen („Menschensohn") habe ich ein abschliessendes Urtheil bisher nicht zu gewinnen vermocht.

gesehen von den Bilderreden christlich ist oder sein könnte (namentlich in den noachischen Stücken), bietet keinen Anhaltspunkt für Datirungen. Eine für die jüdische Apokalyptik wahrhaft epochemachende Publication ist in diesem Jahre von Charles vorgelegt worden: „The book of the secrets of Enoch, translated from the Slavonic by Reader W. R. Morfill, and edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Oxford" — ein Buch, jedenfalls älter als Origenes, Clemens, die Testamenta XII Patriarcharum, Pseudocyprian, de pascha computus und Pseudocyprian, de montibus Sina et Sion (in diesen beiden Werken wird c. 4 resp. 16 auch der Name Adam aus den vier Himmelsgegenden erklärt, s. Secreta Enochi c. 30, 13), ja vielleicht älter als die Apokalypse des Petrus und schwerlich lange nach Beginn unserer Zeitrechnung geschrieben. Das Buch ist griechisch abgefasst gewesen und unzweifelhaft nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs (s. auch die Anzeige von Bonwetsch, i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1896 Nr. 6). Nach dem Citat bei Origenes (de princip. I, 3, 2) muss man schliessen, dass das Buch mit dem (älteren) bekannten Henochbuch zusammen überliefert worden ist (Origenes citirt es einfach mit: „sed et in Enoch libro"). Auch die Testamente der 12 Patriarchen citiren einfach: *ἀνέγνων ἐν βίβλῳ Ἐνὼχ τοῦ δικαίου*, resp. *ἀνέγνων ἐν γραφῇ ἁγίᾳ Ἐνώχ.*[1])

1) Die so verbreitete und wichtige Vorstellung vom 6- resp. 7000jährigen Weltbestand hat wahrscheinlich an unserem Buch ihre Quelle. Da es bereits in der jüdischen Grundschrift der Testamente der XII Patriarchen benutzt ist, diese selbst aber spätestens in den Anfang unserer Zeitrechnung gesetzt werden muss, so muss es so hoch hinauf datirt werden (der Tempel steht noch; Vorschriften über Opfer c. 45 u. 59). — Sehr bemerkenswerth ist es, dass das (zwar sehr phantastische, aber religiös und sittlich hoch zu werthende) Buch von christlichen Interpolationen ganz frei ist (für das geschichtliche Verständniss der Predigt Christi bietet es mehr als die meisten jüdischen Stücke desselben Zeitalters; vor allem zeigt es freilich, wie sich Jesus über die Apokalyptik seiner Zeit erhoben hat). Was es an reinem sittlichen und religiösen Gehalt bot, konnten die Christen einfach aufnehmen. Die Parallelen, die Charles zwischen ihm und NTlichen Büchern nachgewiesen hat, sind eben nur Parallelen; am merkwürdigsten ist c. 49, 1. 2 = Matth. 5, 34 ff., c. 8—10 = Matth. 25 und Apoc. Petri (dagegen ist c. 61, 2 und Joh. 14, 2 nur ein ganz zufälliges Zusammentreffen) und c. 25, 1; 34, 2 = Hebr. 11, 3. In dem Buch ist der apokalyptische Geist mit dem alexandrinischen Philo's und der Weisheit Salomo's vermählt. Es gehört wohl auch nach Ägypten. In dem Astronomischen hat Charles c. 16, 5^b eine Interpolation nachgewiesen („den grossen Cyklus von 532 JJ."). Verbesserungen in Bezug auf das Verständniss des slavischen Textes gab Bonwetsch, a. a. O. [Soeben geht mir Bonwetsch's deutsche Übersetzung zweier slavischer Versionen des Buches zu: „Das slavische Henochbuch", in den Abhandl. d. K. G. d. W. z. Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. I. Nr. 3. (1896)].

S. 852 nr. 56.] James l. c. II, 3 p. 164 ff. berichtet über ein Stück in dem Cod. Lat. von Cheltenham 391 saec. XI: „Oratio Moysi in die obitus eius" (fol. 87[b]) und leitet es aus der Assumptio Mosis ab (P. 172 giebt er das Stück selbst, 173 eine griechische Rückübersetzung); auch zwei Abschnitte in Cedrenus' Chronik (p. 93. 140 der Pariser Ausgabe) führt er auf sie zurück. Christliche Zusätze sind in der Assumptio Mosis nicht sicher erkennbar.

S. 852 nr. 57.] Das von der Baruch-Apokalypse (nur syrisch) und dem semikanonischen Baruch-Buch zu unterscheidende, von Dillmann, Ceriani, Prätorius, König und R. Harris (The rest of words of Baruch. London 1889) edirte jüngere Baruchbuch (auf eine bisher nicht benutzte Handschrift machte Klostermann aufmerksam, a. a. O. S. 32 = Cod. Laur. Plut. IV, 6; Gebrauch dieses Buches in der äthiopischen Apoc. Zosimi will James annehmen, l. c. II, 3 p. 90; eine Handschrift in der evangelischen Schule zu Smyrna verzeichnet Ph. Meyer, Jahrb. f. protest. Theol. 1886 S. 373 ff.; eine armenische Übersetzung edirte Karapet in der Ztschr. des armenischen Patriarchats 1895) wird von Harris für eine christliche Apokalypse aus dem J. 136 gehalten (wegen c. 5, 30; 6, 4 etc.: 66 Jahre, die Harris vom Jahre 70 ab gerechnet wissen will). Allein dass die 66 Jahre vom Jahre 70 zu zählen sind, ist unsicher, und wären sie es auch, so liegt die Annahme bei dem ganzen Charakter der Schrift näher, dass wir es mit einer fictiven Zahl zu thun haben, zumal da sich sonst Nichts in der Schrift findet, was auf die Zeit Hadrian's resp. das J. 136 führt (vgl. auch Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1890 Col. 83). So wie die Schrift vorliegt, ist sie christlich; denn in c. 9 legt Jeremias ein christliches Bekenntniss ab, in welchem die zwölf Apostel und der Ölberg vorkommen. Andererseits hat Schürer (a. a. O. Col. 82) richtig gesehen, dass Stellen wie 6, 13. 14; 8, 2—5 schwerlich als von einem Christen concipirt verstanden werden können, und der ganze Stoff in der Breite seiner Erdichtung macht den Eindruck, von einem Juden erfunden zu sein. Wir haben also wohl in dem Buch ein jüdisches Werk in christlicher Bearbeitung zu erkennen. Für die Datirung fehlen leider alle Anhaltspunkte. — Jüngst hat Bonwetsch aus dem Slavischen ein viertes Baruchbuch deutsch veröffentlicht (Nachrichten d. K. G. d. W. z. Göttingen 1896 S. 1 ff.); den slavischen Text hatte Novaković im 18. Bande der „Starine" (Agram 1886 S. 203. 205—209) publicirt. Dieses Werk liegt, wie Bonwetsch zeigt, nicht nur der Apokalypse des Paulus zu Grunde, sondern es zeigt auch Blutsverwandtschaft mit dem Buch der Geheimnisse Henochs und ist bereits dem Origenes (de princip. II, 3, 6) bekannt gewesen („Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis huius testi-

monium vocant, quod ibi de VII mundis vel caelis evidentius indicatur"; die Stelle bezieht sich auf unser Buch). Bonwetsch macht es wahrscheinlich, dass im Slavischen der Text in einer verkürzten Bearbeitung vorliegt; dann könnten die herrenlosen Baruchcitate in der Altercatio Simonis et Theophili (Texte u. Unters. I, 3 S. 25) und in Cyprian's Testimonia III, 29 aus unserem Buch stammen. So wie der Text jetzt vorliegt, scheint er eine Sammlung des Phantastischen aus dem älteren Buch zu sein. Über Herkunft und Datum lässt sich nicht urtheilen. Christliches findet sich an zwei Stellen, nämlich in c. 7, wo der Phönix sagt: „Mich hat weder Himmel noch Erde geboren, sondern mich hat geboren der Sohn des Vaters", und in dem 12. cap.: „Während ihre Frauen in die Kirchen fliehen, führen jene sie heraus zur Unzucht". Bemerkenswerth ist die Ausführung über den Weinstock als den vom Satan im Paradies gepflanzten Verführungsbaum. Hiezu ist Epiphan., haer. 45, 1 (Severianer) zu vgl.: „Der Teufel, der vom Himmel herabgestürzt worden ist, nahm Schlangengestalt an, vermischte sich mit der Erde, und die Frucht dieser Vermischung ist der Weinstock. Die Ranken, die Schlangenarme des Weinstocks, beweisen seine teuflische Herkunft, usw." Das Buch beginnt mit den Worten: „Als der König Nabuchodonosor Jerusalem gefangen nahm und Babylon bereicherte", und trägt die Aufschrift: „Die Offenbarung des Baruch, als er weinte über die Gefangenschaft Jerusalems, und zu ihm ein Engel gesandt war". — Ob das fünfte Baruchbuch, das wir kennen, das des Gnostikers Justin (Hippolyt, Philos. V, 24—27), noch dem 2. oder dem Anfang des 3. Jahrh. angehört, weiss man nicht. — Eine Epitome des Briefes des Jeremias, die nur äthiopisch existirt, hat Dillmann, Vet. Test. Aethiop. T. V (1894) zusammen mit einer äthiopischen Epitome des semikanonischen Buches Baruchs sammt einer Rückübersetzung ins Griechische p. 1 ff. p. 7 ff. edirt. — Über Baruch = Zoroaster s. oben S. 537.

S. 852 nr. 58.] Dass die Testamente der 12 Patriarchen auf eine jüdische Grundschrift zurückgehen, ist schon von Grabe vermuthet worden. Schnapp hat diese These, die ich bei meiner Licentiatenpromotion im J. 1874 vertheidigt habe, durch eine eingehende Untersuchung (Halle 1884) auf einen hohen Grad von Evidenz gebracht, und Schürer (Gesch. des Volks Israel Bd. II S. 662 ff.) hat ihm mit Recht beigestimmt: das Buch, wie es vorliegt, ist im eminenten Sinn christlich, aber nur in etwa einem Zehntel (oder noch weniger); das Übrige ist nicht etwa indifferenter Stoff, so dass es jüdisch oder christlich sein könnte, auch nicht von einem Christen recipirter Stoff (wie „die beiden Wege"), sondern kann nur von einem Juden zusammenhängend niedergeschrieben sein.

Ein Christ kann nicht so über die 12 Stämme geschrieben haben, und die christologischen Abschnitte zeigen fast durchweg, dass sie auferbaut sind über jüdischen, messianischen und Zukunftshoffnungen, die in dieser Gestalt für einen Christen schlechterdings unannehmbar sein mussten (s. das über Levi und Joseph Bemerkte). Schnapp suchte aber auch zu zeigen, dass bereits die jüdische Grundschrift aus zwei Schichten besteht, einer ursprünglichen, in welcher die Patriarchen biographisch geschildert und ihnen Moralpredigten in den Mund gelegt werden, und einer späteren, in der ihnen Weissagungen über die Zukunft ihrer Stämme zugeschrieben werden. Auch diese Unterscheidung scheint mir zutreffend, wenn sie sich auch nicht zu voller Evidenz bringen lässt. Die Verwandtschaft der ursprünglichen Schicht mit dem Buch der Jubiläen ist so gross, dass man die Hypothese wohl wagen darf, sie sei ein losgetrennter Bestandtheil derselben (Gaster hat diese Annahme in der unten zu nennenden Abhandlung auf die jüdische Grundschrift überhaupt ausgedehnt, in der er keine Unterschiede zu machen scheint). Jedenfalls ist die Grundschrift nicht älter als das Buch der Jubiläen.

Die aus inneren Gründen nothwendige Unterscheidung einer jüdischen Grundschrift, die nicht wohl jünger sein kann als der Anfang unserer Zeitrechnung, und einer christlichen umfangreichen Interpolation hat sich aber doppelt bestätigt: 1) es musste bereits auffallen, dass in einem der vier griechischen Codices (s. Sinker, Testam. XII Patriarch. Cambridge 1869. Appendix 1879) der Passus über den Apostel Paulus in dem Testam. Benjamin fehlt — sollte man diesen Abschnitt weggelassen haben? —; derselbe Abschnitt fehlt aber auch in der armenischen Version, ja noch mehr: in dieser Version (s. Sinker, a. a. O. und Conybeare, On the Jewish Authorship of the testaments of the XII Patriarchs in „Jewish Quaterly Review" Vol. V 1893 p. 375 ff.) finden sich mehrere der christologischen Abschnitte theils gar nicht, theils in verkürzter Gestalt. Daran kann nicht gedacht werden, dass das Zufall ist, freilich auch nicht daran, dass im Armenischen uns noch die jüdische Urgestalt des Werkes erhalten ist; denn christliche Merkmale sind in ihr deutlich genug vorhanden — wohl aber ist es offenbar, dass der Armenier eine Gestalt des Werkes repräsentirt, in der es noch weniger stark christlich interpolirt gewesen ist, als es in der griechischen Vulgata erscheint. Die christlichen Interpolationen sind also nicht von einer Hand gemacht, sondern das Buch ist mindestens zweimal von Christen durchcorrigirt und verchristlicht worden (vgl. übrigens die Nachweise Conybeare's, wie die armenischen Handschriften unter einander an capitalen Stellen abweichen, s. besonders l. c. p. 397 f.). Auch im Slavischen giebt es zwei Recen-

sionen, eine kürzere und eine längere (s. Bonwetsch in dem 1. Theil dieses Werkes S. 915; Tichonravov hat sie edirt); sie sind aber bisher nicht untersucht worden. 2) In den „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology" Vol. XVI (1894) p. 33—49. 109—117 veröffentlichte Gaster eine Abhandlung: „The Hebrew Text of one of the Testaments of the XII Patriarchs" (s. dazu Marshall, Note on the paper of Dr. Gaster on the Hebrew Text of one of the Testaments of the XII Patriarchs, l. c. p. 83—86). Hier ist erstens deutlich gezeigt, dass der griechische Text der Testamente grobe Übersetzungsfehler aus dem Hebräischen aufweist, zweitens ist nachgewiesen, dass in dem jüdischen Chronikon des Jerahmeel ein Testament Naphthali's enthalten ist (Gaster druckt es hebräisch aus 4 Handschriften ab; die älteste ist aus dem 12. Jahrh. und befindet sich in Paris; eine englische Übersetzung p. 44—49). Eine Vergleichung mit dem griechischen Text zeigt freilich eine sehr grosse Verschiedenheit; sie ist so gross, dass man nicht von einer Übersetzung, sondern höchstens von einer Bearbeitung sprechen kann. Dennoch ist nicht zu bezweifeln, dass wir in diesem hebräischen Stück zwar nicht die directe Vorlage des Griechen (gegen Gaster), wohl aber eine dieser Vorlage hin und her bis aufs Wort verwandte, im Griechischen mindestens an zwei Stellen missverstandene Recension zu erkennen haben. Jedenfalls ist es jetzt auch urkundlich erwiesen, dass Testamente der 12 Patriarchen jüdisch und hebräisch existirt haben, und dass unser christliches Buch unter diesem Titel auf ihnen fusst. Bemerkenswerth ist es aber, dass das hebräische Testament Naphthali's nichts von Weissagungen auf die Zukunft enthält; die Schnapp'sche Annahme, dass die Weissagungen im jüdischen Buche selbst ein späteres Stück sind, wird dadurch bekräftigt.

Nicht so einfach, wie es früher schien, ist das Urtheil über die Zeit der christlichen Interpolationen; denn, wie oben bemerkt, sie sind nicht sämmtlich auf einmal gemacht; doch muss natürlich die Hauptinterpolation die älteste sein, und ihr sind alle die wesentlichen Züge zuzuschreiben, aus denen jetzt das Christusbild des Buches besteht (Christus aus Levi und Juda; Christus der auf die Erde herabgestiegene und in Menschengestalt erschienene Gott). Die äusseren Zeugnisse innerhalb der Kirche für das Buch sind spärlich. Da Stellen bei Tertullian, Hippolyt und Prokopius, die man angeführt hat, keineswegs auf unser Buch zurückzuführen sind, und da aus späten Kanonsverzeichnissen sich nichts über den Ursprung des verchristlichten Buches lernen lässt, so sind überhaupt nur zwei Stellen aus der Litteratur anzuführen. Die eine steht bei Origenes, in Josuam hom. XV, 6: „Sed et in alio quodam libello,

qui appellatur testamentum duodecim patriarcharum quamvis non habeatur in canone, talem quendam sensum invenimus, quod per singulos peccantes singuli satanae intelligi debeant" (cf. Testam. Ruben 3). Dass Origenes noch nicht das verchristlichte Buch im Auge hatte, sondern die jüdische Grundschrift, wird man nicht annehmen dürfen; denn erstlich wissen wir nicht, dass das jüdische Buch je in griechischer Sprache existirt hat, zweitens zeigt die Bemerkung des Origenes „quamvis non habeatur in canone", dass ihm das Buch nicht werthlos erschienen ist. Origenes kannte also das verchristlichte Buch. Dass er es nicht häufiger citirt hat (der Anklang an Aser 7 im Commentar zu Joh. I, 11 [12] beweist nichts), ist wohl verständlich; denn die Christologie desselben musste ihm sehr unsympathisch sein, und Bedenken über seine Echtheit mussten ihm aufsteigen. Somit ist die erste christliche Edition des Buches nicht später als im Anfang des 3. Jahrh. erfolgt. Bis über das Jahr 180 müssten wir sie mindestens hinaufsetzen, wenn es sich erweisen liesse, dass Irenäus sie bereits gekannt hat. In einem Fragment, welches die Aufschrift trägt *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνων* (ohne nähere Angabe des betreffenden Werkes) und sich in der im J. 1771 zu Leipzig gedruckten Octateuch-Catene und in drei Pariser Handschriften derselben Catene findet, heisst es (Harvey, Irenaei Opp. II p. 487): *Ἐξ ὧν* (scil. die 12 Patriarchen) *ὁ Χριστὸς προετυπώθη καὶ ἐπεγνώσθη καὶ ἐγεννήθη. ἐν μὲν* (*γὰρ*) *τῷ Ἰωσὴφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη· διὰ δὲ τοῦ Συμεὼν ἐν τῷ ναῷ ἐπεγνώσθη· διὰ τοῦ Ζαβουλὼν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐπιστεύθη* (*ὥς φησιν ὁ προφήτης· γῆ Ζαβουλών*)*· διὰ δὲ τοῦ Βενιαμὶν* (*τοῦ Παύλου*) *εἰς πάντα τὸν κόσμον κηρυχθεὶς ἐδοξάσθη.* Ausser den Worten *ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη* brauchte nichts auf die Testamente zurückgeführt zu werden; aber diese Worte sind schwerlich aus einer anderen Quelle abzuleiten; denn nur der Interpolator der Testamente kam durch seine jüdische Vorlage auf die seltsame Verkündigung, Christus stamme von Juda und Levi ab. (Was man sonst noch als Nachweis anderweitiger Zeugnisse für diese Vorstellung anführt, beruht m. E. auf Missverständnissen). Ist es daher wahrscheinlich, dass hier unsere Testamente zu Grunde liegen, so ist doch das Fragment selbst nicht sicher für irenäisch zu halten; denn seine Bezeugung ist nicht vorzüglich, und bei Irenäus findet sich sonst die Vorstellung, Jesus stamme auch von Levi ab, nicht. Man wird daher nicht mehr sagen dürfen, als: die erste christliche Edition der Testamente war jedenfalls dem Origenes, vielleicht dem Irenäus bekannt.

Sehr wenig lässt sich, was die Zeit anlangt, aus inneren Gründen

feststellen; denn, wie bemerkt, die christlichen Interpolationen sind aus verschiedenen Zeiten. Nimmt man das Buch, wie es in der griechischen Vulgata vorliegt, so zeigt es sich, dass die meisten NTlichen Schriften benutzt sind (Matth., Luc., Joh., Acta, mehrere Paulusbriefe, Hebr., Apocal. sind sicher zu belegen). Warfield hat in seiner sorgfältigen Abhandlung: The Apologetical value of the testaments of the XII Patriarchs, in „The Presbyter. Review" I (1880) p. 57—84, die Verwerthung des N. T.s allerdings überschätzt, allein im Wesentlichen ist ihm beizustimmen, wenn er bemerkt, dass die Hauptpunkte der evangelischen Geschichte, fast alle NTlichen Schriften und das N. T. als Sammlung bezeugt sind (letzteres ist offenbar, wenn es von Paulus Benjam. 11 heisst: ἐν βίβλοις ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ). Allein gerade die letztere Stelle ist, wie noch die Überlieferungsgeschichte zeigt, ein späteres Einschiebsel — was bürgt dafür, dass es nicht erst aus dem 4. oder 5. Jahrh. stammt? —, und dass es noch andere Stellen giebt, die, wenn sie christlich sind, aus dem 2. Jahrh. heraus weisen, zeigen Sätze wie Judas 21: ὑπέταξε τὴν βασιλείαν τῇ ἱερωσύνῃ. Was aber die Christologie anlangt, so zeigt sie disparate Züge. Am häufigsten tritt der Modalismus hervor (Simeon 6. 7. Levi 5. Isaschar 7. Sebulon 9. Dan. 5. Napht. 8. Aser 7. Benjamin 10); aber christologische Stellen wie Levi 4. 8. Jud. 24. Dan. 6. Napht. 4. Joseph 19. Benjamin 3. 9 führen weit von ihm ab. Man kann die Möglichkeit nicht ableugnen, dass ein und derselbe Verfasser so geschrieben hat, und wenn man seinen Modalismus aus der Verlegenheit erklärt, in die ihn seine Vorlage versetzte, so ist das doppelt möglich; aber es kann ebensowohl sein, dass wir hier verschiedene Hände zu erkennen haben. Daher ist eine Verwerthung der christlichen Stücke des Buches für die Geschichte kaum thunlich; denn so lange man nicht feststellen kann, ob man die erste Hand, die vielleicht noch dem 2. Jahrh. angehört, oder spätere — sehr viel spätere — Zusätze vor sich hat, ist eine Benutzung nicht gestattet. Vielleicht wird die angekündigte neue Ausgabe von Sinker hier Licht bringen; aber viel Hoffnung ist nicht auf sie zu setzen; denn alle Umstände in der Entwicklung des Buches liegen für uns im Dunkeln.

S. 853 nr. 60.] Dass die jüdische Schrift Προσευχὴ Ἰωσήφ, die Origenes mit Achtung citirt hat, christlich interpolirt worden ist, lässt sich nicht nachweisen. Das Buch des Gebets der Aseneth ist christlich, aber nachkonstantinisch (ausser Batiffol's Monographie s. Oppenheim, Fabula Josephi et Asenethae apocrypha. Berlin 1886).

S. 853 nr. 61.] Zum Buch Eldad und Madad mag man nachlesen, was James, Texts and Studies II, 3 p. 174 ff. p. 93 vermuthet;

nichts Erhebliches ist aber hier für unsere Zwecke zu gewinnen.

S. 853 nr. 62.] Die von Steindorff zu veröffentlichenden Stücke einer koptischen Apokalypse werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Theile der Elias-Apokalypse, sondern als solche der Sophonias-Apokalypse enthüllen. Das in nr. 62 mitgetheilte schmale Material wird also voraussichtlich nicht vermehrt werden (s. auch Zahn, Kanonsgesch. II S. 801 ff., der mit Recht auf Orig., Selecta in Psalm., Delarue II p. 552 und in Josuam hom. II l. c. II p. 400 aufmerksam macht, wo Ephes. 5, 14 als „sermo divinus" resp. als Spruch des Propheten eingeführt ist). Dass es eine Elias-Apokalypse (316 Stichen im Umfang, s. die Stichometrie des Nicephorus) gegeben hat, und dass sie den Naassenern des Hippolyt, dem Hippolyt, dem Origenes und wahrscheinlich auch dem Clemens Alex. und Epiphanius bekannt gewesen ist, unterliegt keinem Zweifel. Ferner ist auch gewiss, dass der von Paulus mit *καθὼς γέγραπται* I. Cor. 2, 9 eingefügte Spruch entweder wörtlich oder — wahrscheinlicher — zum Theil in ihr gestanden hat, und ebenso der Spruch Ephes. 5, 14, der dort mit *διὸ λέγει* eingeführt ist (davon, dass I. Cor. 2, 9 in der Ascensio Jesajae lat. gestanden hat, ist abzusehen; denn der christliche Verfasser benutzte nachweisbar christliche Schriften, hat also aller Wahrscheinlichkeit nach den Korintherbrief herangezogen; ebenso ist davon abzusehen, dass Ephes. 5, 14 auch in einem Apocryphon Jeremiae gestanden hat; denn das ist eine späte Nachricht bei Euthalius, die sehr wohl auf einer Verwechselung beruhen kann, so dass man nicht einmal nöthig hat, an Hieron. ad Matth. 27, 9 zu erinnern, wo es sich um eine evangelische Stelle und um eine judenchristliche Fälschung handelt, in der man sich schwerlich für paulinische Citate interessirte; s. u. sub nr. 65). Mehr wissen wir überhaupt nicht vom Inhalt der Elias-Apokalypse. Die Frage kann demgemäss nur so lauten: Ist dieses Buch ein christliches Product des 2. Jahrh., welches auf Grund der beiden paulinischen Stellen gefälscht worden ist, oder ist es eine alte vorpaulinische Apokalypse? Für jene Annahme ist Zahn eingetreten [1]), jedoch mit einem Vorbehalt.[2]) Allein sie scheint

---

1) S. 807: „Es ist nicht gewiss, aber überwiegend wahrscheinlich, dass die Apokalypse des Elias von einem verehrungsvollen Leser der paulinischen Briefe vor des Zeit des Hippolytus und des Origenes, also wohl im 2. Jahrh. erdichtet worden ist. Ob schon Clemens Rom. und der Verf. des Mart. Polycarpi aus diesem Apocryphon geschöpft haben, hängt mit der anderen Frage zusammen, woher Paulus den Spruch I. Cor. 2, 9 genommen hat."

2) Die Aufstellungen von Resch lasse ich bei Seite (Agrapha S. 102 f. 154 ff. 281 f.).

mir nicht wahrscheinlich; denn 1) dass im 2. Jahrh. die Schwierigkeit, welche die beiden paulinischen Stellen bieten, Unterlage für die Fälschung einer ganzen Apokalypse gewesen sein soll, scheint mir ein Anachronismus zu sein; im 3. oder 4. Jahrh. kann man dergleichen erwarten, aber nicht im 2. Jahrh.; 2) die Thatsache, dass auch in die Visio Jesajae der Spruch I. Cor. 2, 9 aufgenommen worden ist, macht es doch nicht wahrscheinlich, dass eine ganze Apokalypse zu seinen Gunsten gefälscht worden ist; das behauptet aber Zahn S. 805 [1]); 3) die Annahme, die Citate seien bei Paulus freie Wiedergaben ATlicher Stellen, nämlich jesajanischer, ist doch höchst precär, namentlich angesichts Ephes. 5, 14; denn die Form dieses Spruches zeigt doch deutlich, dass er wörtlich citirt ist. Somit empfiehlt sich lediglich die Anerkennung, dass Paulus an beiden Stellen eine ältere Schrift, d. h. wirklich, wie die Zeugen sagen, eine Apokalypse des Elias benutzt hat. Dass diese ein christliches Buch gewesen ist, wäre eine abenteuerliche Annahme. Das Citat I. Cor. 2, 9 enthält auch nichts specifisch Christliches. Dagegen scheint Ephes. 5, 14 auf den ersten Blick nur christlich sein zu können. Allein bei näherer Erwägung wird man das nicht sicher behaupten wollen. Selbst das „ὁ Χριστός“ kann jüdisch sein, und wenn man das nicht für wahrscheinlich hält, weil in den jüdischen Apokalypsen in dieser Weise nicht vom Messias geredet wird — wer bürgt dafür, dass nicht das „ὁ Χριστός“ eine christliche Correctur, vielleicht des Paulus selbst, für ὁ θεός (oder ähnlich) gewesen ist? Jedenfalls ist diese Annahme leichter, als die andere, unsere Stelle habe zum Ausgangspunkt einer christlichen Fälschung — warum einer ganzen Apokalypse und einer Elias-Apokalypse? das konnte man doch billiger haben! — gedient. Wir müssen es also für ganz überwiegend wahrscheinlich halten, dass es am Anfang unserer Zeitrechnung eine jüdische Elias-Apokalypse gegeben hat. Viele Ausführungen, die den Christen werthvoll sein konnten, kann sie nicht enthalten haben; denn sonst müsste sie uns häufiger begegnen. Vielleicht waren die beiden Verse die einzigen, für die sich Christen zu interessiren vermochten.

S. 854 nr. 63. Solange Steindorff nicht die Berliner koptischen Apokalypsenfragmente veröffentlicht hat, muss man sich jedes Urtheils über die Sophonias-Apokalypse, zu der jene Fragmente höchst wahrscheinlich gehören, enthalten. Die von Stern (Auszug a. d. Ztschr. f. ägypt. Sprache 1886) edirten koptischen

---

1) Allerdings bemerkt er hier: „dadurch wird es wahrscheinlich, dass auch die Apokalypse des Elias entweder von Haus aus ein christliches Erzeugniss gewesen oder von christlichen Händen interpolirt ist.“

Fragmente der Sophonias-Apokalypse bieten zwar Material genug, um Einiges in Bezug auf die Schrift festzustellen; allein es ist nicht zweckmässig, vor Kenntniss des ganzen erreichbaren Stoffes ein Urtheil abzugeben. Bemerkt sei daher nur Folgendes: 1) das von Clemens Strom. V, 11, 77 citirte Stück aus der Sophonias-Apokal. findet sich in den Fragmenten nicht, 2) das clementinische Stück, welches mit dem Buch der Geheimnisse Henochs sehr verwandt ist (s. auch Ascensio Jesaj.), beweist nur, dass es eine jüdische Sophonias-Apok. vor Clemens gegeben hat; denn es enthält nichts Christliches, 3) die koptische Sophonias-Apokalypse (in zwei Dialekten übersetzt) zeigt, dass man eine jüdische Grundschrift und eine christliche Bearbeitung zu unterscheiden hat, 4) die christliche Bearbeitung ist älter als die am Ende des 4. Jahrh. verfasste Paulus-Apok., welche von ihr abhängig ist, 5) sie ist jünger als eine Anzahl NTlicher Schriften, namentlich auch als die Joh.-Apok., die in ihr stark benutzt ist (auch das Joh.-Ev. ist benutzt), 6) sie ist mit den christlichen Stücken der Asc. Jesaj. verwandt, auch mit jüngeren Sibyllen, 7) sie ist gut katholisch (abgesehen von solchen nicht geradezu häretischen Formeln: „Gott hat sich in einen Menschen verwandelt“, s. Stern S. 10, 12) und fusst auch auf dem A. T., 8) sie enthält S. 10, 11 einen Satz, der mit einem Satz in Diognet 7, 2 fast identisch ist. In Bezug auf ein Stück, welches Hoffnungen erregte, bemerkt Iselin (Texte u. Unters. XIII, 1 p. 25): „Die eigentliche umfangreiche in der Vita Schnudi (gr. Ausgabe p. 340—346, s. Introd. p. LIII—LVI ed. Amélineau, Paris 1888) enthaltene Apokalypse hat mit der Petrusoffenbarung nichts gemein; sie geht an einigen Stellen auf die koptische Apokalypse des Sophonias zurück, ist aber im Ganzen eine selbständig componirte Arbeit mit Bezug auf die Verhältnisse Ägyptens im 7. Jahrh.“ — Eine Beschreibung des Antichrists in einem alten lateinischen apokryphen Fragment (Codex von Trier 36 anni 719 fol. 113) hat James, Texts and Studies II, 3 p. 151 f. edirt (Inc.: „haec sunt signa antichristi. caput“). Die Verwandtschaft mit der Schilderung im Cod. Syr. Sangerman. 36 (Lagarde, Reliq. iuris eccl. Gr. p. 80) ist bedeutend, ferner auch mit der in der Apok. des Sophonias.

S. 854 nr. 64.] Die Ascensio Jesajae ist von Dillmann (Lipsiae 1877) in vorzüglicher Weise herausgegeben und untersucht worden. Seine Unterscheidung von vier Bestandtheilen ist durch äussere und innere Beobachtungen wohl begründet (s. auch Schürer II p. 683 ff., der Dillmann beigetreten ist). Er scheidet 1) das jüdische Martyrium des Jesaja aus (= c. 2, 1—3, 12 u. 5, 2—14), welches uns hier nicht zu beschäftigen hat, 2) die christliche Ascensio des Jesaja (= c. 6, 1—11, 1; 11, 23—40); die alte

lateinische Übersetzung (Edit. Veneta) zeigt, dass diese Schrift auch separat circulirte; auch im Äthiopischen trägt sie noch eine besondere Überschrift; 3) die beide Schriften zusammenarbeitende Redaction (= c. 1 ausser vv. 3. 4ª u. c. 11, 42. 43); 4) die nachträgliche christliche, im Vet. Lat. fehlende Interpolation (= c. 3, 13—5, 1; c. 11, 2—22; c. 1, 3. 4ª; 5, 15. 16; c. 11, 41); die Einheitlichkeit dieser Interpolation (Visio apocalyptica) ist wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher; dass ihr eine ältere selbständige Schrift zu Grunde liegt, ist unerweislich. In Bezug auf die letzte Zusammenarbeitung bemerkt Dillmann (p. XIII): „Ex his igitur elementis satis diversis postquam conflatus exstitit liber, facile accidit, ut alia pars ex alia explanaretur vel interpolaretur. huius generis sunt exempli gratia Sammael 7, 9, versiculi 6, 17; 7, 1, sine dubio additamenta in 8, 18. 25; 9, 5. 13. 17. 26; 10, 7 (postquam enim 4, 13; 11, 2—17 aperte de Jesu Christo eiusque parentibus dictum est, occultatio nominum, cui auctor Ascensionis studuerat, supervacanea videbatur), omissio missionis apostolorum in 9, 16 al. De cap. 4, 19—22 dubito, minus an ab interpolatore ipso ad analogiam loci 2, 6 adscriptum, quam annon ab aliis amplificatum sit."

Dillmann verlegt (p. XIII ff.) die Visio apocalyptica, für die es keine Citate bei den KVV. geben soll, in die Zeit um 150, das jüdische Martyrium, das vielleicht schon dem Justin, wahrscheinlich dem Tertullian, gewiss dem Origenes und Späteren bekannt war, an den Schluss des 1. oder den Anfang des 2. Jahrh., die Ascensio, die die Anfänge einer gnosis iudaizans verrathe, aber keinen Einfluss der gnostischen grossen Schulen zeige, in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrh. (Gebrauch ist erst bei Hierakas um 300, den Archontikern des Epiphanius und den Arianern [s. die Mai'schen Fragmente] nachzuweisen).[1] Die Abweichungen der Texte des Äthiopen, der beiden Lateiner, des Hierakas und Hieronymus zeigen, dass das Buch in verschiedenen Recensionen cursirte.

Wir beginnen mit der Untersuchung des Datums der Visio apocalyptica (der christlichen Interpolation). Was Dillmann

1) „Titulus libri", schreibt Dillmann p. XVIII, „in veterioribus testimoniis nullus perhibetur nisi Ἀπόκρυφον Ἡσαΐου (s. Orig. in Matth. comm. XIII, 57; XXIII, 37; epist. ad Afric. 9; Constit. App. VI, 16). apud Epiphanium et Hieronymum inscribitur τὸ Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου vel Ascensio Esaiae, si non universus liber, at eius pars posterior seu c. 6—11. Haec eadem libri pars apud Euthymium Zigabenum nec non in variis librorum canonicorum et apocryphorum catalogis Ὅρασις Ἡσαΐου nominatur, sicut in nostro textu cap. 6, 1 et in editione Veneta. Prior autem pars c. 1—5 apud Georgium Cedrenum Διαθήκη Ἐζεχίου inscripta est." Eine späte griechische Umwandelung unserer Schrift hat von Gebhardt edirt (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1878 S. 330 ff.).

p. XIII f. für den Ursprung dieses Stückes (oder dieser beiden Stücke 3, 13—5, 1; 11, 2—22) in der Mitte des 2. Jahrh. geltend gemacht hat, scheint mir nicht auszureichen. Das Stück ist vulgär christlich und zeigt keine häretische Beimischung. Die legendarischen Züge bei der Auferstehung (3, 15—17: „et descensus angeli ecclesiae Christianae, quae in coelis est, qui [quem is?] ultimis diebus vocabit, et angeli [angelus?] Spiritus Sancti et Michaelis angeli [Michael angelus] angelorum sanctorum, et ὅτι tertio die aperiet sepulcrum eius, et Dilectus ille sedens super humeros Seraphim exibit et mittet duodecim discipulos“) erinnern stark an das Petrusev.; sie können daher dem 2. Jahrh. sehr wohl angehören, und auch die phantastische Geburtsgeschichte (11, 6—15) mag zur Noth in diesem Zeitalter untergebracht werden; aber wie lange man dergleichen in den mönchischen Kreisen Ägyptens erzählt hat, wissen wir zur Genüge. Auch tragen die betreffenden Abschnitte kein frisches Gepräge, und die besondere Betonung, dass auch Maria (nicht nur Joseph) aus Davids Geschlechte sei (11, 2), ist der Annahme einer frühen Abfassung nicht günstig. Dillmann findet nun aber, dass der Hauptabschnitt, die Schilderung des traurigen Zustandes der Christenheit, die nur noch spärliche Prophetie, die Verachtung der Prophetie, der Streit der Hirten und Ältesten unter einander, die Verweltlichung der Hirten, der wiederkehrende Nero als Antichrist, deutlich das 2. Jahrh. und zwar die Zeit des Hermas verrathe. Auf den ersten Blick hat das etwas Bestechendes; aber bei genauerer Betrachtung hält sich dieser Eindruck nicht. Die Schilderung der Endzeit lautet (3, 21—31)[1]:

„Et deinde sub eius appropinquationem (seine Wiederkunft) missam facient discipuli eius doctrinam XII apostolorum et fidem et caritatem suam et sanctimoniam[2]) suam, et erit contentio multa de adventu eius et de appropinquatione eius. et iis diebus multi [erunt] amatores munerum, quamquam denudati sapientia, et erunt multi seniores inique agentes et pastores oppressores ovium suarum et erunt rapaces socordia sua pastores sancti.[3]) et commutabunt multi honorem vestitus sanctorum cum vestitu amatoris auri[4]), et erit personarum acceptio multa illis diebus et amatores honoris huius mundi. et erunt calumniatores et calumniantes multi et inanis

1) Die vv. 19 u. 20 sind eine Schilderung des apostolischen Zeitalters. Man darf sich also auf die Worte: „multi qui credent in eum, in S. S. loquentur etc.“ nicht berufen, um die Gegenwart des Verf. zu erkennen.

2) Diese Zusammenstellung ist keine alte Formel.

3) „Pastores sancti“ klingt nicht nach dem 2. Jahrh.

4) Ist unter dem „vestitus sanctorum“ nicht das Gewand der Asketen zu verstehen? In 4, 16 f. und in der „Ascensio“ bedeuten die Kleider etwas Anderes.

honor ... et secedet Spiritus Sanctus e multis. nec erunt illis diebus prophetae multi nec qui loquentur res confirmatas nisi singuli singulis locis [1]), propter spiritum mendacii et fornicationis et inanis honoris et amoris auri, qui futurus est in iis qui dicentur servi istius iisque qui recipient istum. et erit inter eos odium magnum, in pastoribus et in senioribus inter sese.[2]) nam invidia magna erit ultimis diebus, nam quivis quod ei libitum est coram oculis eius loquetur. et negligent prophetiam prophetarum, qui ante me [fuerunt], et meas quoque Visiones [gemeint ist wohl die ältere ‚Ascensio'] negligentes, ut ebullitionem cordis sui loquantur."

Nichts deutet hier sicher das 2. Jahrh. an, Manches spricht dagegen. Die Schilderung kann ebensowohl dem Ende des 3. Jahrh. angehören. Was aber den Antichristen anlangt, so entbehrt die Darstellung aller Unmittelbarkeit und Frische; sie liest sich nicht wie eine originale Conception, sondern wie ein blasses, concreter Züge fast baares Excerpt aus bekannten Schilderungen. Dazu kommt, dass die Vorstellung von dem wiederkehrenden Nero als dem Antichrist in christlichen Kreisen des 2. Jahrh. gar nicht nachgewiesen werden kann, während sie hier als geläufige Vorstellung auftaucht. Die wichtigsten Worte c. 4, 2 ff. lauten:

„Et postquam consummatum est, descendet Berial angelus magnus rex huius mundi, cui dominatur ex quo exstat[?], et descendet e firmamento suo in specie hominis, regis iniquitatis, matricidae; hic est rex huius mundi, et plantam quam plantaverant XII apostoli Dilecti persequetur; e XII in manum eius tradetur[??]. hic angelus Berial in specie istius regis veniet et venient cum eo omnes potestates huius mundi et audient eum in omnibus quae voluerit. et eius verbo orietur sol noctu, et luna quoque ut VI. hora appareat efficiet. et omnia quae voluerit faciet in mundo; faciet et loquetur Dilecti instar, et dicet: ‚Ego sum Deus O. M., et ante me non fuit quisquam'. et credent in eum omnes homines in mundo, et sacrificabunt ei et servient ei, dicentes: ‚Hic est Deus O. M., praeterque eum non est alius'. et plurimam partem eorum qui consociati sunt ut susciperent Dilectum avertet post se. et erit potestas miraculorum eius in singulis urbibus et regionibus, et statuet simulacrum suum ante faciem suam in omnibus urbibus. et dominabitur III annos et VII menses et dies XXVII [nach Daniel]."

---

1) Diese Stelle spricht am meisten für das 2. Jahrh., aber sie entscheidet m. E. nicht; auch noch in späterer Zeit konnte sich ein Apokalyptiker so ausdrücken.

2) Dillmann meint Gewicht darauf legen zu müssen, dass „Bischöfe" nicht genannt seien; aber „pastores et seniores" sind doch wohl „Bischöfe und Presbyter".

Man kann nicht sicher in Abrede stellen, dass diese Schilderung bereits im 2. Jahrh. entworfen ist; aber ein Grund für eine solche Annahme liegt schlechterdings nicht vor. Wer das ganze Ensemble der Stücke, die Dillmann mit Recht für die Visio apocalyptica zusammengestellt hat, übersieht, wer überschlägt, dass keine ursprüngliche, ja überhaupt keine Gluth die Zeichnung des Antichrists erhitzt, der wird urtheilen müssen, dass diese „Vision" höchst wahrscheinlich mit Unrecht dem 2. Jahrh. zugewiesen wird. Dieses Urtheil wird auch nicht erschüttert durch die Thatsache, die Dillmann noch nicht kennen konnte, dass diese Vision ein Zeugniss in den Act. Petri cum Simone Vercell. besitzt (s. o. S. 558). Dort wird in einem Complex biblischer und apokrypher Prophetenstellen (c. 24) nach Jes. 7, 14 citirt: „et alter propheta dicit honorificatum patrem[?]: ‚Neque vocem illius[?] audivimus neque obstetrix subit'". Damit kann nur Asc. Jesaj. 11, 14 verglichen werden: „non parturiit nec ascendit obstetrix, nec clamorem dolorum audivimus" (Übersetzung Dillmann's nach dem Äthiopischen). Also haben die Actus Petri die Ascensio Jesaj. (jüngstes Stück) benutzt; aber, wie wir oben gezeigt haben, diese Acten sind selbst schwerlich lange vor der Mitte des 3. Jahrh. geschrieben. Somit lässt sich von hier aus nicht erweisen, dass die Visio apocalyptica ins 2. Jahrh. gehört. Die andere Stelle in den Act. Petri, die nach Lipsius aus der Ascensio Jesaj. geflossen sein soll (c. 24 p. 72, 4: „peperit et non peperit"), stammt nicht aus ihr, sondern aus einem alten Zusatz zu Ezechiel (s. o. S. 560).

Wie steht es nun mit der älteren „Ascensio"? Der Gebrauch, den Hierakas und die Archontiker des Epiphanius von ihr gemacht haben, gewährt uns einen sicheren terminus ad quem, nämlich die zweite Hälfte des 3. Jahrh. Bedenklich ist es immerhin, dass kein Kirchenvater des 3. Jahrh. sie citirt hat, obgleich ihnen das apokryphe Martyrium bekannt gewesen ist. Den Inhalt des Buches bildet erstlich, c. 6—9, die Erzählung vom Aufstieg des Jesajas durch die sieben Himmel bis zu Gott — eigentlich kein christliches, sondern ein jüdisches Thema, wie ja auch Ähnliches in jüdischen Apokalypsen vorkommt. Auch diesem Stück wird höchst wahrscheinlich eine jüdische Erzählung zu Grunde liegen[1]; aber ich verzichte auf eine Ausscheidung. Wie es jetzt vorliegt, ist es christlich (die Schauung des Sohnes, des h. Geistes und des Vaters bildet die Pointe) und ist eng verbunden mit der im Vorhergehenden bereits mehrfach angekündigten Schilderung der zukünftigen Herabkunft Jesu Christi durch die sieben Himmel, indem er sich stets

1) Besonders spricht auch c. 9, 22 für diese Annahme.

transformirt (c. 10). Diese Erzählung ist natürlich ursprünglich christlich, aber nicht grosskirchlich, sondern gnostisirend, wenn auch nicht häretisch in strengem Sinne. (Der descensus Christi durch die Himmel ist ein viel behandeltes, an den Grenzen der kirchlichen Speculation liegendes Thema). Da die christlichen Züge in der ersten grösseren Hälfte (c. 6—9) dem Christlichen der zweiten Hälfte (c. 10) nicht widersprechen, da ferner in der ersten Hälfte (c. 9, 16) die Lehre von dem 545tägigen Aufenthalt des Auferstandenen auf Erden vorkommt (= 18 Monate), die sonst nur für Valentinianer und Ophiten belegt ist, so folgt, dass die Ascensio, wie sie vorliegt (c. 6—10), das Werk eines gnostisirenden (nicht häretischen) Christen ist, welches sehr wohl dem 2. Jahrh. angehören kann.[1]) Ein stricter Beweis freilich lässt sich dafür nicht erbringen. Weder die starke Subordination des Sohnes und Geistes unter den Vater, die nachmals den Arianern in dem Buche so gefiel, noch die Bezeichnung des h. Geistes als „angelus Spiritus Sancti"[2]), noch die Rede vom „deus istius mundi" können in Betracht kommen. Die koptisch-gnostischen Werke zeigen uns, dass auch im 3. Jahrh. die Production solcher Bücher fortgedauert hat, und dass sie auch noch in jener Zeit in grosskirchliche Kreise übergegangen sind; denn wir besitzen jene Werke nicht aus häretischer Überlieferung, sondern, wie die Pseudoclementinen, aus grosskirchlicher. Doch waltet ein bedeutender Unterschied zwischen diesen Büchern und unserer Ascensio insofern, als jene in häretischen Kreisen entstanden und dann von kirchlichen recipirt worden sind, während unser Stück nicht aus einer häretischen Schule stammt, sondern trotz der Singularitäten gemeinchristlich zu sein scheint. Das macht es allerdings wahrscheinlich, dass es noch dem 2. Jahrh. angehört; denn dass in der grossen Christenheit Ägyptens ein solches Buch im 3. Jahrh. producirt worden ist, ist minder glaublich. Der noch zu diesem Stück gehörige Abschnitt 11, 23—40 (Rückkehr Christi durch die sieben Himmel) bietet nichts besonders Bemerkenswerthes ausser dem Satz v. 23: „et viderunt eum (den rückkehrenden Christus) omnes angeli firmamenti et Satanas et adoraverunt".

Das Ergebniss dieser Untersuchung ist also dieses, dass die zu dem alten jüdischen Martyrium des Jesajas hinzugesetzte Ascensio des Jesajas vielleicht, resp. mit einiger Wahrscheinlichkeit, dem

---

1) Benutzung der Offenb. Joh. ist in c. 8, 5 deutlich.

2) Zahlreiche spätere Zusätze machen es übrigens unmöglich, die Trinitätslehre und die Lehre vom Sohne sicher zu fassen, s. **Dillmann** zu c. 9, 5; 8, 25 etc. Aus 9, 13 „et putabant eum carnem et hominem esse" ist nicht nothwendig auf Doketismus zu schliessen.

2. Jahrh. zugewiesen werden darf, dass aber die später noch hinzugefügte Visio apocalyptica keine Merkmale enthält, die da berechtigen, sie für das 2. Jahrh. in Anspruch zu nehmen. Dagegen kann sie aber auch nicht jünger sein, als die Mitte des 3. Jahrh., da sie in den spätestens um diese Zeit geschriebenen Actus Petri cum Simone Vercell. als heilige Prophetenschrift benutzt ist.

S. 856 nr. 65.] Die Mittheilung des Hieronymus zu Matth. 27, 9: „Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec (scil. Matth. 27, 9) ad verbum scripta reperi", an deren Thatsächlichkeit man doch nicht zweifeln darf, belehrt, dass wahrscheinlich auch im Hebräerev. — ganz sicher ist der Schluss freilich nicht — das falsche Citat gestanden haben muss. Die Angabe ist, wenn man sie auf das Hebräerev. bezieht, sowohl für das Verhältniss desselben zum kanonischen Matthäus als für die Schriftstellerei der Judenchristen überhaupt von Wichtigkeit, von der wir bekanntlich sehr wenig wissen. Auch die Erkenntniss der Thatsache ist wichtig, dass man eine Fälschung begangen hat, um den Wortlaut einer Evangelienschrift zu retten. Das setzte den Glauben an die wörtliche Inspiration dieser Schrift voraus. Dann aber ist es gewiss nicht sicher, dass diese Fälschung noch dem 2. Jahrh. angehört. Sie kann auch erst aus dem 4. stammen. In dem koptischen und äthiopischen Text der Paraleipomena Jeremiae ist der Text enthalten, auf den Matth. 27, 9. 10 Bezug nimmt, s. Schulte, die koptische Übersetzung der vier grossen Propheten. Münster 1892 S. 35 f. Natürlich ist das auch eine tendenziöse Eintragung. — Über Zachariasschriften (von der Zacharias-Apok. gewiss zu unterscheiden) hat jüngst Berendts sachkundig und ausführlich (z. Th. auf Grund neuen slavischen Materials) gehandelt: Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895 (vgl. Clemen, Theol. Lit.-Ztg. 1896 Nr. 11). In das 2. Jahrh. lässt sich, abgesehen von der Schrift *Γέννα Μαρίας*, keine Recension derselben mit irgend welcher Sicherheit zurückführen (dass Tertull. Apol. 16, ad nat. I, 11. 14 eine Apokr. Zachariae voraussetze, ist nicht nöthig anzunehmen), so gewiss Erzählungen dieser Art schon im 2. Jahrh. im Umlauf gewesen sein mögen, und so gewiss bereits Origenes in Cäsarea in der Comment. scr. in Matth. 25. 26 (griechisch steht das Stück in einer Catena ms. in Lucam als Scholion) eine Schrift gekannt (ob auch gelesen?) hat, in welcher von dem Tode des Zacharias, des Vaters des Johannes, die Rede war (in anderer Weise als im Protev. Jacobi und in der *Γέννα Μαρίας*). — Zur Bileamprophetie s. Bratke i. d. Neuen Jahrbb. f. deutsche Theol. 1894 S. 227—234. — Im Brief des Leo I. an Turribius ep. 15, 13 heisst es: „Die Pris-

cillianer behaupten, dass alle unter dem Namen der Patriarchen vorkommenden Schriften für kanonisch zu halten seien."

S. 856 nr. 66.] So wahrscheinlich es ist, dass die Grundlagen einiger der zahlreichen Adambücher bis in das 2. Jahrh. hinaufgehen (auch in christlicher Bearbeitung), so wenig ist es bisher gelungen, irgend etwas aus dieser Litteratur mit einiger Sicherheit dem 2. Jahrh. zuzuweisen. Zu dem bereits vermerkten Material füge hinzu: Hort, Adambücher, im Dict. of Christian Biography. James, A fragment of the Apocal. of Adam in Greek in den Texts and Studies II, 3 p. 138ff. nach dem Cod. Paris. Nation. Gr. 2419 saec. XVI. (cf. l. c. II, 2 p. 127). Vom altslavischen Adambuch handelt Jagić, Denkschr. d. K. Akademie d. Wissensch., Philol.-historische Klasse 42. Bd. Wien 1893 S. 1—104. Ein Buch, „Die Busse Adam's" kennen die Armenier. Über die Apokalypse des Zosimus handelt ausführlich James, l. c. II, 3 p. 86ff. Sicheres lässt sich auch hier nicht für das 2. Jahrh. gewinnen.

S. 857 nr. 68.] Daraus dass Origenes wahrscheinlich eine Apokalypse Abraham's gekannt hat, die vielleicht mit der sethitischen gleichen Namens identisch gewesen ist, folgt, dass diese vielleicht schon im 2. Jahrh. existirt hat. Abraham wird als Verfasser astrologischer Bücher auch vom Heiden Firmicus Maternus citirt; s. Teuffel-Schwabe, Röm. Lit.-Gesch. S. 1026f. Das „Testament Abraham's", das James l. c. II, 2 veröffentlicht hat, gehört dem 2. Jahrh. nicht an. — Über „Joniton", den Sohn Noah's, s. Iselin, Theol. Litt.-Ztg. 1889 Col. 554f. — Ein bisher unbekanntes Stück einer Melchisedek-Geschichte hat Charles aus dem Slavischen edirt (The Book of the Secrets of Enoch. Oxford 1896 p. 85ff.). Es steht dort im engsten Zusammenhang mit dem Henoch. Über die Zeit der Abfassung lässt sich nichts ermitteln. Melchisedek erscheint insofern als „vaterlos und mutterlos", als er ohne männliches Zuthun von dem Weibe des Nir, Sopanima (Nir ist der Sohn des Lamech) geboren wird und zwar nach dem Tode seiner Mutter.

S. 858 nr. 69.] Ein junges Testament Hiob's bei Mai, Script. Vet. Nova Coll. VII p. 180ff.

S. 858 nr. 71.] Zu „Jannes und Jambres" s. Iselin, Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. 37 (2) 1894 S. 321ff. (dazu Theodoret, Opp. II p. 217f. ed. Swete, Numenius bei Orig. c. Cels. IV, 51 u. Euseb. Praepar. IX, 8, 1. Zahn, Epiktet 1894 S. 21).

S. 858 nr. 72.] S. Wessely, Griechische Zauberpapyri i. den Denkschr. d. K. Akademie d. Wissensch., Philol.-historische Klasse. Wien. 36. u. 42. Band.

S. 858 nr. 73.] Zum Jubiläenbuch s. Charles i. d. Jewish Quaterly Review 5. Vol. 1893 p. 703ff. 6. Vol. 1894 p. 184ff. 710ff.

S. 859f. nr. 75.] Dass das unechte Zeugniss des Josephus über Christus (s. Niese, Marburger Programm 1893 Octob.) bereits im 2. Jahrh. gefälscht ist, ist nicht sicher. Zur genaueren Datirung fehlen die Anhaltspunkte. Über die interessanten Mittheilungen Bratke's zum Josephuszeugniss (Theol. Lit.-Blatt 1894 Nr. 16. 17) enthalte ich mich des Urtheils, bis die Sache mehr aufgeklärt ist. Überzeugt hat mich Bratke bisher nicht. Das Zeugniss des Josephus über Jakobus halte ich für echt. Die Frage, ob eine oder mehrere Schriften unter Philo's Namen von ihm sind oder von einem Christen, werde ich im nächsten Bande erörtern (vor allem handelt es sich um die Schrift de vita contemplativa); denn werden sie für christlich gehalten, so schiebt man sie in das 3. Jahrhundert und nicht in das zweite.

S. 861 nr. 80.] Dass sich Christen bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. auf die (jüdischen) sibyllinischen Orakel berufen und sie sich angeeignet haben, unterliegt keinem Zweifel (s. Hermas, Acta Pauli, Justin); ebenso gewiss ist es, dass sich Christen an der Abfassung sibyllinischer Orakel betheiligt haben. Aber wie früh hat das begonnen? ist es nachweisbar bereits im 2. Jahrh. geschehen?

Das 6. Buch ist ganz und gar christlich (auch stark antijüdisch: „sodomitisches Land“ v. 21); aber Niemand kann sagen, aus welcher Zeit es stammt. Die christologischen Verse 1—7 können sehr wohl auch im 3. Jahrh. geschrieben sein. Ebenso ist das 7. Buch unzweifelhaft christlich, aber rührt schwerlich aus dem 2. Jahrh. her. Der christliche Ursprung des 12. und 13. Buches ist allgemein anerkannt; sie stammen aus dem 3. Jahrh. und lassen sich ziemlich genau datiren. Unsicherer wird über das 11. und 14. Buch geurtheilt; doch liegt es nahe, sie mit Buch 12 u. 13 zu der Einheit einer fortlaufenden Weissagung zusammenzufassen (s. Lightfoot, Ignat. and Polyc. I p. 528f.); jedenfalls kann das unverständliche 14. Buch nicht vor den letzten Decennien des 3. Jahrh. verfasst sein, und es bedarf eines vorausgeschickten ersten Theils, um nicht als blühender Unsinn sofort entlarvt zu werden. Die Annahme liegt am nächsten, dass der Verfasser hier, nachdem er mit den historischen Kaiserregierungen fertig war (Buch 12 u. 13), einfach ins Blaue hinein fabulirt hat, etwa wie „Malachias“ seine Papstregierungen nach dem Ende des 16. Jahrh. aus der Phantasie bestimmt hat. Sind aber Buch 12, 13 u. 14 von einem Verfasser des ausgehenden 3. Jahrh., so ist es sehr verlockend, auch Buch 11 demselben Manne zu vindiciren. Ich sehe nicht, dass etwas gegen diese Hypothese eingewendet werden kann. Die Annahme Friedlieb's, Buch 11 sei aus der Zeit 115—118, ist ver-

ständlich, wenn man davon absieht, dass Buch 12 die Fortsetzung des 11. Buches ist; aber sie verbietet sich auch deshalb, weil das 11. Buch deutlich von älteren Orakeln (s. Buch III) abhängig ist. Ferner zeigt der Verf. eben solche geschichtliche Unwissenheit wie der von Buch 12—14. Auch ist die Sprache fehlerhaft und nicht mehr das „klassische" Sibyllinisch. Friedlieb legt darauf Gewicht, dass es in vv. 159—161 heisst von den Römern:

> Ἄρξει γὰρ γενεὴ τούτου μετόπισθεν ἁπάντων,
> ἄχρις ἐπ' Εὐφράτου Τίγριος ποταμῶν ἀνὰ μέσσον,
> χωρὶς Ἀσσυρίων, ὅππη μηκύνετο Πάρθος.

Er schliesst daraus, es sei hier gesagt, die Römerherrschaft werde sich bis zum Euphrat und Tigris ausdehnen, aber die Assyrier — dort wo die Parther herrschen — würden nicht bezwungen werden. Allein es ist nicht „χωρίς", sondern mit Klausen und Rzach χώρης zu lesen (s. III, 99: χώρῃ ἐν Ἀσσυρίῃ). Damit erledigt sich der Einwurf.

Sicher ist, dass das 4. Buch von einem wahrscheinlich kleinasiatischen Juden um d. J. 80 verfasst ist; Zahn hat dies in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886 S. 33—37 noch einmal erwiesen. Christliche Interpolationen finden sich nicht. Ebenso steht fest, dass im 3. Buch (v. 97—828 [807. 817]) die alte Grundlage der ganzen Sammlung — die Zusammenstellung jüdischer Orakel, wesentlich aus der Zeit um 140 v. Christus — zu erkennen ist. Ob in dieser Sammlung auch noch einige relativ jüngere Stücke zu unterscheiden sind (Alexandre, s. auch Fehr, Studia in Oracc. Sibyll. Upsala 1893 S. 9 ff.), braucht uns hier nicht zu kümmern. Die Einleitung v. 1—35 mag einer späteren Zeit angehören (hier auch der Name Adam, wie in dem Buch der Geheimnisse Henochs, aus den Anfangsbuchstaben der vier Himmelsgegenden erklärt); das Orakel v. 36—92 ist ebenfalls jüdisch und wahrscheinlich aus der Zeit 40—30 v. Chr. Jedenfalls ist es nicht von einem Christen der beiden ersten Jahrhunderte. Da nun auch die bei Theophilus von Antiochien (II, 36) (nicht aber in der „Sammlung") stehenden Orakel jüdischen Ursprungs sind, so sind lediglich die Bücher 1. 2. 5 und 8 darauf hin zu untersuchen, ob sie christliches Gut aus der Zeit vor Septimius Severus enthalten.

In Bezug auf Buch I u. II fällt in das Gewicht, dass kein Christ der ersten 3 Jahrhunderte aus ihnen citirt hat. Die älteste Spur der Existenz dieser Orakel findet sich in der Oratio Constantini ad s. coetum. Hieraus ergiebt sich bereits die Vermuthung, dass diese Bücher entweder christlich und jung sein oder ältere jüdische Orakel enthalten mögen, die aber erst verhält-

nissmässig spät von einem Christen recipirt und bearbeitet worden sind.

Buch I, 1—323 enthält schlechterdings nichts Christliches, sondern eine ziemlich farblose Nacherzählung der ersten Capitel der Genesis bis Noah und den Thurmbau von Babel mit einigen Abweichungen und Zusätzen. Nicht wenige Verse finden sich auch in den späteren Büchern (III. VII. VIII.) wieder. Dieses Stück für einen Christen des 2. Jahrh. in Anspruch zu nehmen, liegt kein Grund vor. Nun aber folgt ganz unvermittelt vv. 324—400 ein exclusiv christliches Orakel, auferbaut auf den Evangelien (auch Joh.-Ev. s. v. 340), voll Judenhass. Die Verse 385 f. *ἀλλά γε καὶ μετὰ ταῦτα σοφοὶ* (*στόλοι? ἀπόστολοι?*) *καθοδηγοὶ ἔσονται, καὶ τότε δὴ παῦσις ἔσται μετέπειτα προφητῶν*, weisen frühestens auf den Schluss des 2. Jahrhunderts, und die Verse 389 ff. machen es klar, dass seit der Zerstörung Jerusalems schon ein langer Zeitraum verflossen ist. Nichts weist in dem Stück auf das 2. Jahrh. hin.

In dem 2. Buch setzt sich die Erzählung des ersten Buches v. 1—323 fort (s. die Zählung nach Geschlechtern), doch so, dass der Verfasser sofort zu dem letzten Geschlecht übergeht. V. 56—148 ist eine freie Wiedergabe des Inhalts des pseudophokylideischen Gedichts und also nicht christlich (s. dort), doch vielleicht christlich leicht bearbeitet. V. 34—55 ist zwar eine christliche Schilderung, aber augenscheinlich aus später Zeit. Nach einer recht unverständigen mystischen Einleitung v. 34—44 folgt nämlich eine Schilderung der Vertheilung der Ruhmesgaben am jüngsten Tage durch den „*ἁγνὸς Χριστός*“: erst kommen die Märtyrer, dann die Jungfräulichen, dann die Gerechten, die fromm gelebt und den einen Gott erkannt haben, dann die Verheiratheten, die sich von Hurerei fern gehalten haben:

οἳ δὲ γάμους ἀγαπῶσι γαμοκλοπιῶν τ' ἀπέχονται,
καὶ τοῖς πλούσια δῶρ', αἰώνιον ἐλπίδα δώσει·
πᾶσά τε γὰρ ψυχὴ μερόπων θεοῦ ἐστι χάρισμα,
κοὐ θέμις ἀνθρώπους τὴν πᾶσ' αἴσχεσσι μιαίνειν.

So resignirt und zahm hat man im 2. Jahrh. nicht gesprochen, wohl aber seit den Tagen Cyprian's.

Ein neues Stück, die Endzeit und das Gericht, beginnt v. 154 ff. Es ist unzweifelhaft christlich. Hier ist v. 163. 164 das Ägypterev. benutzt (*νήπιοι, οὐδὲ νοοῦντες ὅθ', ἡνίκα φῦλα γυναικῶν Μὴ τίκτωσιν, ἔφυ τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων*); es sind aber auch jüdische Apokalypsen, die Offenbarung Johannis und andere NTliche Schriften (ganz deutlich die Evangelien) gebraucht. Die jüdische Unterlage — eine solche ist vielleicht vorhanden — lässt sich nicht mehr

klar erkennen (sehr ausführlich ist die Schilderung der Schrecken der Hölle, s. v. 255—313 u. vgl. das Buch der Geheimnisse Henochs und die Apoc. Petri). Das Christliche aber gehört nicht dem 2., sondern frühestens dem 3. Jahrh. an. Das zeigt sich namentlich in dem Verse 313:

> ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίης σήματ' ἔδωκεν
> ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρῶν παρθένου ἁγνῆς,

ferner sind auch die Verse 331—339 kaum im 2. Jahrh. unterzubringen (durch die Fürbitte der Frommen kann man aus dem brennenden Feuer und den Qualen entrückt werden). Somit enthält weder das 1. noch das mit ihm eng zusammenhängende 2. Buch Stücke, die mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit dem ältesten Christenthum vindicirt werden können. Es bleiben somit der Untersuchung nur noch die Bücher 5 u. 8 übrig.

Über das 5. Buch hat Schürer (II. Bd. S. 803) geurtheilt, und Fehr (a. a. O. p. 13) hat ihm beigestimmt, dass es ein vergebliches Bemühen sei, die Herkunft und Abfassungszeit der in diesem Buche vereinigten Stücke im Detail feststellen zu wollen; nur so viel sei sicher, dass das Meiste aus jüdischer Feder herrühre, Einiges sich als sicher christlich erweise. Dass das Meiste jüdisch sei, erkennt auch Zahn in seiner Untersuchung des Buches (a. a. O. S. 37—45) an; aber er glaubt die Stücke unterscheiden und datiren zu können. Zu A (jüdisch) rechnet er 111 (115)—178; 200—205 (?); 228—246; 361—433; 484—531 und weist diese Gruppe dem J. 71 zu. Zu B (jüdisch) aus der Zeit um 120 rechnet er 1—49ᵃ. 50ᵇ. 52—110; 179—199; 206—227; 247—360 (jedenfalls 247—285 u. 328—332); 434—483. Dem C (christlich) aus der Zeit um 150 weist er die Verse 49ᵇ—50ᵃ. 51; 257; 413 zu „und wahrscheinlich noch manche andere einzelne Verse, besonders auch solche überleitender Art". In Bezug auf das ganz vorwiegende jüdische Element stimme ich mit Zahn und Schürer überein (die Datirungen lasse ich zunächst dahingestellt sein); es fragt sich also nur, ob man wirklich ein christliches Stück aus der Zeit um 150 sicher auszuscheiden vermag. Allein hier erkennt man, dass die Unterscheidung eines C, der christlich, zugleich der Redactor von A u. B sein und in der Zeit um 150 gelebt haben soll, auf einer willkürlichen Zertrennung der Verse 49—51 beruht. Die ersten 51 Verse des 5 Buches enthalten eine kurze Kaisergeschichte bis auf Hadrian und seine drei κλάδοι; dann bricht der Erzähler ab, und es folgt etwas ganz anderes. Die Kaiser sind mit den Anfangsbuchstaben ihrer Namen deutlich bezeichnet, von Hadrian aber heisst es, er trüge den Namen eines Meeres. Dass er, wie Zahn annimmt, schon dadurch besonders

ausgezeichnet sei, kann ich nicht finden. Zahn meint nun, wesentlich Bleek folgend, weiter, die ursprüngliche Erzählung habe bei Hadrian geschlossen (da er angeredet werde) und sei somit aus dessen Zeit. Da der Kaiser aber als trefflicher Mann vorgestellt werde, und doch ein Jude der Verfasser sei, so müsse das Stück vor 130 geschrieben sein. Ein Christ aber — denn nur ein solcher hätte später Hadrian noch feiern können — habe die Worte „*καὶ ἐπὶ σοῖσι κλάδοισι*“ und „*τρεῖς ἄρξουσιν. ὁ δὲ τρίτατος σφῶν ὀψὲ κρατήσει*“ hinzugefügt; dieser Christ könne aber selbst nicht nach 161 geschrieben haben; denn M. Aurel habe sofort nach des Pius Tod den L. Verus zum Mitregenten erhoben, habe also die „Weissagung“ Lügen gestraft.

Diese Kette von Annahmen, auf die dann alles Weitere gebaut wird, schwebt in der Luft; denn es ist überhaupt nicht angezeigt, in diesen Versen eine Interpolation anzunehmen:

καὶ ἐπὶ σοί, πανάριστε, πανέξοχε, κυανοχαῖτα[1]),
καὶ ἐπὶ σοῖσι κλάδοισι τάδ' ἔσσεται ἤματα πάντα.
τρεῖς ἄρξουσιν· ὁ δὲ τρίτατος σφῶν ὀψὲ κρατήσει.

Der Verf. schreibt freilich nicht unter Hadrian, sonst könnte er nicht von seinen drei Nachfolgern sprechen (der dritte ist Commodus; Lucius Verus muss ausgelassen sein; von Commodus konnte man in der That sagen, dass er erst spät, d. h. 42 Jahre nach Hadrian zur Regierung kommen werde); aber warum soll er den Hadrian nicht anreden, auch wenn dieser schon längst nicht mehr lebte? Schwerlich spricht hier ein Jude — sollte ein solcher die Zerstörung Jerusalems unter Hadrian vergessen haben? —, sondern vielmehr ein Christ; aber ein Christ, der augenscheinlich auch nicht zur Zeit des Commodus gelebt hat, sondern sehr viel später — ein Christ, der den Lucius Verus ganz vergessen und von dem Glück dreier vortrefflicher Kaiserregierungen im 2. Jahrh. die Glocken nur läuten gehört und sie darum falsch bestimmt hat (erst Hadrian und dann noch drei).[2]) Höchst wahrscheinlich hat er nun fortgefahren und weitere Kaiserregierungen geschildert (auch die Worte *τάδ' ἔσσεται ἤματα πάντα* sind ohne nachfolgende Schilderung unverständlich; eine solche fehlt aber), aber der Redactor hat uns den Schluss erspart und lässt die Sibylle zu einem anderen Gegenstand übergehen. Aus unserer Stelle lässt sich also kein christlich-sibyllinisches Orakel aus der Zeit zwischen 138 u. 161 ableiten. Hier im Anfang des Buches — der Anfang enthält

1) Zahn will auch 49^b tilgen und 49^a u. 50^b zu einem Vers machen.
2) Über seine muthmassliche Quelle, die er aber nicht verstanden hat, s. unten.

oft das Jüngste — spricht vielmehr ein Christ und kramt die conventionelle Auffassung der Kaiserregierungen aus. Er kann in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. oder noch später gelebt haben.[1])

Indem diese Grundlage für ein christliches Stück des 2. Jahrh. entzogen ist, fällt auch das Übrige, was man für dies Stück in Anspruch genommen hat, dahin. Das Folgende ist, wie die Meisten gesehen haben, eine Sammlung z. Th. recht alter und besonders wichtiger jüdischer Orakel. Mitten in diese hineingesetzt, ohne nach rückwärts oder vorwärts irgendwie mit dem Context verbunden zu sein, stehen die vv. 256—259:

εἷς δέ τις ἥξεται αὖτις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνήρ,
οὗ παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλου ἀγλαοκάρπου
Ἑβραίων ὄχ' ἄριστος, ὅς ἠέλιόν ποτε στῆσεν
φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.

Niemand wird behaupten wollen, dass diese Worte gerade im 2. Jahrh. geschrieben sein müssen; sie sind wohl von einem späten Redactor, dem das *Ἰουδαίων μακάρων θεῖον γένος* (v. 249) und die *Ἰουδαία χαρίεσσα* (v. 263) zu viel geworden waren, und der durch seine Einschaltung zu verstehen geben wollte, welche „Juden" gemeint sind. Sonst findet sich nichts Christliches im Buche; denn v. 370 ist gewiss nicht auf christliche lapsi zu beziehen.

Im 8. Buche, das schon dem Lactantius vorgelegen hat, kommt für unsere Zwecke der 2. Theil 217—501 nicht in Betracht. Er ist christlich; aber 217—250 (255) ist das bekannte christliche Akrostich, das man dem 2. Jahrh. zuzuweisen keinen Grund hat (conventionelle Sprache; es schliesst: *εἰς ὃν ὁ πιστεύσας ζωὴν αἰώνιον ἕξει*). Die vv. 256—323 sind ebenfalls in ihrer Verbindung der evangelischen Geschichte mit der philosophischen Dogmatik (v. 285 *καὶ λόγος ὁ κτίζων μορφάς*), in ihren allegorischen Spielereien (s. z. B. v. 294f.) usw. kein Denkmal des 2. Jahrhunderts. Der scharfe Antinomismus in diesem und in dem folgenden Stück (v. 324—336) könnte zwar die Annahme eines höheren Alters begründen; allein dieser Antinomismus ist nicht der des 2. Jahrh., sondern er ist einfach von Paulus abgeschrieben, s. v. 300f. (*εἰς αὐτὸν τότε πᾶς λύεται νόμος, ὅστις ἀπ' ἀρχῆς δόγμασιν ἀνθρώ-*

1) Der Abschnitt müsste freilich von einem Juden sein, und alles würde sich verwirren, wenn v. 36 (Vespasian) mit den Ausgaben gelesen werden müsste: *εἶτά τις εὐσεβέων ὀλετὴρ ἥξει μέγας ἀνδρῶν*, allein die Codd. P B bieten *ἀσεβέων*, und das wird man zu bevorzugen haben. Müsste *εὐσεβέων* bleiben, so müsste man urtheilen, dass die vv. 1—51 hoffnungslos überarbeitet sind und jedenfalls keine Grundlage bieten können, um sich aus ihnen ein christliches Sibyllenorakel aus d. JJ. c. 150 bescheinigen zu lassen.

πων ἐδόθη διὰ λαὸν ἀπειθῆ), und zeigt nur, dass die paulinischen Briefe kanonisch sind. Ein ganz neuer Abschnitt beginnt v. 337 (—358); sein indifferenter Inhalt wird aber fixirt durch die uns schon bekannten Schlussverse: *ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίης σήματ' ἔδωκεν ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρῶν παρθένου ἁγνῆς.* Das Christliche ist in diesem Abschnitt also verhältnissmässig jung. Nicht anders steht es mit dem folgenden Stück 359—429; auch hier ist nichts zu finden, was einem Christen des 2. Jahrh. zuzuweisen ist; das Stück mag sehr alt und jüdisch sein (wenn man von den Schlussversen 428. 429 absieht). Die beiden Schlussfragmente 430—480, 481—501 sind längst als junge Bestandtheile des Buches erkannt.

Somit spitzt sich die Frage, ob in der sibyllinischen Sammlung sicher etwas von der Hand eines Christen des vorirenäischen Zeitalters ist, auf die Frage zu, ob in VIII, 1—216 eine solche Hand anzuerkennen ist. Überall sonst ergab sich ein Nein oder ein Non liquet. Zahn hat nun (a. a. O. S. 77ff.) behauptet, VIII, 1—216 sei christlich und zwar von demselben Christen, der um 150 gelebt und lib. V. C geschrieben hat. Allein die christliche Hand Orac. V. C hat sich uns als eine Täuschung erwiesen. Wie steht es mit VIII, 1—216? Nach einer kurzen Einleitung enthält v. 10—159 eine herbe Weissagung über Rom. Nach einer allgemeinen Schilderung des Verderbens und der Ankündigung des Unterganges (v. 10—49) geht der Verfasser sofort zu Hadrian über, dem Graukopf, der die Welt mit besudeltem Fusse durchzieht, und an dem nichts Gutes gelassen wird (v. 50—64). Dann heisst es, dass nach ihm noch drei herrschen werden. Wie das Folgende zeigt, meint der Verfasser den Pius, Lucius Verus und Marcus[1]), und der letztere ist noch am Leben; er wird als ein Geizhals geschildert, der seine Schätze nach Asien schleppen wird, wenn Nero wiederkehrt, dessen Rückkehr der Verf. erwartet. Der Verfasser schreibt also zwischen 161 u. 180.[2]) Das Ende erwartet er für die nächste Zeit. Das Gericht wird, voll Hass, Ingrimm und giftiger Feindschaft gegen Rom, vom Verf. mit Kraft und Wucht ausgeführt (v. 130: *καὶ σὺ θρίαμβος ἔσῃ κόσμῳ καὶ ὄνειδος ἁπάντων*). Dass hier ein Jude spricht, hätte man nie verkennen dürfen. Von Christlichem findet sich keine Spur; der neue König, der zum Heile erwartet wird, trägt keinen aus einer NTlichen Schrift ge-

---

1) Diese Stelle hat dem Verf. des Stückes Buch V. Anfang wohl als Quelle gedient; aber er hat sie nicht verstanden.

2) Ich verzichte darauf, die Sophismen zu widerlegen, mit deren Hülfe Zahn zu beweisen sucht (S. 78f.), jener habe unter Pius geschrieben.

nommenen Zug; dass er schon auf Erden einmal geweilt hat, wird nicht gesagt; die Offenbarung Johannis ist dem Verfasser unbekannt. Soll etwa Jesus Christus der v. 133—138 beschriebene sein, und schreibt ein Christ von dem Wüthen des Antichrists (v. 140f.): *ἥξει πορθήσων λαῶν γένος, ἄκριτα φῦλα, Ἑβραίων ἔθνος?* Wann der Verf. geschrieben hat, lässt sich auch nach v. 148ff. sagen. Er erwartet, dass Rom i. J. 948 ab urbe untergehen wird, also i. J. 195 p. Chr.; er glaubt, Marcus werde diese Zeit noch erleben, bezeichnet ihn aber doch bereits als ältlichen Mann, d. h. er hat kurz vor 180 p. Chr. geschrieben. Das ganze Stück bis v. 159 ist jüdisch und hat auch nicht eine einzige Interpolation erfahren (somit ist auch die Vorstellung des wiederkehrenden Nero hier jüdisch). Das angefügte Stück 160—216 besteht aus mehreren Theilen; auch dieses enthält nichts Christliches; selbst v. 169. 170 wage ich nicht als christlich zu bezeichnen (*καὶ τότε δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσει εἰς αἰῶνας ἅπαντας ἀποφθιμένους ἀνεγείρας*); Christen pflegen sich in den Sibyll. deutlicher auszudrücken. V. 176f. findet sich auch hier der wiederkehrende Nero. Die Schilderung des Aufenthaltes der Seligen v. 208ff. bietet keinen christlichen Zug.

Unsere Untersuchung endigt also rein negativ: es lässt sich nicht nachweisen, dass in der grossen Sammlung der sibyllinischen Orakel auch nur ein einziger Abschnitt von einem Christen des 1. oder 2. Jahrhunderts herrührt; es lässt sich in Folge dessen überhaupt nicht nachweisen, dass sich bereits in dieser Zeit Christen an der Fälschung solcher Orakel betheiligt haben. Erst im 3. Jahrh., und, wenn nicht Alles trügt, erst im letzten Drittel desselben, haben es Christen den Juden nachgemacht. Im 2. Jahrhundert haben sich die Christen damit begnügt, gläubig und staunend die jüdischen Orakel zu lesen und zu benutzen. Das negative Ergebniss gereicht den alten Christen nicht zur Unehre; denn diese ganze Litteratur ist doch mit der Makel bewusster Fälschung behaftet. In Bezug auf die Legende vom wiederkehrenden Nero wird nun zu untersuchen sein, ob schon vor der Zeit der christlichen Visio Jesajae dieses jüdische eschatologische Phantasiestück von Christen recipirt worden ist. Was aber die christlichen Bestandtheile der ganzen Sammlung anlangt, so vermuthe ich, dass zukünftige Forschung zu dem Ergebniss kommen wird, dass alle diese Stücke aus einem Kreise von Fälschern stammen, der wenige Decennien vor Lactantius sein unerfreuliches Werk getrieben hat, ein oder mehrere recht kenntnisslose Schreiber, die auch die alte Sprache der jüdischen Orakel ziemlich schlecht copirt haben und nach keiner Seite hin Anerkennung verdienen. Dass deutlich-

christliche Sibyllen überhaupt nicht vor dem 4. Jahrh. citirt werden, und dass die deutlich-christlichen Orakel eine Farbe zeigen und, soweit man sie zu datiren vermag, auf die Zeit nach 260 weisen, lässt die Hypothese, dass es sich hier um eine Fabrik handelt, sehr glaublich erscheinen.

S. 863 nr. 81.] Das der jüdische Hystaspes christliche Zusätze in alter Zeit erhalten hat, wird man (trotz Lactant., Inst. VII, 15. 18) aus der Beschreibung in den Acta Pauli (Clem., Strom. VI, 5, 42 f.) für wahrscheinlich halten, freilich nicht für gewiss; s. auch v. Dobschütz, Texte u. Unters. XI, 1 S. 124 ff. Die Praedicatio Petri scheint an der betreffenden Stelle Ausdrücke, die sich im christlichen Hystaspes fanden, wiederzugeben.

S. 863 nr. 84.] Das pseudophokylideische Gedicht (gründlichste Untersuchung von Bernays, Ges. Abhandl. I S. 192 ff.) ist den älteren jüdischen Sibyllenorakeln nach Inhalt und Form verwandt. (Ein Theil kam in freier Bearbeitung in das II. Buch der Sibyllen, nämlich v. 5—79 = II, 56—148). Das Gedicht enthält einen Stoff, der den Juden und Christen gemeinsam ist. Da alle evangelischen und christlichen Merkmale in dieser poetischen Moralpredigt fehlen, wird man jüdischen Ursprung für wahrscheinlicher halten. Allein dann muss v. 104 eine christliche (heidnische?) Interpolation sein; denn

καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν ἐς φάος ἐλθεῖν
λείψαν' ἀποιχομένων· ὀπίσω τε θεοὶ τελέθονται

hat kein Jude geschrieben (die Conjectur von Bernays „*νέοι*" ist ein Gewaltstreich), s. die pseudojustinische Orat. ad Graecos, Schluss. Ist das Gedicht jüdischen Ursprungs, so fällt es wohl noch vor die Mitte des 2. Jahrh., kann aber viel älter sein; die christliche Interpolation — nur die eine finde ich — kann ebenfalls bereits dem 2. Jahrh. angehören; mindestens ebenso gut kann sie späteren Ursprungs sein. Die Väter der drei ersten Jahrhunderte haben das Gedicht nicht citirt; überhaupt haben sich die christlichen Schriftsteller nicht um dasselbe gekümmert.

S. 864 nr. 86.] Über das Datum der pseudoheraklitischen Briefe (Bernays, Die heraklitischen Briefe 1869) — ob irgend etwas in ihnen christlich ist, ist keineswegs sicher — vermag ich nichts zu sagen.

22) Die Evangelien.

Die schwierigste und zugleich wichtigste Untersuchung haben wir an den Schluss gestellt — die chronologische Untersuchung der Evangelienlitteratur. Ausser den für uns (mit einer Ausnahme) unfassbaren Evangelien, auf die sich Lucas (c. 1, 1 f.) beruft, ferner

den noch zu erörternden *λόγια*, welche Papias nennt, weiter den gleichfalls unfassbaren evangelischen Schriften, aus denen verstreute Herrnworte (auch einzelne Geschichten), die sich in unseren Evangelien nicht finden, genommen sein können[1]), endlich ausser dem Diatessaron Tatian's (s. o. S. 289) und der uns ganz unbekannten Evangelienharmonie des Theophilus von Antiochien (s. o. S. 319), bieten sich 20 — freilich nur durch den Namen Evangelium zusammengehaltene — Schriften zur Untersuchung an[2]), nämlich:

1—4) Die kanonischen Evangelien.
5) Das Hebräerevangelium.
6) Das Evangelium der 12 Apostel.
7) Das Petrusevangelium.
8) Das Ägypterevangelium.
9) Das Matthiasevangelium.
10) Das Philippusevangelium.
11) Das Thomasevangelium.
12) Das Protevangelium Jacobi.

---

1) Auf die Hypothese Resch's gehe icht nicht ein, stimme vielmehr dem bei, was Texte u. Unters. Bd. XIV H. 2 lichtvoll und scharf von Ropes ausgeführt ist. Dass unseren synoptischen Evangelien eine ältere Evangelienschrift zu Grunde liegt (keine blosse Redesammlung), halte ich für wahrscheinlich, aber ein äusseres Zeugniss dafür giebt es nicht; denn die *λόγια* des Papias sind, wie ich zu zeigen hoffe, unser Matthäus. Eine besondere Bewandtniss hat es mit dem aus dem 3. Jahrh. stammenden Evangelienfragment von Fajjum, s. Texte u. Unters. Bd. V H. 4 S. 483 ff. Dem dort Ausgeführten habe ich an dieser Stelle nichts hinzuzufügen, gehe aber auch auf das Fragment nicht ein, um der Beobachtungen willen, die ich S. 496 f. zusammengestellt habe, und die ein ganz sicheres Urtheil verbieten. Die Gegenbemerkungen von Zahn (Kanonsgesch. II S. 780 ff.) haben mich in der These, das Stück sei wahrscheinlich ein Fragment eines uralten Evangeliums, nicht erschüttert; denn sie sind zu ersichtlich von dem Bestreben beherrscht, nichts aufkommen zu lassen, was die Texte der kanonischen Evangelien in den Schatten stellen könnte. Die Möglichkeit, dass eine freie Verwendung synoptischer Sprüche vorliegt, leugne ich nicht; aber die vier Indicien für Selbständigkeit und hohes Alter des Stückes, die ich S. 493 ff. zusammengestellt habe, sind schwer zu widerlegen. Sollte der Nachweis erbracht werden können, dass in Ägypten noch im Anfang des 3. Jahrh. das griechisch übersetzte Hebräerev. und das Ägypterev. gelesen worden ist, so ist die Vermuthung berechtigt, dass das Stück aus einem dieser beiden Evv. stammt. Dieser Nachweis aber kann in der That geliefert werden (s. u.).

2) Die Vielheit und Verschiedenheit der Evangelien fiel schon dem Celsus auf, s. Celsus bei Orig. c. Cels. II, 27: „Es giebt unter den Gläubigen Einige, welche ganz so wie Jene, die im Zustand der Betrunkenheit sich am eignen Leib vergreifen, den ursprünglichen Wortlaut des Evangeliums drei und vier Mal und noch öfter fälschen und ändern, um ableugnen zu können, was ihnen vorgehalten wird."

13) Die Pilatusacten (Evangelium des Nicodemus).
14) Das Evangelium des Basilides.
15) Das Evangelium Valentin's.
16) Das Evangelium Marcion's.
17) Das Evangelium der Eva.
18) Das Evangelium des Judas.
[19) Die Schrift *Γέννα Μαρίας* (s. auch die „grossen und kleinen Fragen der Maria")].
20) Das Evangelium *τελειώσεως*.[1])

Von diesen Schriften scheiden aber die Nrn. 14—20 leider aus; denn nicht nur besitzen wir sie sämmtlich nicht mehr, sondern wir haben auch, abgesehen vom Marcionev., nur ganz geringe Bruchstücke aus ihnen überliefert erhalten, so dass ein wirkliches Urtheil uns nicht mehr möglich ist (mit Ausnahme des Marcionev., das um 140 aus unserem Lucasev. geflossen ist). Dazu kommt, dass die schmalen Reste, die wir besitzen, es höchst zweifelhaft machen, ob die Nrn. 17. 19 überhaupt zur Evangelienlitteratur im engeren Sinne gerechnet werden dürfen, während wir von Nr. 18. 20 nichts, von Nr. 14. 15 so gut wie nichts Sicheres wissen.[2]) Immerhin aber bleibt es wichtig zu wissen, dass Basilides und vielleicht auch Valentin (über ihre Zeit s. o. S. 289ff.) Evangelien componirt haben, und es lässt sich wenigstens für Basilides vermuthen, dass sein Evangelium den kanonischen verwandt gewesen ist. Über die Zeit der gnostischen Evangelien s. o. S. 533.

In Bezug auf die Nrn. 1—4. 5. 7. 8 steht es ohne Weiteres fest, dass sie in den Zeitraum, dessen Litteratur uns hier beschäftigt, gehören, und dass es mindestens vor dem Lucascommentar des Origenes c. 230 Evangelien secundum Thomam (Nr. 11), iuxta Matthian (Nr. 9) und duodecim apostolorum (Nr. 6) gegeben hat, ist ebenfalls gewiss.[3]) Immerhin ist in Bezug auf diese drei noch zu untersuchen, ob sie der Zeit vor Irenäus (180—190) angehören, und für die Nrn. 10. 12. 13 ist solch eine Untersuchung besonders dringlich. Wir werden im Folgenden zuerst die Zeit des Philippus- (Nr. 10), Thomas- (Nr. 11), Matthias- (Nr. 9), Jakobusevangeliums (Nr. 12) und

1) Von dem Evangelium Barnabae sehe ich ab (s. Theil I dieses Werkes S. 18), da es ein altes Zeugniss nicht besitzt, ebenso von dem angeblichen simonianischen Ev.; sonst s. noch, was ich a. a. O. S. 24 f. mitgetheilt habe.

2) Der Behandlung vermag ich nicht zu folgen, die Zahn, Kanonsgesch. I S. 763 ff. den ganz unsicheren Stellen, aus denen man etwas über das Ev. des Basilides glaubt ermitteln zu können, hat angedeihen lassen.

3) Als ausserkanonische Evangelien führt Origenes Hom. 1 in Lucam (s. Zahn, Kanonsgesch. II S. 622 ff.) die Nrn. 6. 7. 9. 11. 14 an und spricht ausserdem von „alia plura".

der Pilatusacten (Nr. 13) festzustellen versuchen, um sodann die Zeit der acht zuerst genannten Evangelien einer Prüfung zu unterwerfen.

Das Philippusevangelium. Das sehr schmale Material habe ich im 1. Theil S. 14 f. zusammengestellt. Wir wissen von dem Buch lediglich, 1) dass es in Kreisen ägyptischer Gnostiker in der Mitte des 4. Jahrh. (Epiphan., haer. 26, 13) und höchst wahrscheinlich in den Kreisen des Buches Pistis Sophia — also in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. — (Pistis Sophia p. 69 f. d. lat. Übers.) als h. Schrift gelesen worden ist, 2) dass die Manichäer ein Philippusev. brauchten (s. Leontius, de sectis act. III, 1, ob mit jenem Ev. identisch?), 3) besitzen wir bei Epiph. l. c. ein Fragment, das also lautet: *ἀπεκάλυψέ μοι* [also sprach Philippus in der ersten Person in dem Buch] *ὁ κύριος. τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανόν. καὶ πῶς ἑκάστῃ τῶν ἄνω δυνάμεων* [also Äonenlehre] *ἀποκρίνεσθαι. ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι* [also Dualismus und geschlechtliche Askese], *ἀλλὰ ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ* [Entmannung?] *καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα καὶ οἶδά σε τίς εἶ. ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι* [die Seele stammt also aus der oberen Welt]. *καὶ οὕτως, φησίν, ἀπολύεται. ἐὰν δὲ εὑρεθῇ, φησί, γεννήσασα υἱόν, κατέχεται κάτω, ἕως ἂν τὰ ἴδια τέκνα δυνηθῇ ἀναλαβεῖν καὶ ἀνατρέψαι εἰς αὑτήν.*

Dieses Fragment macht es wahrscheinlich, dass dies „Evangelium“ mit den kanonischen Evangelien und den ihnen verwandten nichts zu thun hat, sondern in Aufschlüssen bestand, die sich in der Richtung des Inhalts der Pistis Sophia bewegten. Eben deshalb ist es ganz unwahrscheinlich, Clemens Alex. habe aus diesem Evangelium geschöpft, wenn er Strom. III, 4, 25 den Jünger, an den Luc. 9, 60 (Matth. 8, 22) gerichtet ist, Philippus nenne. Solch' eine willkürliche Bestimmung ungenannter Personen in den Evangelien ist ja überaus häufig gewesen und vom Rande aus selbst in die Handschriften gedrungen; man darf sie daher nicht schwer nehmen. Dass in den späten Philippusacten (c. 29 Act. apocr. ed. Tischendorf p. 87 f. und Nachtrag zu den Apoc. Apocr. p. 147) der danebenstehende evangelische Vers vom Herrn den Philippus gesagt wird, ist entweder Zufall oder entstammt derselben Überlieferung. Aber deshalb sich eine ganz neue Vorstellung vom gnostischen Philippusev. zu bilden und anzunehmen, dass es eine Mischung wörtlich repetirter kanonischer Geschichten und gnostischer Enthüllungen gewesen sei (lässt sich für eine solche Mischung überhaupt eine Parallele in der gesammten alten Litteratur finden? m. W. nicht), ist unstatthaft.

Das streng gnostische Philippusev. kann sehr wohl dem 2. Jahrh. angehören, aber sicher ist die erste Hälfte des 3. nicht auszuschliessen. Zahn's Urtheil (S. 768), das Evangelium scheine aus urgnostischen Kreisen Ägyptens in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrh. hervorgegangen zu sein, und es bezeuge die Existenz des Johannesev. (im Fragment *τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα* im Gegensatz zu *τέκνα,* und *ἐγὼ . . . τῶν ἄνωθέν ειμι*), schwebt, was die erste Behauptung anlangt, in der Luft.

Das Thomasevangelium (Theil I S. 15 ff. dieses Werkes). Die anstössige und abstossende Kindheitsgeschichte Jesu, die wir in zwei griechischen Recensionen und in lateinischer und syrischer Übersetzung besitzen, ist in keiner dieser Gestalten (*Θωμᾶ Ἰσραηλίτου φιλοσόφου ῥητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου*) mit dem *εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν*[1]) identisch, welches Hippolyt in einer naassenischen Schrift fand (Philos. V, 7), die Pistis Sophia vorauszusetzen scheint (p. 69 f. d. lat. Übers.), Origenes gelesen (Hom. 1 in Luc.; [c. Cels. VI, 36]), Eusebius unter die häretischen Evangelien gestellt (h. e. III, 25, 6) und die Stichometrie des Nicephorus nach *Περίοδος Θωμᾶ* und vor *Διδαχὴ ἀποστόλων* mit 1300 Stichen aufgeführt hat[2]); denn der Satz, den Hippolyt citirt hat[3]), findet sich in keiner der uns erhaltenen Recensionen und zeigt auch in seiner zweiten Hälfte[4]) einen ganz anderen Geist als diese, die lediglich läppische oder anstössige Geschichten ohne gnostische Speculationen bringen. Dazu kommt, dass keine der uns erhaltenen Recensionen 1300 Stichen umfasst, vielmehr die längste von ihnen kaum die Hälfte.[5])

Mit diesen spärlichen Bemerkungen müssten wir die Acten über das alte gnostische Thomasev. schliessen[6]), liessen sich nicht

---

1) Darunter ist natürlich der Apostel Thomas zu verstehen; erst als die katholischen Christen stumpf und unsittlich genug geworden waren, um diese Kindheitsgeschichte zu würdigen und sie unter ihre Bücher aufzunehmen, verwandelte man den Apostel in einen „israelitischen Philosophen", weil man das Büchlein doch nicht für apostolisch ausgeben wollte (der Verf. spricht in der ersten Person). Zahn (Kanonsgesch. II S. 772) dreht den Thatbestand einfach um, während doch noch die griechische Recension B in der Aufschrift den Apostel Thomas bietet.

2) S. auch das Verzeichniss des Armeniers Mkhithar von Aïrivaak.

3) „*Ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ ιδ' αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.*

4) Zahn (S. 772 f.) meint grundlos, die zweite Hälfte könne eine Zuthat der Naassener sein, und glaubt es dann in Abrede stellen zu dürfen, dass der Verf. des ursprünglichen Buches ein Gnostiker gewesen sein müsse.

5) Übrigens kann die in der Stichometrie genannte Schrift auch schon eine uns nicht erhaltene purificirte Recension sein.

6) Zweifelhaft muss es bleiben, ob das Thomasev. der Manichäer (dass auch hier der Apostel gemeint war, sagt Cyrill ausdrücklich) das alte gnostische

doch gewisse Beziehungen der katholischen Thomasevangelien (ein Wiener lateinisches Palimpsest soll vielleicht schon dem 5. Jahrh. angehören) zu dem alten gnostischen Evangelium ermitteln: 1) der oben citirte Spruch „ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά“, scheint, obgleich er sich in unseren Recensionen nicht findet, doch darauf hinzuweisen, dass das gnostische Werk sich auch mit der Kindheitsgeschichte befasst hat, 2) — was mehr sagen will — die viel benutzte Geschichte von Jesus und dem Lehrer, der ihm das Alphabet beibringen will (griech. Rec. A Tischendorf[2] p. 145f. cf. Ev. Pseudo-Matthaei c. 38, Ev. infant. Arab. c. 49), hat Irenäus (I, 20, 1) in Schriften gelesen, die im Gebrauch der Marcianer waren (und somit wird auch das gleich folgende und das apokryphe Herrnwort: πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα, derselben Quelle entstammen). Also gehört das gnostische Thomasev. in die Zeit vor dem grossen Werk des Irenäus — mehr lässt sich nicht ermitteln —, und die katholischen Thomasevangelien fussen in irgend welcher Weise auf ihm — in welcher, das lässt sich leider nicht sagen; denn der guten Übereinstimmung in der Alphabet-Geschichte steht die breite Kluft zwischen dem naassenischen Citat und dem apokryphen Herrnwort bei Irenäus einerseits und den katholischen Recensionen andererseits gegenüber. Wir können uns demgemäss von dem Buche, das Justin gewiss nicht als Quelle benutzt hat[1]), nur die Vorstellung machen.

Buch gewesen ist (so mit Bestimmtheit Zahn) oder ein neues Werk. Cyrill Hierosol. (catech. 4, 36; 6, 31) sagt, die Manichäer hätten es geschrieben, resp. „einer der drei bösen Schüler Mani's“. Für die Identität spricht, dass die Manichäer nach Leontius ein Thomas- und ein Philippusev. besessen haben sollen; Evangelien unter eben diesen Titeln sind aber auch für die Gnostiker der Pistis Sophia wahrscheinlich. Die Verurtheilungen manichäischer Thomasschriften (Innocentius I. ad Exsup.), resp. eines von den Manichäern gebrauchten Thomasevangeliums (Gelasianum; Hieron.?) klären die Frage nicht. Dagegen ist Petrus Sic., Histor. Manich. ed. Rader p. 30 vielleicht zu hören, der den Verf. des Thomasev. ausdrücklich als Manichäer bezeichnet, freilich auch „Thomas“ nennt, als habe es einen Diadochen Mani's dieses Namens gegeben. Erhalten ist uns kein einziges manichäisches Citat aus dem Evangelium.

1) Zahn sieht ein, dass Justin ein grob gnostisches Buch nicht benutzt, geschweige als zuverlässige Quelle benutzt haben kann; er sucht aber den gnostischen Charakter des Buches zu verwischen, um diese Möglichkeit, die sich dann in eine Thatsache verwandelt, doch zu gewinnen (S. 771. 772). Dialog 88, wo Justin — der Weissagung wegen — sagt, Jesus habe ἄροτρα καὶ ζυγά verfertigt, soll aus dem Thomasev. stammen (gr. A c. 13 p. 152, lat. 11 p. 175 f.). Dieser harmlosen, leicht erklärlichen Ausspinnung Justin's darf man keine Quelle, am wenigsten eine häretische unterschieben. Die Geschichte c. 13 der Act. Petr. c. Sim. Vercell. möchte ich nicht mehr mit Lipsius, Apokr. Apost. II, 1 S. 267. 275 auf Thomasev. rec. lat. c. 1, 4 p. 164 f. zurückführen, da dieser Theil der lat.

dass es mindestens auch Kindheitsgeschichten enthielt, vom 14. Äon gesprochen und dem Herrn eine Klage über mangelnden Zuspruch in den Mund gelegt hat. Immerhin ist es wichtig, constatiren zu können, dass ungesalzene Kindheitsgeschichten Jesu vermischt mit gnostischen Speculationen schon vor c. 180 als „Evangelien" ausgegeben worden sind; aber welche Stoffe aus den uns vorliegenden viel späteren Recensionen schon dem gnostischen Evangelium angehört und, wenn selbst alle, in welcher Form sie dort gestanden haben, darüber wissen wir lediglich nichts. Ausbeutungen dieser Stoffe, wie sie in den katholischen Recensionen stehen, für die Zeit vor 180 sind somit unstatthaft.[1])

Das Matthias-Evangelium resp. = Überlieferungen (Theil I S. 17 f. dieses Werkes). Ein Evangelium *κατὰ Ματθίαν* erwähnt Origenes (Hom. 1 in Lucam) neben dem Thomasev.; er hat es in der Hand gehabt, citirt aber nichts aus ihm. Auf Origenes fussend bezeichnet Eusebius (h. e. III, 25, 6) es als häretisch, und im Kanon der 60 Bücher steht es im Anhang an letzter Stelle nach dem Barnabasev. (s. auch das Decret. Gelasii). Das ist Alles, was wir unter dem Titel „Matthiasev." von dieser Schrift wissen. Hippolyt in den Philosoph. VII, 20 erzählt nun, dass Basilides und sein Sohn Isidor sich auf ihnen zugekommene *λόγοι ἀπόκρυφοι* bezogen hätten, die Matthias aus einer privaten Unterweisung des Herrn bekommen habe. Das bestätigt Clemens, Strom. VII, 17, 108, wenn er von den Basilidianern schreibt: *κἂν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν*. Eine Identificirung des Matthiasev. mit diesen *λόγοι ἀπόκρυφοι* ist noch durch nichts nahegelegt. Dass unter dem Namen eines Apostels verschiedene Schriften zu verschiedenen Zeiten oder ziemlich gleichzeitig abgefasst worden sind, ist bekannt. Aber es giebt endlich noch eine Gruppe von drei Stellen, wo von *Παραδόσεις* des Matthias als von einer so betitelten Schrift die Rede ist und drei Citate aus ihnen gebracht werden. Die Stellen stehen sämmtlich bei Clemens (Strom. II, 9, 45; III, 4, 26 = Euseb., h. e. III, 29, 4; VII, 13, 82). An der ersten Stelle stellt Clemens drei Citate, die er für gleichartig hält, zusammen: *ταύτης δὲ ἀρχὴ τὸ θαυμάσαι τὰ πράγματα, ὡς Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ λέγει, καὶ Ματθίας ἐν ταῖς Παραδόσεσι παραινῶν· θαύμασον τὰ παρόντα· ἢ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.* Die Zusammen-

Recension jung ist und die Geschichte vom schwimmenden getrockneten Fisch ausserdem verschieden erzählt ist.

1) Anmuthiger als die Fabeln der uns erhaltenen Thomasevv. sind die gewiss auch aus einem Kindheitsev. stammenden Geschichten und Züge in der Pistis Sophia.

stellung beweist, dass dem Clemens die *Παραδόσεις* des Matthias ein glaubwürdiges und achtungswerthes Buch gewesen sein müssen; aus dem Citat aber folgt, dass Matthias selbst in den *Παραδόσεις* gesprochen hat und dass sie schwerlich, um nicht zu sagen unmöglich, ein Evangelium gewesen sind; denn in einem Evangelium giebt nicht der Jünger Anweisungen (auch ist der Name „*Παραδόσεις*" der Hypothese, es sei ein Evangelium gewesen, ganz ungünstig). An der zweiten Stelle bringt Clemens Entschuldigungen in Bezug auf den Vorwurf, den die Legende dem Diakon Nikolaus machte, und fährt fort: *οὐ γάρ, οἶμαι, ἐβούλετο κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἐντολὴν „δυσὶ κυρίοις δευλεύειν", ἡδονῇ καὶ θεῷ. λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι, σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.* Indem er die Schrift des Matthias hier einem Herrnwort anreiht, drückt er wiederum seine hohe Achtung vor ihr aus; aber das *λέγουσι* (das Subject ist unbestimmt) zeigt, dass er selbst nicht sicher ist, dass wirklich Matthias diese Schrift geschrieben hat. An ein Evangelium ist übrigens wiederum schlechterdings nicht zu denken, aber der Satz zeigt auch keine häretisch-gnostischen Spuren. Die dritte Stelle beginnt mit demselben „*λέγουσι*"· *Λέγουσι δὲ ἐν ταῖς Παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι, ὅτι Ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός· εἰ γὰρ οὕτως ἑαυτὸν ἦγεν, ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει, κατῃδέσθη ἂν αὐτοῦ τὸν βίον καὶ ὁ γείτων εἰς τὸ μὴ ἁμαρτεῖν.* Dieser tiefsinnige Spruch hat weder etwas Gnostisches, noch etwas Evangelisches (er wird auf den Apostel, nicht auf den Herrn zurückgeführt), dagegen trägt er den Stempel der griechischen Religionsphilosophie (*ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει*). Zusammenfassend müssen wir sagen: Die *Παραδόσεις* des Matthias, die nur Clemens citirt hat, waren kein Evangelium, auch unmöglich eine häretisch-gnostische Schrift, sondern ein Werk etwa wie das Kerygma Petri. Clemens ist des apostolischen Ursprungs des Werkes nicht sicher; aber seine Worte zeigen deutlich, dass Andere, und zwar nicht Häretiker, die Schrift als ein Werk des Matthias als Instanz citirt haben, und Clemens selbst hat vor ihm die höchste Achtung.

Also kann das Urtheil nur so lauten: es sind mindestens zwei apokryphe Matthiasschriften vorhanden gewesen, 1) ein wahrscheinlich häretisches Evangelium, von dem wir lediglich nichts anderes wissen, als dass es Origenes zuerst citirt und selbst in der Hand gehabt hat, 2) eine Schrift *Παραδόσεις*, die erheblich älter als Clemens' Schriftstellerei gewesen sein muss und z. Z. des Clemens in nicht-häretischen Kreisen Ägyptens als eine wirkliche Apostelschrift gegolten hat. Sie enthielt Anweisungen des Apostels etwa

im Stile des Kerygma's Petri und der mit der christlichen Predigt verschmolzenen Religionsphilosophie, und Clemens selbst hat sie hoch geschätzt (neben Plato und dem Hebräerev. citirt). Ausserdem hat sich die basilidianische Schule (Basilides selbst?) auf den Apostel Matthias, resp. auf *ἀπόκρυφοι λόγοι* von ihm berufen. Da wir schlechterdings nicht wissen, in welchem Sinne (Hippolyt, dem man etwas für die Beantwortung dieser Frage entnehmen könnte, ist ganz unzuverlässig), so ist es der Phantasie erlaubt, sowohl an das Evangelium als an die *Παραδόσεις* zu denken; allein dass diese gemeint sind, ist doch unwahrscheinlich, da Clemens nichts von einem häretischen Missbrauch des werthvollen Buches mittheilt. An das Evangelium zu denken, liegt aber auch nicht nahe, da Basilides nach guten Zeugnissen sein eigenes Evangelium besass, von dem wir freilich nichts Näheres wissen.

Mit diesem negativen Ergebniss, resp. dem kümmerlichem Ertrage, dass es vor Origenes' Zeit ein Evangelium nach Matthias gegeben hat, könnten wir schliessen, hätte nicht Zahn, Kanonsgesch. II S. 751 ff. den Beweis zu erbringen unternommen, dass alle drei Matthiasschriften identisch gewesen seien.[1]) Der Beweis stützt sich auf folgende Beobachtungen: 1) Strom. IV, 6, 35 berichte Clemens, dass der Oberzöllner Zakchäus von Einigen Matthias genannt werde, und bringe einen Text, der mit Luc. 19, 9 nicht ganz stimme; diese Substituirung und dieser Text stamme aus einer Matthiasschrift, diese habe somit auch evangelischen Stoff enthalten, zugleich liege es nahe, sie mit der Matthiasschrift (den *Παραδόσεις*), die Clemens sonst citire, zu identificiren[2]), somit seien *Παραδόσεις* und Evangelium identisch, 2) vermuthet er, dass das in der Pistis Sophia (p. 69f.) vorausgesetzte 3. Evangelium (neben dem Philippus- und Thomasev.) nicht ein Matthäus-, sondern ein Matthiasev. gewesen sei; hiermit sei aber erwiesen, dass in gnostischen Kreisen das Matthiasev. gebraucht worden sei, also werden die *λόγοι ἀπόκρυφοι* des Matthias bei den Basilidianern = dem Ev. des Matthias und = den *Παραδόσεις* des Matthias zu setzen sein, 3) wirft er die Frage auf, ob in dem Herakleoncitat bei Clemens Strom. IV, 9, 71, wo Matthäus, Philippus, Thomas, Levi *καὶ ἄλλοι* als solche Apostel genannt sind, die eines natürlichen Todes gestorben seien, nicht auch statt Matthäus „Matthias" zu lesen sei, dann bestätige Herakleon-Clemens die Trias der apokryphen Evv.-Verfasser: Matthias,

---

1) Ich bedauere im I. Theil dieses Werkes S. 18 diesem Beweise eine gewisse Wahrscheinlichkeit zugesprochen zu haben.

2) Auch Quis div. salv. 13 will Zahn für „*Ματθαίῳ*" vielmehr *Ματθίᾳ* gelesen wissen.

Philippus, Thomas (die gleiche Frage auch bei Paedag. II, 16, ob der vegetarianisch lebende Apostel nicht Matthias sei statt Matthäus, wie es im Texte steht).

Diese Argumentation ist ohne Beweiskraft; denn ad 1) aus den Worten „*Ζακχαῖον, οἱ δὲ Ματϑίαν φασίν*“ zu schliessen, hier müsse eine Matthiasschrift zu Grunde liegen, ist ganz unstatthaft (s. das oben beim Philippusev. Bemerkte) — das *φασὶν* reicht nicht so weit —, noch unstatthafter ist es, die ganz unbedeutenden zwei Varianten in dem Vers Luc. 19, 9, wie ihn Clemens citirt (wie oft hat er ähnlich citirt!), dazu zu benutzen, um es für wahrscheinlich zu erklären, jene supponirte Matthiasschrift habe also den Vers Luc. 19, 9 enthalten, sei somit ein Evangelium gewesen! Aber auch wenn es ein Evangelium war, ist es ebenso unerlaubt, dieses mit den *Παραδόσεις* zu identificiren, die nach den drei sicheren Citaten etwas ganz anderes waren als ein Evangelium (Zahn schafft hier, wie beim Philippusev., eine litterarische Gattung, die u. W. nie existirt hat, durch Vermengung von Bestandtheilen, die mit unseren Synoptikern identisch waren, mit ganz anderen Stoffen).[1] Ad 2) das hier Vorgetragene ist eine blosse Vermuthung, die u. A. das gegen sich hat, dass auch falsche Matthäusschriften in späterer Zeit vorhanden waren; aber selbst wenn sie richtig wäre, so folgt noch nichts für die Basilidianer, von denen wir nicht wissen, dass sie je das Philippus- oder Thomasev., geschweige beide, benutzt haben. Ad 3) das hier zur Erwägung Gestellte ist ganz ohne Unterlage, speciell ist gar nicht abzusehen, warum Herakleon gerade die Verfasser von Evangelienschriften hier zusammengestellt haben sollte. Es bleibt also dabei: das Evangelium ist eine Schrift für sich, und die *Παραδόσεις* stehen für sich; über die Art der Berufung der Basilidianer auf Matthias aber lässt sich nichts ausmachen.

Das Protevangelium des Jakobus (Theil I S. 19ff. dieses Werkes). Wer dieses Evangelium, wie es Tischendorf, Evv. apocr.[2] p. 1ff. gedruckt hat, aufmerksam durchliest, überzeugt sich leicht, 1) dass es so, wie es vorliegt, frühestens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., resp. erst am Ende desselben, geschrieben sein kann, 2) dass es kein einheitliches Werk ist. Die erstere Beobachtung ergiebt sich aus folgenden Momenten: a) der Verfasser benutzt nicht nur die Kindheitsgeschichten des Matth. und Lucas (in ganzen Versen wörtlich), sondern auch das Johannesev. (s. c. 19, wo Salome spricht: *ἐὰν μὴ βαλῶ τὸν δάκτυλόν μου καὶ ἐρευνήσω τὴν φύσιν*

1) Die Art, wie Zahn die Stelle über Zakchäus bei Clemens auch sonst behandelt hat, und wie er mit ihr die Untersuchung der *Παραδόσεις* beginnt, statt mit den unzweifelhaften Fragmenten der Paradoseis, ist merkwürdig. Ich kann hier nicht auf das Einzelne eingehen.

αὐτῆς, οὐ μὴ πιστεύσω) [1]), b) er hat augenscheinlich ausser unseren Evangelien keine wirklichen Überlieferungen benutzt, sondern — vom compilatorischen Charakter des Buches abgesehen — bis c. 17 lediglich in der gröbsten Weise gefabelt; Alles, was er erzählt über die Eltern der Maria, die Geschichte der Empfängniss der Maria, ihr Leben im Tempel, ihre Auslieferung an Joseph, ist rein aus der Luft gegriffen und zeigt dabei keine anderen Interessen als das einer masslosen Steigerung der in den kanonischen Kindheitsgeschichten ausgeprägten Absichten; vor Allem fehlt jede Spur einer häretischen oder speculativen Absicht, c) Alles, was er über die Juden, die Priester, den Tempeldienst usw. mittheilt, zeigt die höchste, ja eine schreiende Unkenntniss der jüdischen Verhältnisse (auch der Geographie) und ist für ein Lesepublikum berechnet, welches ebenfalls von diesen Dingen absolut nichts weiss; sollte der Verf. also ein geborener Jude sein, so müsste es ein solcher sein, der niemals Unterricht in seiner Religion empfangen und Palästina nicht gesehen hat [2]), endlich d) der Verfasser, der nach dem Gebrauche, den er von den kanonischen Evv. macht, und nach seiner ganzen Haltung ein katholischer Christ ist [3]), identificirt sich selbst und das Christenthum mit der jüdischen Religion (Priestern, Tempeldienst usw.), wie er sie als ATliche Anordnung verstand. Für die Zeit, in der die Geschichte der Maria spielt, ist ihm Alles im Judenthum heilig; die Priester selbst stehen auf Seite der Maria und Jesu und beugen sich unter die göttliche Offenbarung. Ein solches Verhalten ist in der christlichen Kirche vor Irenäus nicht nachweisbar und nicht denkbar. Auch bei Irenäus ist es erst in den ersten Anfängen, und es ist ein Ergebniss des Kampfes der Kirche mit dem Gnosticismus (um das A. T.), aus dem es sich langsam entwickelt hat. [4]) Somit liegt nicht nur kein Grund vor, mit der Schrift über den Ausgang des 2. Jahrh. hinaufzugehen, sondern

---

1) An die Perikope von der Ehebrecherin erinnert c. 16: *οὐδὲ ἐγὼ κρινῶ ὑμᾶς.*

2) Was er von jüdischen Dingen weiss, ist aus Andeutungen des A. T. und der Evv. genommen, die er frei ausgesponnen hat.

3) S. c. 11, wo der Engel spricht: *συλλήψῃ ἐκ λόγου*!

4) Bei Judenchristen wäre das Verhalten denkbar (es liegt thatsächlich vor in der judenchristlichen Kindheitsgeschichte, die Lucas benutzt hat), aber dann müsste gleichzeitig eine wirkliche oder doch eine gewisse Kenntniss der jüdischen Religion nachweisbar sein; diese fehlt hier aber ganz, und — der Verfasser ist kein Judenchrist. An einer Stelle zeigt er auch (ganz wie die altkatholischen und späteren Väter), dass sein bewunderndes Urtheil in Bezug auf das Judenthum der vorchristlichen Zeit im Gegensatz steht zu dem Urtheil, welches er über das Judenthum der Gegenwart fällt; c. 17 sagt Maria nämlich: *δύο λαοὺς βλέπω τοῖς ὀφθαλμοῖς μου, ἕνα κλαίοντα καὶ κοπτόμενον καὶ ἕνα χαίροντα καὶ ἀγαλλιώμενον.* Dieser Satz ist ein Verräther.

ein solcher Ansatz verbietet sich auch.[1] Dagegen steht in dem Buche nichts der Annahme im Wege, es sei erst im 3. Jahrh. entstanden.

Aber das Buch ist auch nicht einheitlich. **Hilgenfeld** gebührt das Verdienst, dies zuerst gesehen zu haben.[2] Erstlich findet sich c. 18—20 ein Stück, in welchem plötzlich Joseph in der ersten Person erzählt (s. auch das ἡμῶν c. 13 p. 38); dieses Stück hebt sich scharf ab — es enthält die Geburtsgeschichte Jesu; zweitens bildet c. 22—24 eine Erzählung für sich (die wunderbare Rettung des Johannes beim bethlehemitischen Kindermord und die Ermordung des Zacharias); drittens finden sich auch in der einheitlich erzählten Geschichte c. 1—17 kleine Unebenheiten (z. B. c. 8: Maria 12 Jahre, c. 12: Maria 16 Jahre), doch will ich auf diese kein Gewicht legen. Nun aber hat **Berendts** (Studien über Zacharias-Apokryphen 1895) jüngst sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Zacharias-Legende des Protevangeliums Jacobi nicht die älteste Gestalt der Legende ist, sondern ihr ein altes Apocryphum Zachariae zu Grunde liegt. Wir werden also in unserer Schrift, deren verschiedene Handschriften übrigens verschiedenen Recensionen gleichkommen, drei zusammengearbeitete Theile zu unterscheiden haben[3]: (1) die Geschichte der Empfängniss, Geburt und des Lebens der Maria bis zu dem Moment, wo die kanonischen Texte einsetzen, (2) Geschichte der Geburt Jesu, erzählt von Joseph, also ein Apocryphum Josephi, (3) ein Apocryphum Zachariae. Das jüngste Stück ist unzweifelhaft das erste; das zweite, welches mit einer Vision Josephs anhebt und sich auch im Stile m. E. von dem ersten Stück unterscheidet, ist geschrieben, um die virginitas Mariae in partu und post partum zu bezeugen; es kann, obgleich das Johannesev. benutzt ist, relativ alt sein, auch ursprünglich gnostisch, doch ist das jetzt nicht mehr auszumachen. Das 3. Stück reicht in seinen Grundlagen auch bis in das 2. Jahrh., wie die älteren Erzählungen (s. o. S. 579) beweisen.

---

1) Man darf nicht sagen, dass Geist und Stil der ersten 17 Cap. unseres Buches der lucanischen Kindheitsgeschichte so verwandt sind, dass sie ebensogut wie diese noch im 1. Jahrh. geschrieben sein können; denn, mag auch Luc. 1 u. 2 eine künstliche Schöpfung sein, so sind jene Capitel eine doppelt künstliche; sie sind nämlich lediglich eine Nachahmung des Lucas, nicht aber eine blutsverwandte Schöpfung. Dafür bürgen nicht nur die grossen Entlehnungen aus Lucas, sondern in weit höherem Grade noch die Geist- und Bodenlosigkeit der Erfindung.

2) Hilgenfeld, Krit. Unters. usw. 1850 S. 154. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1865 S. 339 f. 1867 S. 87. Hist.-krit. Einl. i. d. N. T. S. 152.

3) Der Versuch Conrady's, die Einheitlichkeit zu beweisen („Das Protev. Jacobi in neuer Beleuchtung", Stud. u. Krit. 1889 S. 728 ff.), ist nicht geglückt.

aber in Bezug auf die hier vorliegende Form lässt sich kein Datum gewinnen.[1])

Was sagt nun die Überlieferung? Man kann sich leider über sie ziemlich kurz fassen. Die älteste griechische Handschrift ist aus dem 9. Jahrh., ein syrisches Fragment (beginnend in c. 17) schon aus dem 6. Jahrh. Die Schrift (die übrigens nirgends *εὐαγγέλιον* heisst, sondern *διήγησις, διήγησις καὶ ἱστορία, λόγος ἱστορικός, ἱστορία* [s. das Verzeichniss der 60 Schriften; Epiph. haer. 79, 5; Op. imperf. in Matth. h. II; Eustathius; Gregor. Nyss.], *Γέννησις Μαρίας*)[2]) ist aber schon dem Autor der Excerpta Barbari und dem Epiphanius bekannt gewesen (s. haer. 79, 5; 78, 7) sowie anderen Vätern des 4. Jahrh. (Auctor op. imperf. in Matth., Eustathius, Gregor v. Nyssa). Dass diese Väter sie wesentlich in der uns vorliegenden Form gekannt haben, ist schwerlich zu bezweifeln. Dagegen fällt das vollkommene Schweigen des Eusebius sehr ins Gewicht; man könnte daher annehmen, dass die Schrift am Anfang des 4. Jahrh. entstanden sei. Hierbei müsste man sich beruhigen, gäbe es nicht eine Stelle bei Origenes, die zu beachten ist, in ev. Matth. T. X, 17 (III p. 45 Lommatzsch): *τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας.* In bestimmter Unterscheidung vom „Evangelium" *κατὰ Πέτρον* bezeichnet Origenes seine zweite Quelle als „*βίβλος*" *Ἰακώβου.* Das trifft auf unser Buch zu, und auch die Nachricht, dass Joseph früher schon verheirathet gewesen ist und bereits erwachsene Söhne hatte, findet sich dort und zwar im (ersten) Haupttheil c. 9. Da dieser Theil m. E. wesentlich ein Werk aus einem Guss ist, so möchte ich es nicht bezweifeln, dass die *βίβλος Ἰακώβου,* die Origenes gekannt hat, wesentlich identisch gewesen ist mit Protev. Jacobi c. 1—17.

---

1) Conrady glaubt beweisen zu können, das ganze Werk, wie es vorliegt, sei aus dem Hebräischen übersetzt; aber in grossen Partieen sind ja unsere griechischen Evangelien wörtlich benutzt. Sollte es sich aber wirklich nachweisen lassen, dass Einiges aus dem Semitischen übersetzt ist, so könnte sich das nur auf die Grundlage des Buches beziehen, und nicht die hebräische Sprache, sondern ein syrischer Dialect wäre zu vermuthen. Doch schweben alle Versuche in der Luft.

2) Im Buche selbst, wie es vorliegt, bezeichnet sich der Verf. c. 25 also: *Ἐγὼ δὲ Ἰάκωβος ὁ γράψας τὴν ἱστορίαν ταύτην ἐν Ἱερουσαλήμ, θορύβου γενομένου, ὅτε ἐτελεύτησεν Ἡρώδης* (!). Dieser Jakobus soll der Vorsteher der jerus. Gemeinde und Herrnbruder sein; so sagt auch ausdrücklich der Cod. Marcian. class. II nr. 42 saec. fere X.; Eustathius sagt: *Ἰάκωβός τις*, aber schon Origenes meinte gewiss den Herrnbruder; im Decret Gelas. und bei Innoc. I heisst er „Jacobus minor".

Dagegen hat Origenes dort die Zachariasgeschichte noch nicht gelesen; denn er berichtet über sie anders als das Protevang. und erwähnt dieses auch dort nicht (Comment. ser. in Matth. 25. 26).

Origenes ist der älteste Zeuge für die *Γέννησις Μαρίας*, den Hauptheil unseres Buches. Dieses mag kurz vorher (in Ägypten?) entstanden sein; jedenfalls ist es nicht rathsam, sich weit von des Origenes Zeit zu entfernen, aus den oben angegebenen Gründen.

Der mittlere Abschnitt, das Apocryphum Josephi de nativitate Jesu et de virginitate Mariae in partu et post partum (c. 18—20) hat in der alten Litteratur einige Parallelen, nämlich bei Clemens (Strom. VII, 16, 93: *ὡς ἔοικεν τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν, οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γάρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι*), in der Asc. Jesaj. (11, 2f.) und bei Justin (Dial. 78 Geburt in einer Höhle nahe bei dem Dorf, s. Protev. 18). Allein wir haben keine Sicherheit darüber, ob hier nicht eine legendarische Überlieferung vorliegt, aus der auch unser Apocryphon geschöpft ist. Keine jener Stellen macht den Eindruck, als sei sie aus einer Schrift geflossen, geschweige, dass man speciell unsere Schrift nennen dürfte. Somit muss es dahingestellt bleiben, ob der Abschnitt 18—20, wie er vorliegt, dem 2. Jahrh. angehört.[1])

Das Ergebniss dieser Untersuchung ist, dass das Apocryphum de nativitate Jesu vielleicht, das Apocryphon Zachariae in der Gestalt, wie es im Protev. vorliegt, gewiss nicht dem 2. Jahrh. angehört, und die *βίβλος Ἰακώβου* nicht lange vor Origenes verfasst ist.[2]) Die Zusammenarbeitung der Stücke ist vor der Mitte

---

1) Die Stelle im Brief der Lugduner (Euseb., h. e. V, 1) über Vettius Epagathus (§ 9. 10), an der Hilgenfeld (Einl. S. 73. 152) Abhängigkeit vom Protev. 23 wahrnehmen wollte, erledigt sich durch richtige Interpretation der Stelle (s. Conrady, a. a. O. S. 773; Zahn, Kanonsgesch. II S. 777). Conrady macht auch darauf aufmerksam (S. 774), dass der nähere Zusammenhang, in welchem die „Höhle" bei Justin und im Protev. vorkommt, der Annahme, jener habe aus diesem geschöpft, nicht günstig ist (Justin lässt die Höhle von Bethlehem aus bezogen werden und zwar wegen Raummangels, was mit dem Protev. streitet). Ebenso zeigt er, dass die Übereinstimmung von Apol. I, 33 mit Protev. 11 doch in einem ganz verschiedenen Context steht (S. 775); hier liegt wohl eine uralte Einschaltung aus Matth. in Luc. 1, 31 vor. Dass Maria auch bei Justin eine Davidstochter ist (Protev. 10; Dial. 43. 100. 120), fällt nicht ins Gewicht; denn die Annahme lag ausserordentlich nahe. Auch daraus ist nichts zu folgern, dass die Magier nach Justin (Dial. 77. 78. 106 und Protev. 21) sofort nach der Geburt erscheinen (gegen Conrady S. 781). Zahn glaubt, die Bekanntschaft Justin's mit dem Protev. sei sicher (I S. 485. 499. 502. 504. 539).

2) In der *βίβλος Ἰακώβου* ist vielleicht das Petrusev. benutzt gewesen; denn man kann annehmen, dass dort zuerst die Legende von der ersten Ehe des Mannes der Maria gestanden hat, die nach Origenes auch im Protev. stand.

des 4. Jahrh. erfolgt. Für die ältere evangelische Litteratur ist somit aus dem Protev. nichts zu lernen.[1])

Die Acta Pilati = Ev. Nicodemi (Theil I S. 21 ff. dieses Werkes). Neben dem so vielfach in den verschiedensten Sprachen bearbeiteten Protevangelium Jacobi sind die Acta Pilati die einflussreichste apokryphe Evangelienschrift gewesen. Die umfangreiche Schrift, von der Tischendorf (Evv. apocr.[2] p. 210 ff.) zwei griechische Recensionen in ziemlich willkürlicher Edition publicirt hat, existirt theilweise auch koptisch auf Papyrusblättern, die dem 5. Jahrh. zugeschrieben werden (Tischendorf p. LXXIII u. 333 ff.), ferner armenisch (jüngst von Conybeare in den Stud. Bibl. et Eccl. Vol. IV Oxford p. 59 ff. in griech. u. lat. Übers. edirt; die arm. Übersetzung soll dem 6. Jahrh. angehören) und lateinisch (der Wiener Palimpsest wird auf saec. V. oder VI. datirt). Aber diese Schrift ist 1) kein Bericht des Pilatus, sondern ein Ev. Nicodemi, 2) hat sie kein älteres Zeugniss für sich als Epiphanius (haer. 50, 1), 3) hätte sie dem Eusebius bekannt sein müssen, wenn sie zu seiner Zeit schon existirte; denn nicht nur interessirte er sich für die Person und das Geschick des Pilatus, während h. e. II, 7 bezeugt, dass er aus kirchlicher Überlieferung darüber nichts gewusst hat,

---

Zahn (II S. 779) nimmt an, das Protev. könne nicht später als im ersten Anfang des 2. Jahrh. geschrieben sein. „Um die Mitte desselben war es bereits ein einflussreiches Buch (— davon ist nichts zu spüren —) und ist es lange geblieben".

1) Auf den falschen Briefwechsel des Chromatius und Heliodor mit Hieronymus in Bezug auf die nativitas Mariae gehe ich nicht ein, da die Zeit desselben unsicher ist. Hier wird (Migne, Patrol. Series Lat. T. XXX = Hieron. Opp. XI Col. 297) behauptet, Matthäus habe in hebräischer Sprache über die nativitas Mariae ein nicht für die Öffentlichkeit bestimmtes Buch geschrieben, dessen Urschrift noch existire („viri religiosissimi a suis prioribus per successus temporum susceperunt. hunc autem ipsum librum nunquam alicui transferendum tradiderunt; textum eius aliter atque aliter narraverunt. sed factum est, ut a Manichaeo discipulo, nomine Seleuco (= Leucio), qui etiam apostolorum gesta falso sermone conscripsit, hic liber editus non aedificationi sed destructioni materiam exhibuerit etc."); s. auch den folgenden falschen Brief des Hieronymus de nativitate S. Mariae, wo es heisst: „Scire vos volo multa (in illo libro de nativitate S. Mariae) falsa inveniri. quidam namque Seleucus, qui passiones apostolorum conscripsit, hunc libellum composuit. sed sicut de virtutibus eorum et miraculis per eos factis vera dixit, de doctrina vero eorum plura mentitus est, ita et hic multa non vera de corde suo confixit. proinde ut in Hebraeo habetur, verbum ex verbo transferre curabo. si quidem s. evangelistam Matthaeum eundem libellum liquet composuisse et in capite evangelii sui Hebraicis litteris obsignatum apposuisse, quod an verum sit, auctori praefationis et fidei scriptoris committo. ipse enim ut haec dubia esse pronuntio, et ita liquido falsa non affirmo", cf. Tischendorf, Evv. apocrypha 2. edit. p. 51 ff. Die Briefe stehen dem Ev. Pseudo-Matth. voran.

sondern er kannte auch die zur Widerlegung des Christenthums z. Z. des Maximinus Daza erdichteten Pilatusacten (h. e. IX, 5. I, 9. 11); dennoch zeigt er sich in Bezug auf vorhandene kirchliche Pilatusacten völlig unkundig. Der hieraus sich ergebende Ansatz für unsere Schrift c. 326—376 (s. Lipsius, Pilatusacten 1871) wird durch eine innere Prüfung derselben nicht umgestossen.[1]) Aber auch zu der Annahme einer älteren, über das 4. Jahrh. hinaufführenden Grundschrift giebt das Werk keinen Anlass. Ob es im Gegensatz zu den heidnischen Pilatusacten, die wir nicht kennen, componirt worden ist (wesentlich aus unseren Evangelien), steht dahin, ist aber wahrscheinlich. Die in der Rec. B beigefügte, umfangreiche Erzählung „Descensus ad inferos" mag auf alte Vorlagen zurückgehen — die Namen, auf die man sich beruft, „Leucius et Carinus", sind jedoch selbst nicht in der älteren Litteratur nachweisbar —, aber, wie sie vorliegt, ist sie weder gnostisch, noch sind gnostische Quellen mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit auszuscheiden, noch Züge, welche die voreusebianische Zeit — auch nicht durch die abweichende Fassung des Spruches Luc. 23, 42 — verrathen (gegen Lipsius). Benutzt ist sie von Eusebius Alexand. (s. Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Emesa 1832).

Mit diesem für das 2. Jahrh. völlig negativen Ergebnisse müssten wir schliessen, fänden sich nicht bei Justin und Tertullian Stellen, die man für damals vorhandene kirchliche Pilatusschriften angeführt hat. Dazu kommt, dass in dem Wust der jüngeren Pilatuslegenden sich ein Stück findet, welches einen älteren Eindruck macht; endlich hat das vor einigen Jahren entdeckte Fragment des Petrusev. die Hypothese hervorgerufen, es seien in ihm kirchliche Pilatusacten benutzt, die mit den oben dem 4. Jahrh. zugewiesenen identisch oder doch sehr verwandt gewesen sein müssten.[2]) Diese drei Hinweise hängen z. Th. mit einander zusammen, werden daher hier zusammenhängend besprochen werden.

Nachdem Tertullian bereits im 5. Cap. seines Apologeticums ganz allgemein die Annahme ausgesprochen hatte, Tiberius habe über Christus einen Bericht aus Palästina empfangen, sagt er c. 21, nachdem er kurz vom Leben, ausführlich vom Tode, der Auf-

---

1) Die Schrift ist wahrscheinlich im J. 425 durch einen Ananias redigirt worden (Tischendorf's Recension A) und dann später noch einmal bearbeitet (Rec. B).

2) Dazu kommt die Behauptung Conybeare's (a. a. O. p. 70 f.), die Pilatusacten seien in der Homilie des Aristides, die er für echt hält, und in den angeblich der Zeit des Decius angehörigen Acten des Polyeuctes bezeugt. Allein die Zeit beider Stücke ist spät, und das tertum comparationis, das Conybeare anführt, ist vage.

erstehung und Himmelfahrt Jesu berichtet hatte, „ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit". Da er sich weder hier noch an der ersten Stelle auf eine Schrift beruft, so ist die am nächsten liegende Annahme die, dass Tertullian einen Bericht des Pilatus an Tiberius einfach vorausgesetzt hat. Diese Annahme lässt sich auch nicht mit sicheren Gründen bestreiten; allein die bestimmte Voraussetzung Tertullian's, der Bericht sei in einem Jesu günstigen, ja mit den Evangelien übereinstimmenden Sinne und mit grosser Vollständigkeit von Pilatus dem Kaiser geliefert worden, kann doch auffallen. Nun besitzen wir in der lateinischen Recension A des „Descensus" c. 13 (19) bei Tischendorf, Evv. apocr. p. 413 und griechisch in den Acta Petri et Pauli c. 40 ff. bei Tischendorf, Acta Apost. Apocr. p. 16f., bei Lipsius, Acta Apost. Apocr. I p. 196f. (auch in anderen Stücken findet er sich) einen Brief des Pilatus an den Kaiser Claudius, der eben einen solchen Bericht zu enthalten scheint, wie ihn Tertullian Apolog. 21 voraussetzt. Ich drucke den Brief griechisch und lateinisch hier ab und setze die Parallelen aus Tertullian in der dritten Columne hinzu:

Πόντιος Πιλάτος Κλαυδίῳ χαίρειν.	Pontius Pilatus Claudio regi suo salutem.	
Ἔναγχος συνέβη, ὅπερ αὐτὸς ἐγὼ ἐγύμνωσα [ἔγνωσα?]. οἱ γὰρ Ἰουδαῖοι διὰ φθόνον ἑαυτούς τε καὶ τοὺς μετέπειτα ἰδίαις δειναῖς κρίσεσιν ἐτιμωρήσαντο.	Nuper accidit, quod et ipse probavi, Judaeos per invidiam se suosque posteros crudeli condemnatione punisse.	Judaei quanta deliquerint ... probat exitus hodiernus ipsorum.
ἀμέλει ἐπαγγελίας ἔχοντες οἱ πατέρες αὐτῶν, ὅτι πέμψει αὐτοῖς ὁ θεὸς τὸν ἅγιον αὐτοῦ ἐξ οὐρανοῦ,	denique cum promissum haberent patres eorum quod illis deus eorum mitteret de caelo sanctum suum,	dei radius delapsus in virginem
ὅστις εἰκότως βασιλεὺς αὐτῶν λεχθείη, τοῦτον ἐπηγγείλατο διὰ παρθένου ἐπὶ τὴν γῆν ἀποστεῖλαι. οὗτος τοίνυν ἐμοῦ ἡγεμονεύοντος ἦλθεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν.	qui eorum merito rex diceretur, et hunc se promiserit per virginem missurum ad terras; iste itaque me praeside in Judaeam cum venisset,	sciebant et Judaei venturum esse Christum, scil. quibus prophetae loquebantur venit qui a deo praenuntiabatur Christus ille filius dei.

καὶ εἶδον αὐτὸν τυφλοὺς φωταγωγοῦντα, λεπροὺς καθαρίζοντα, παραλυτικοὺς θεραπεύοντα, δαίμονας ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων φυγαδεύοντα, νεκροὺς ἐγείροντα, ἀνέμοις ἐπιτιμῶντα, ἐπὶ κυμάτων θαλάσσης πεζεύοντα καὶ πολλὰ ἕτερα ποιοῦντα θαυμάσια, καὶ πάντα τὸν τῶν Ἰουδαίων λαὸν υἱὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ λέγοντα. φθόνῳ οὖν οἱ ἀρχιερεῖς κατ' αὐτοῦ κινούμενοι ἐκράτησαν καὶ ἐμοὶ αὐτὸν παρέδωκαν, καὶ ἄλλα ἀντ' ἄλλων καταψευσάμενοι ἔλεγον μάγον αὐτὸν εἶναι καὶ ἐναντία τοῦ νόμου αὐτῶν πράττειν.

ἐγὼ δὲ πιστεύσας ταῦτα οὕτως ἔχειν μεμαστιγωμένον παρέδωκα αὐτὸν τῇ βουλῇ αὐτῶν· οἱ δὲ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ ταφέντος αὐτοῦ φύλακας κατέστησαν ἐπ' αὐτόν. αὐτὸς δὲ τῶν στρατιωτῶν μου φυλαττόντων αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀνέστη. ἐπὶ τοσοῦτον δὲ ἐξεκαύθη ἡ τῶν Ἰουδαίων πονηρία, ὥστε δοῦναι ἀργύρια τοῖς στρατιώταις λέγοντες· Εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ

et vidissent eum caecos illuminasse, leprosos mundasse, paralyticos curasse, daemones ab hominibus fugasse, mortuos etiam suscitasse, imperasse ventis, ambulasse siccis pedibus super undas maris et multa alia signa miraculorum fecisse: et cum omnis populus Judaeorum filium dei illum esse diceret, invidiam contra eum passi sunt principes sacerdotum et tenuerunt eum et mihi tradiderunt, et alia pro aliis mihi mentientes dixerunt istum magum esse et contra legem eorum agere.

ego autem credidi ita esse, et flagellatum tradidi illum arbitrio eorum. illi autem crucifixerunt eum et sepulto custodes adhibuerunt. ille autem militibus meis custodientibus die tertio resurrexit. in tantum autem exarsit iniquitas Judaeorum, ut darent pecunias militibus meis dicentes: Dicite quia discipuli eius corpus ipsius rapuerunt. sed cum accepissent pecunias, quod

cum ille verbo daemonia de hominibus excuteret, caecos reluminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos denique verbo redderet vitae, elementa ipsa famularet compescens procellas et freta ingrediens

ostendens se esse verbum dei . . . ad doctrinam eius . . . magistri primoresque Judaeorum exasperabantur, maxime quod ingens ad eum multitudo deflecteret . . . postremo oblatum Pontio Pilato . . .

sequebatur uti magum aestimarent de potestate

violentia suffragiorum in crucem Jesum dedi sibi (a Pilato) extorserunt

tunc Judaei detractum et sepulchro conditum magna etiam militari manu custodiae diligentia circumsederunt, ne, quia praedixerat tertia die resurrecturum se a morte, discipuli furto amoliti cadaver fallerent suspectos. sed ecce tertia die concussa repente terra, et mole revoluta quae obstruxerat sepulchrum, et custodia pavore disiecta, multis apparentibus dis-

τὸ σῶμα αὐτοῦ ἔκλεψαν. ἀλλὰ αὐτοὶ λαβόντες τὰ ἀργύρια σιωπῆσαι τὸ γεγονὸς οὐκ ἠδυνήθησαν· κἀκεῖνοι γὰρ ἀναστάντα μεμαρτυρήκασιν ἑωρακέναι καὶ παρὰ Ἰουδαίων ἀργύρια εἰληφέναι. ταῦτα δὲ διὰ τοῦτο ἀνήγαγον τῷ κράτει σου, ἵνα μή τις ἄλλος ψεύσηται καὶ ὑπολάβῃς πιστεῦσαι ταῖς τῶν Ἰουδαίων ψευδολογίαις.

factum fuerat tacere non potuerunt; nam et illum resurrexisse testati sunt se vidisse et se a Judaeis pecuniam accepisse. Haec ideo ingessi ne quis aliter mentiatur, et existimes credendum mendaciis Judaeorum.

cipulis nihil in sepulchro repertum est praeterquam exuviae sepulti. nihilominus tamen primores, quorum intererat et scelus divulgare et populum vectigalem et famularem sibi a fide revocare, subreptum a discipulis iactitaverunt. nam nec ille se in vulgus eduxit, ne impii errore liberarentur, ut et fides, non mediocri praemio destinata, difficultate constaret. cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam,Judaeae regionem, ad XL dies egit docens eos quae docerent. dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem circumfusa nube in caelum est receptus ....

Ea omnia super Christo Pilatus etc.

Dass die Ausführung des Tertullian und unser Brief nicht von einander unabhängig sind, ist ebenso gewiss [1]), wie dass die griechische Recension des Briefes die ursprünglichere und die lateinische die Übersetzung ist. Es sind also nur zwei Fälle möglich: entweder hat Tertullian diesen Brief gekannt, oder der Brief ist auf Grund von Tertull., Apolog. 21 gefälscht. Bei genauerer Prüfung lässt sich nur die zweite Möglichkeit halten. Für die erste spricht lediglich die grosse Einfachheit des Briefes, die auf eine alte Zeit weist; aber sie ist durch die Abhängigkeit von Tertullian auch befriedigend erklärt. [2]) Für die zweite Möglichkeit können folgende durchschlagende Gründe geltend gemacht werden. Hätte Tertullian ein Actenstück vor sich gehabt, so hätte er bei der ungeheuren Wichtigkeit und nach seiner sonstigen Gewohnheit (s. Apolog. 5)

1) Die Blutsverwandtschaft ist nicht weniger durch das zu erweisen, was sie beide nicht enthalten, als was sie beide enthalten. Sollen sie unabhängig von einander alles das übergangen haben, was einem einfallen müsste, wenn man einen Brief des Pilatus an den Kaiser erfindet? sollen sie unabhängig von einander das Reden der Stummen und das Hören der Tauben weggelassen haben?

2) Davon, dass der Brief an Claudius statt an Tiberius adressirt ist, sehe ich ab. Das ist um so gewisser eine spätere Änderung, als der Brief, wie sein Schluss zeigt, gleich nach den Ereignissen geschrieben sein will.

erstlich es bestimmt bezeichnet, zweitens das unterschieden, was er diesem Actenstück und was er den Evangelien resp. der christlichen Dogmatik entnommen hat. Allein er nennt es nicht, unterscheidet auch nicht, sondern berichtet augenscheinlich ganz ungezwungen und frei Historisches und Dogmatisches durcheinander, lässt auch einmal dazwischen einfliessen, dass die Sonnenfinsterniss beim Tode Christi „in arcanis vestris“ d. h. in römischen astrologischen Aufzeichnungen verzeichnet sei. Er, der selbst diese Thatsache anzumerken, aus apologetischen Gründen für vortheilhaft hielt, sollte, wenn er einen Brief des Pilatus besass, ihn so achtlos verwerthet haben, dass er nur beiläufig und unter anderem Material von ihm Gebrauch gemacht hat? Ferner, er soll den Pilatus auch den vierzigtägigen Verkehr Jesu mit seinen Jüngern und die Himmelfahrt haben berichten lassen, oder, wenn er das dem Berichte von sich aus hinzufügte, soll er dagegen die im Brief so ausführlich nach Matth. erzählte Geschichte von Pilatus und den Grabeswächtern weggelassen haben! Nein — er ist hier das Original, und der Brief ist die Copie — eine Copie, die in ihrer ganzen auffallenden Dürftigkeit überhaupt nur dann verständlich wird, wenn man ihr Apolog. 21 als ihre Quelle unterlegt. Wenn Jemand den Plan fasste, Pilatus über Leben, Tod und Auferstehung Jesu an den Kaiser berichten zu lassen — wie konnte er so formlos und so phantasielos berichten, wenn er nicht dazu eine bestimmte Veranlassung hatte? Die lag hier vor. Im Apolog. 21 glaubte der Verfasser des Briefes — wie noch heute manche Gelehrte — ein Referat eines Schreibens des Pilatus an den Kaiser erkennen zu dürfen. Er hat es daher für angezeigt erachtet, dieses Schreiben aus Tertullian's Worten wiederherzustellen. Dabei ist er relativ kritisch und zurückhaltend verfahren, und man könnte — das Recht solcher Ausscheidung einmal zugestanden — es auch heute nicht viel besser machen, als er es gemacht hat. Die dogmatischen Ausführungen hat er mit Recht für Tertullian's Eigenthum gehalten und weggelassen, eine kümmerliche, aber vorsichtig gefasste Einleitung aus Tertullian's Worten construirt, die Himmelfahrtsgeschichte entfernt, aber dafür nach Matthäus die Pilatus-Wächter-Geschichte breit wiedergegeben, was sehr verständlich ist. Somit lässt sich nicht daran zweifeln, dass unser Brief aus Apolog. 21 geflossen ist.

Aber wie? soll ein Grieche aus dem lateinischen Werk Tertullian's geschöpft haben? Gewiss nicht; aber wir wissen ja durch Eusebius, dass zu seiner Zeit eine vollständige Übersetzung des Apologeticums existirte. Der Schluss ist unvermeidlich — der Verfasser benutzte das griechische Apologeticum! Texte u. Unters.

Bd. VIII H. 4 habe ich ausführlich über diese Übersetzung gehandelt. Ihr ist jetzt das Stück hinzuzufügen, welches in dem Brief wörtlich aus ihr genommen ist (mit einer Umstellung): [*καὶ εἶδον αὐτὸν*] *δαίμονας ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων φυγαδεύοντα, τυφλοὺς φωταγωγοῦντα, λεπροὺς καθαρίζοντα, παραλυτικοὺς θεραπεύοντα, νεκροὺς ἐγείροντα ... ἀνέμους ἐπιτιμῶντα, ἐπὶ κυμάτων θαλάσσης πεζεύοντα . . .*, aber einzelne Sätzchen wie *ἔλεγον μάγον αὐτὸν εἶναι* sind auch sonst noch zu gewinnen. Wir haben also einen zweiten Zeugen für die griechische Übersetzung des Apolog. gewonnen neben Eusebius, aber wir haben Tertullian als Zeugen für irgend eine Form der Acta Pilati verloren; denn er bezeugt nicht nur nicht unseren Brief, sondern überhaupt keine Pilatusacten, sonst hätte er sich bestimmter ausgedrückt (s. o.). Was wir von Tertullian lernen, ist nur, dass er Pilatus für einen Christen im Innern hielt und voraussetzte, er habe an Tiberius in christusfreundlichem Sinn, ähnlich wie die Evangelien, berichtet. Diese Voraussetzung ist immerhin auffallend, wie schon oben bemerkt wurde, und verlangt eine Erklärung, zumal um des bestimmten „ea omnia“ willen. Der Brief an den Kaiser, der aus dem griechischen Apologeticum hergestellt ist, mag zur Zeit des Eusebius, resp. des Maximinus Daza entstanden sein, als man die Christen Syrien's und Palästina's mit christenfeindlichen Pilatusacten zu verwirren und abwendig zu machen suchte. Darauf deuten die Schlussworte: *ταῦτα διὰ τοῦτο ἀνήγαγον τῷ κράτει σου, ἵνα μή τις ἄλλος ψεύσηται καὶ ὑπολάβῃς πιστεῦσαι ταῖς τῶν Ἰουδαίων ψευδολογίαις.* Eusebius hat den Brief entweder noch nicht gekannt oder an seiner Echtheit gezweifelt. Dennoch kann der Verf. ein ehrlicher Mann gewesen sein, der im Tertullian eine werthvolle Entdeckung gemacht zu haben glaubte.[1]) — Justin erzählt von c. 32 der 1. Apologie an die Geschichte Jesu nach der Weissagung und nach den Evangelien. In c. 35 ist er bei der Kreuzigung und den ausgestreckten Händen Jesu. Er führt die Weissagung Jesajas 65, 2; 58, 2 an, sagt, sie habe sich an Jesus erfüllt (*καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν*), spricht von der Durchbohrung der Hände und Füsse und erwähnt das Loswerfen um die Kleider und deren Vertheilung. Dann bemerkt er: *καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δύνασθαι μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων.* C. 38 kommt er noch einmal auf diese Vorgänge und fügt hinzu: *ἅτινα πάντα ὅτι γέγονεν ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ, μαθεῖν δύνασθε*, d. h.

1) Der Brief ist vielleicht schon in dem Evang. Nicodemi Rec. A c. 1 p. 215 benutzt.

wohl aus denselben Acten. C. 48 endlich führt er Jesajas 35, 5. 6 an — also die Stelle vom springenden Lahmen, dem sprechenden Stammler, dem sehenden Blinden, dem gereinigten Aussätzigen und dem erweckten Todten — und fährt fort: *ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων μαθεῖν δύνασθε.* Justin setzt also voraus, dass die ganze Geschichte Christi (nicht nur die Leidensgeschichte) im Detail auch in Acten des Pilatus enthalten sei; aber er selbst citirt lediglich aus den Propheten und den Evangelien — die abenteuerliche Annahme, dass irgend ein kleiner Zug, der zufällig so in diesen nicht steht, aus Pilatusacten geflossen sei, ist einer Widerlegung nicht werth —, deutet auch durch nichts an, dass er diese Acten selbst je gelesen oder noch in der Hand habe. Unter solchen Umständen kann man nur urtheilen: entweder hat Justin von der Existenz solcher Acten eben nur gehört oder er hat ihre Existenz lediglich vorausgesetzt, weil er annahm, dass von allen wichtigen Processen den Kaisern zugängliche Acten in Rom vorhanden seien. Der letztere Fall ist wohl der wahrscheinlichere; aber in beiden Fällen ist die Existenz solcher Acten nicht bezeugt, sondern nur die Thatsache, dass ein Christ oder mehrere an das Vorhandensein derselben glaubten.

Allein dieses Ergebniss scheint nun durch zwei Beobachtungen durchkreuzt zu werden. Erstlich ist das Zusammentreffen zwischen Justin und Tertullian auffallend und kann nicht zufällig sein: Sowohl für die Leidensgeschichte als für die Heilungen Jesu beruft sich Justin auf Pilatusacten, und bei Tertullian geht eine Aufzählung der Heilungswunder Jesu voran, dann folgt die Leidensgeschichte, dann heisst es, wie bei Justin: „ea omnia“ (= *ἅτινα πάντα*) habe Pilatus dem Kaiser berichtet. Allein dieses Zusammentreffen erklärt sich aufs einfachste, wenn man sich erinnert, dass Tertullian ein aufmerksamer Leser Justin's gewesen ist. Das Apologeticum setzt eine sorgfältige Lectüre der Apologie Justin's voraus. Von hier also hat Tertullian den Glauben gewonnen, dass Pilatus an den Kaiser berichtet habe, und es ist nach Justin Apol. I, 35. 38. 48 wohl verständlich, dass er, nachdem er ein Bild von der Wunder- und Heilungsthätigkeit Jesu entworfen und Leiden und Auferstehung erzählt hatte, fortfährt: „ea omnia Pilatus Caesari nuntiavit“. Die Bedeutung des Abschnittes Apolog. 21 ist somit vorwärts und rückwärts kritisch festgestellt: vorwärts hat er zur Schöpfung des Briefes an den Kaiser geführt; er selbst aber ist abhängig von Justin's Apologie c. 32—48. Aber auch die Bedeutung der justinischen Verweisungen oder vielmehr ihre Bedeutungslosigkeit hat sich ergeben: eine Schrift, aus der Justin selbst nichts

schöpft und die er nicht näher charakterisirt (obgleich sie, wenn er sie kannte, von fundamentaler Bedeutung für ihn hätte sein müssen), kann nur in seiner Einbildung existirt haben, mag er auch diese Einbildung mit Anderen getheilt haben.

Aber, sagt man, zwischen dem Petrusev. und den jungen sog. Acta Pilati des 4. Jahrh., d. h. dem Ev. Nicodemi — die Behauptung von Schubert's, Die Compos. des pseudopetr. Ev.fragments 1893 S. 184: „Es ist erkennbar, dass ursprüngliche Acta Pilati zu einem Evangelium Nicodemi um- und ausgestaltet sind", ist gänzlich unbegründet — bestehen gewisse Übereinstimmungen im Detail, an einer Stelle trifft auch Justin mit ihnen zusammen, also sei anzunehmen, dass schon das Petrusev. die Grundschrift der Acta Pilati gekannt hat, mithin stamme diese aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. Vor allem v. Schubert, a. a. O. S. 177 ff. hat sich über diese Verhältnisse ausführlich verbreitet mit auffallendem Vertrauen zu uralten Pilatusacten. Zunächst ist Justin ganz aus dem Spiel zu lassen. Es ist schon oben bemerkt worden, dass er nirgendwo sagt oder verräth, dass er aus Pilatusacten schöpfe, dass es daher unstatthaft ist, irgend einen kleinen Zug in seinen Berichten, der sich nicht in der Weissagung oder in den kanonischen Evangelien findet, aus Pilatusacten abzuleiten; vielmehr darf ein solcher nur auf ein unkanonisches Evangelium oder auf den stilus Justini zurückgeführt werden; tertium non datur — das lehrt die ganze schriftstellerische Haltung Justin's in jenen Abschnitten. Weiter aber ist es richtig, dass in der Charakteristik der Juden, des Pilatus und des Joseph, sowie in einigen Zügen der Erzählung sich gewisse Übereinstimmungen zwischen dem Petrusev. und dem Ev. Nicodemi (den sog. Pilatusacten) finden. Allein sie sind nicht der Art, dass die Annahme einer litterarischen Abhängigkeit des einen Schriftstücks vom anderen gefordert wäre — diese Züge beziehen sich sämmtlich auf Momente der evangelischen Geschichte, die wesentlich nur in einer Richtung entwickelt werden konnten, wenn einmal die ausmalende Legende ansetzte. Aber selbst wenn man einräumen müsste, dass eine Abhängigkeit besteht, so kann sie natürlich nur auf die Seite des Ev. Nicodemi fallen; denn die Zeit des Petrusev. steht wesentlich fest; dagegen ist die Annahme einer uralten Grundschrift des Nicodemus-Ev. (dass es dem 4. Jahrh. angehört, bezweifelt auch v. Schubert nicht) durch nichts zu begründen.[1]) Durch Hinzuziehung aber des ungeheuren Pilatus-

1) Nicht auszuschliessen ist natürlich, dass in dem frei nach den 4 Evv. componirten Nicodemusev. einzelne ältere Legenden und Stoffe benutzt sind, aber eine Schrift lässt sich nicht ausscheiden. Die Namen mögen z. Th. aus älterer Überlieferung stammen sammt dem Berg Mamilch.

Legenden-Materials der späteren Zeit[1]) eine alte Grundschrift glaublicher zu machen, ist ein ganz vergeblicher Versuch; denn dies ganze Material trägt durch und durch die Merkmale später Zeit und hat mit dem 3. Jahrh., geschweige mit dem zweiten, nichts zu thun.

Es ist also nicht zufällig, dass Origenes und Eusebius von kirchlichen Pilatusacten vollständig schweigen. Es hat zu ihrer Zeit noch keine gegeben. Erst die heidnischen Pilatusacten haben wohl den Anstoss zu kirchlichen Fabrikationen gegeben, unter denen die aus dem 21. Cap. des griechischen Apologeticums Tertullian's hergestellte das älteste Stück sein mag.

Alle die fünf bisher von uns betrachteten Evangelien haben uns kaum in das 3., jedenfalls nicht in das 2. Jahrh. geführt. Erst mit dem Ägypterev. treten wir in den Kreis der Evv. der ältesten Zeit ein. Das Material für dasselbe ist Theil I S. 12ff. zusammengestellt worden. Zahn (Kanonsgesch. II S. 628ff.) hat kleine Abweichungen in den Citaten desselben Spruches bei Cassian, in den Excerpt. ex Theodoto und in dem II. Clemensbrief (verglichen mit den Citaten bei Clemens Alex.) dazu benutzt, um zu behaupten, jene Autoren hätten ein älteres, uns unbekanntes Evangelium benutzt, aber nicht das Ägypterev. Zu welchem Zwecke er hier einem Skepticismus gehuldigt hat, bei dessen Anwendung man die Zahl unbekannter Evangelien verzehnfachen müsste[2]), ist mir nicht ganz deutlich geworden; doch vermuthe ich, dass die Wegschaffung der peinlichen Thatsache, dass der sog. II. Clemensbrief das Ägypterevangelium als eine Hauptquelle seiner evangelischen Citate gebraucht hat, das leitende Motiv gewesen ist.

Der Name „εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους“, der einhellig von Hippolyt, Clemens, Origenes und Epiphanius (letzterer sagt haer. 62.2 in Verkürzung Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον) bezeugt ist — ein Verfassername wird nirgends mitgetheilt —, steht nicht nur in vollkommener Analogie zu dem Titel „εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους“, sondern, wie er lediglich zu diesem Titel in Analogie steht, kann er auch schwerlich unabhängig von ihm sein. Er bezeichnet also wahrscheinlich das Buch als das Evangelium der heidenchristlichen Ägypter im Unterschied und Gegensatz zu dem älteren Hebräerev., welches von den gewiss zahlreichen Judenchristen in Ägypten gelesen wurde

1) Zu dem S. 21 ff. des I. Theiles dieses Werkes Zusammengestellten füge noch hinzu: Clemen, Notiz über ein neugefundenes Fragment einer bisher unbekannten Pilatuslegende, in den Stud. u. Krit. 1894 S. 757 ff.

2) Sonst ist Zahn nur zu bereit, evangelische Citate bei Autoren des 2. Jahrh. auf die kanonischen Evv. zurückzuführen, befolgt also die entgegengesetzte Methode.

und dem Clemens bekannt war. Nun ist aber der Titel „Hebräerevangelium“ nicht von dem Autor selbst oder von den Judenchristen Palästinas dem Buche gegeben worden, sondern er ist in der Heidenkirche enstanden, und zwar ist es bereits Clemens Alex., bei dem wir diesem Titel begegnen (s. u. beim Hebräerev.). Dass die nächste Stufe der Verbreitung des Hebräerevangeliums aus seinem Ursprungsland (Palästina-Syrien) Ägypten gewesen ist, ist ohnehin wahrscheinlich bei der grossen Anzahl von Juden in Ägypten (und dem entsprechend von Judenchristen) und ihrem Verkehr mit Palästina. Dürfen wir nun annehmen, dass beide Namen — Hebräerev. und Ägypterev. — in Ägypten entstanden sind, so ist weiter offenbar, dass man ein Evangelium nur dann das Ägypterev. nennen konnte, wenn es in seinem Kreise das Evangelium war. Wären in demselben Kreise Evangelien nach Matth., nach Marcus usw. mit gleicher oder gar höherer Autorität gelesen worden, so hätte man unmöglich dort jenes Ev. als Ägypterev. bezeichnen können. Somit ergiebt es sich, dass es eine Zeit in Ägypten gegeben haben muss, wo die dortigen Heidenchristen — nicht etwa nur eine kleine Secte — lediglich das uns hier beschäftigende Evangelium gelesen haben, welches im Gegensatz zu dem Hebräerev. den Namen „Ägypterev.“ empfing. Ich vermag nicht einzusehen, wie man dieser Schlusskette ausweichen kann. Wäre der Name nur von auswärtigen Vätern bezeugt, so könnte resp. müsste man annehmen, dass das Ev., weil es von Ägypten gekommen war, das ägyptische Evangelium genannt worden ist, in derselben Weise, wie man das palästinensische Evangelium *τὸ εὐαγγέλιον καϑ' Ἑβραίους* oder *Ἑβραϊκόν* oder *Ἰουδαϊκόν* genannt hat. Nun aber ist das Umgekehrte das Überlieferte. Wahrscheinlich nur von Ägyptern primär ist das Buch als Ägypterev. bezeichnet worden [1]), und sie bezeugen die Aufschrift *εὐαγγ. κ. Αἰγ.* als den wirklichen Buchtitel.[2])

Diese Einsicht, welche bereits der Name gewährt, ist für die Entstehung und ursprüngliche Autorität des Buches von höchster Bedeutung. Ein Ev., welches „das Ägypterev.“ in Ägypten selbst

---

1) Der Name findet sich nur bei Clemens, Origenes, Epiphanius — aber er bezeugt das Buch als in den Händen der Sabellianer befindlich, die ihren Hauptsitz in der libyschen Pentapolis hatten — und bei Hippolyt; der letztere berichtet aber nach einer naassenischen Quellenschrift, für die ägyptischer Ursprung vermuthet werden darf.

2) Aus dem Umstande, dass das Buch nicht *καϑ' Ἕλληνας* genannt worden ist, wird man schliessen dürfen, dass das Christenthum seine ersten Bekenner in Ägypten neben den geborenen Juden viel zahlreicher in der eingeborenen Bevölkerung als unter den Griechen gefunden hat. Alexandrien selbst kann hier schwerlich ausgeschlossen gewesen sein.

genannt worden ist, braucht nicht in Ägypten selbst verfasst, aber kann gewiss nicht nach dem ersten Drittel des 2. Jahrh. entstanden sein; denn mindestens von dieser Zeit ab wäre seiner Souveränetät die Rivalität von Evangelien unter dem Titel der Apostel (Matth., Marc. usw.) tödtlich gewesen. Es ist aber eine abenteuerliche Annahme, zu vermuthen, dass diese Evangelien überhaupt erst um 150 nach Ägypten gekommen sind. Ein Stück einer sonst völlig unbekannten Urgeschichte der Evangelien liegt in dem Titel „Ägypterev.“: die Verdrängung eines in Ägypten älteren Evangeliums durch das *εὐαγγέλιον τετράμορφον*. Dieser Erkenntniss entspricht in der That die Art, wie uns das Ägypterev. bei den ägyptischen Zeugen begegnet: 1) der ägyptische Valentinianer Theodotus, aus dessen Werk Clemens Excerpte gemacht hat, benutzt es neben den kanonischen Evv., 2) es ist im Gebrauch bei den ägyptischen Enkratiten, die Clemens so energisch bestritten hat, und bei ihrem litterarischen Führer Cassian [die Enkratiten sind von Hause aus keine Häresie, sondern erst im Fortschritt der Entwickelung der Kirche als solche bezeichnet worden], 3) die Sabellianer, in der libyschen Pentapolis namentlich stark verbreitet, brauchen es als h. Schrift [die Sabellianer sind ursprünglich keine Häretiker, sondern erst durch den Gang der dogmatischen Entwickelung der Kirche zu solchen geworden], 4) Clemens stellt es zwar den 4 kanonischen Evangelien bestimmt gegenüber, bezeichnet es aber nicht als häretisch (Strom. III, 13, 92 sagt er von einem Spruch aus dem Ev.: *πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητὸν ἀλλ᾽ ἐν τῷ κατ᾽ Αἰγυπτίους*), 5) bei Origenes (hom. 1 in Lucam) steht es an der Spitze der falschen Evangelien: „ecclesia quattuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios“ (dass er es gelesen, ergiebt sich aus dem Folgenden). Hieraus lässt sich erkennen, dass, nachdem das Ev. zuerst — wie der Name sagt — ursprünglich allein in Ägypten gebraucht worden ist, es auf der zweiten Stufe neben dem vierfachen Ev. benutzt wurde, auf der dritten aus der Zahl der h. ev. Leseschriften ausschied und auf der vierten in die Klasse der häretischen Schriften übergehen musste. Dieser Process hat sich in c. 100 Jahren abgespielt (bis zum ersten Viertel des 3. Jahrh.), so jedoch, dass sich das Buch länger auf dem Lande als in Alexandrien im Gebrauch erhalten hat, wenn es in dieser Stadt überhaupt gebraucht wurde.[1])

Wie werthvoll wäre es, von diesem Evangelium etwas Genaueres

---

1) Dass Eusebius unser Ev. niemals erwähnt, gehört zu den Räthseln seiner KG.

zu wissen und in sein Verhältniss zu den kanonischen Evv. hineinschauen zu können! allein, was die eben genannten Zeugen bringen, ist sehr wenig. Durch Epiphanius erfahren wir, dass das Ev. einer modalistischen Christologie huldigte oder Vorschub leistete; wir wissen aber nicht, in welcher Weise der Satz *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα* als ein Herrnspruch dort ausgedrückt war. Immerhin ist es von Wichtigkeit zu erfahren, dass in dem Evangelium nicht nur von Vater, Sohn und Geist die Rede (wie sonst nur bei Matth.), sondern dass auch irgendwie das Verhältniss der drei Grössen so ausgedrückt war, dass man die Identität vermuthen konnte. Das setzt irgend ein Mass von Reflexion innerhalb des evangelischen Stoffes in dem Evangelium selbst voraus, zeigt also einen secundären Zug.[1]) Sodann erfahren wir von Cassian bei Clemens, Theodotus bei Clemens und von Clemens selbst, dass etwa Folgendes in dem Ev. gestanden hat: *Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα; ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο* (scil.: wann das Reich Gottes kommen wird), *ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* Diese Spruchgruppe kann nicht nur enkratitisch ausgebeutet werden in Bezug auf die Ehe (von Vegetarianismus ist natürlich nichts in ihr enthalten), sondern sie ist enkratitisch.[2]) Nur über das Mass des Enkratismus kann man streiten. So weit entfernt sie sich von dem gemein Kirchlichen nicht, dass man ihr für die Zeit, in der sie entstanden ist, einen häretischen Charakter beilegen müsste. Beachtenswerth aber ist es immerhin, dass nur diese e i n e Stelle von Cassian, den Enkratiten und Theodotus für die enkratitische Ansicht aus dem Evan-

---

1) Nicht zu gewichtig darf man des Epiphanius' Worte nehmen, dass in dem Ev. *πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος* gesagt sei; denn eben das Beispiel, welches er anführt (*τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα κτλ.*), zeigt, wie das *μυστηριωδῶς* zu verstehen sei. Ausserdem hat Epiphanius nicht selbst das Ev. gelesen, sondern aus einer secundären Quelle geschöpft.

2) Es kann dabei auf sich beruhen bleiben, ob man die Frage der Salome zu übersetzen hat: „Hätte ich also gut gehandelt, wenn ich nicht geboren hätte?“ oder: „Habe ich gut gehandelt, sofern ich nicht geboren habe?“ Allein da Salome nach der Überlieferung Kinder hatte, so ist die erste Fassung, für die auch das *μή* spricht, die wahrscheinlichere.

gelium hervorgehoben ist, und dass Clemens das Evangelium gegen enkratitische Deutung in Schutz nimmt. Da er es genau kennt, so folgt hieraus, dass der Enkratismus nicht der Zweck des Evangeliums gewesen, überhaupt ihm nicht als Signatur aufgeprägt gewesen sein kann, sondern dass sich wahrscheinlich nur diese eine Stelle in ihm fand, die zu Gunsten der rigoristischen Praxis aufgeführt werden konnte. Ferner, wenn wir, wie sich gleich zeigen wird, gerade dieser Stelle noch einmal unter ein paar Citaten begegnen, bei einem Prediger, der augenscheinlich auch die kanonischen Evangelien kennt, so darf man mit Grund vermuthen, dass sie eine Eigenthümlichkeit des sonst, gemessen an den kanonischen Evv., nicht besonders eigenthümlichen Evangeliums enthielt. Haben wir also oben folgern dürfen, dass in dem Ägypterev. etwas dem Taufbefehl bei Matth. Ähnliches stand, so bestärkt uns das negative Zeugniss der Enkratiten und die wohlwollende Haltung, die Clemens unserem Evangelium gegenüber eingenommen hat[1]), in der Vermuthung, dass das Ägypterev. von den kanonischen (synoptischen) Evv. sich nicht sonderlich unterschieden hat, sondern dass jene Salome-Unterredung wahrscheinlicher als eine Singularität in dem Ev. zu betrachten ist. Dass Salome als interlocutrix fungirt, hat eine Parallele in den kanonischen Evv., wenn man sie als die Mutter der Söhne Zebedäi gelten lässt (Matth. 20, 20). — Unter ausdrücklicher Beziehung auf unser Ev. besitzen wir nur noch eine einzige Nachricht. Hippolyt (Philosoph. V, 7) sagt von den Naassenern, dass sie Lehren über das Wesen der menschlichen Seele dem Ägypterev. entnommen hätten (*τὰς ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν*). Da die Gnostiker die evangelischen Texte allegorisirten, so lässt sich schlechterdings nicht ausmachen, was für Sprüche oder Erzählungen in unserem Ev. ihnen als Unterlage gedient haben.[2])

Es giebt aber noch eine Fundgrube für die nähere Kenntniss des Ägypterev.[3]), und sie ist die wichtigste. Das ist der II. Clemens-

---

1) Man beachte namentlich auch das *ἔχομεν* in Strom. III, 93: „Wir haben das betreffende Wort nicht in den vier überlieferten Evangelien, aber in dem Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους*". Wir haben es dort; man ist versucht, daraus eine frühere höhere Geltung des Buches zu vermuthen. Jedenfalls zweifelt Clemens die Glaubwürdigkeit des Buches nicht an.

2) An eine ähnliche Ausführung wie im Philippusev. (s. o.) ist schwerlich zu denken.

3) Vermuthungsweise hat man noch manches Andere auf unser Ev. zurückgeführt, die Erwähnung der Salome bei Celsus (Orig. c. Cels. V, 62), das Fajjumer Evangelienfragment, die lachende Maria in der apostol. Kirchenordnung, die in dem Abschnitt über die Naassener bei Hippolyt sich findenden Abweichungen von den kanonischen Evangeliencitaten (s. Zahn II S. 630), den apokryphen

brief, d. h. die Predigt, die wir oben dem römischeu Bischof Soter vindicirt haben. Mit den Citaten in dieser Predigt hat es folgende Bewandtniss:

1) C. 2, 4 wörtlich nach Marc. 2, 17 (resp. Matth. 9, 13); Citationsformel: *ἑτέρα δὲ* (vorher geht eine ATliche Stelle) *γραφὴ λέγει.*
2) C. 3, 2: *τὸν ὁμολογήσαντά με* [*ἐνώπιον τ. ἀνθρώπων* lässt der Syrer fort, dem ich folge], *ὁμολογήσω αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ πατρός μου,* freies Citat nach Matth. 10, 32 (Luc. 12, 8); Citationsformel: *λέγει δὲ καὶ αὐτός.*
3) C. 4, 2: *Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε, κύριε, σωθήσεται, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην,* sehr freies Citat nach Matth. 7, 21 (vgl. Luc. 6, 46); Citationsformel: *λέγει γάρ.*
4) C. 4, 5: *Ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας,* ein apokryphes Citat, dessen zweite Hälfte mit Luc. 13, 27 (mehr als mit Matth. 7, 23) verwandt ist; Citationsformel: *εἶπεν ὁ κύριος.*
5) C. 5, 2f.: *Λέγει ὁ κύριος· „Ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων“· ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· „Ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία;“ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· „Μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά. καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός“,* ein apokryphes Citat, welches z. Th. mit Matth. 10, 28 (Luc. 12, 4. 5) verwandt ist, am Anfang aber = Luc. 10, 3 ist.
6) C. 6, 1: *Λέγει δὲ ὁ κύριος· Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν·* (*ἐὰν ἡμεῖς θέλωμεν*) *καὶ θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ,* wörtliches Citat aus Luc. 16, 13.

Herrnspruch in den Acta Petri Vercell. c. 14 und in dem parallelen Martyr. Petri (ed. Lipsius p. 94), sowie in den Acta Philippi 34, der in seiner formellen Haltung allerdings an den Spruch vom Männlichen und Weiblichen erinnert, die Erklärung des Taufbefehls bei Priscillian (tract. 3 p. 48 f. ed. Schepss, s. Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1889 S. 384) u. A. mehr, so den Spruch: „Wer nahe bei mir ist, usw.“. Aber in allen diesen Fällen lässt sich nichts Sicheres ausmachen. Noch weniger ist in Bezug auf das Verhältniss unseres Ev. zu den Citaten in der Didache und gar zu Tatian's Diatessaron zu ermitteln. Dagegen stammen die Verse Orac. Sibyll. II, 163 f. wohl aus einer Reminiscenz an das Ägypterev.: *Νήπιοι οὐδὲ νοοῦντες ὅθ', ἡνίκα φῦλα γυναίκων Μὴ τίκτωσιν, ἔφυ τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων.*

7) C. 6, 2: *τί γὰρ τὸ ὄφελος, ἐάν τις τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν ζημιωθῇ*, mit Matth. 16, 26 resp. Marc. 8, 36 sehr verwandt, weniger mit Luc. 9, 25; die Citationsformel des vorigen Citats wirkt hier weiter.
8) C. 8, 5: *Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν*, apokryphes Citat (theilweise verwandt mit Luc. 16, 10 u. Matth. 25, 21. 23); die Verwandtschaft mit einem Wort bei Irenäus (II, 34, 3) und Hippol., Philos. X, 33 ist bemerkenswerth; Citationsformel: *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*.
9) C. 9, 11: *Ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*, freies Citat nach Matth. 12, 49 (Marc. 3, 35) und Luc. 8, 21; Citationsformel: *εἶπεν ὁ κύριος*.
10) C. 12, 2: *Ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος* [*τῶν ἀποστόλων* fügt der Syrer willkürlich hinzu; denn wir wissen durch Clemens, dass es Salome war, s. o.]· „*Πότε ἥξει (αὐτοῦ) ἡ βασιλεία*“, *εἶπεν*· „*Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ . . . ταῦτα ὑμῖν ποιούντων ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου*“, Citat aus dem Ägypterev.[1])
11) C. 13, 4: *Οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς*, ein sehr freies Citat nach Luc. 6, 32. 35; Citationsformel: *λέγει ὁ θεός*.

Von diesen 11 Citaten stimmen nur 3 (Nr. 1. 6. 7) mit unseren synoptischen Evv., vier (Nr. 4. 5. 8. 10) sind jedenfalls „apokryph“, und deshalb ist es wahrscheinlich, dass die vier sehr freien oder freien Citate (Nr. 2. 3. 9. 11) ebenfalls nicht aus unseren Evv., sondern aus jenem apokryphen stammen. Ich sehe aber doch von ihnen ab, weil die Möglichkeit offen bleiben muss, dass sie aus unseren Evv. genommen sind.[2]) Dagegen darf man mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Nrn. 4. 5. 8 aus demselben Ev. genommen sind, aus welchem Nr. 10 herrührt — dem Ägypterevangelium[3]), und sicher ist, dass der Verf. alle evangelischen Citate gleichwerthig behandelt, d. h. sie auf „den Herrn“ oder „die Schrift“ oder „Gott selbst“ zurückführt. Dabei sagt er an einer Stelle:

---

1) Das Citat c. 13, 2ᵇ lasse ich fort, da es ein ATliches sein kann, resp. wahrscheinlich ist.

2) Auch in dem sicher dem Ägypterev. entnommenen Citat findet sich eine, freilich kleine Verschiedenheit im Vergleich zu der Fassung bei Clemens.

3) So urtheilen auch Hilgenfeld und Lightfoot.

λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Nr. 8), und bezeugt damit, dass ihm noch, ganz wie in der ältesten Zeit, die evangelischen Schriften nicht „die Evangelien" sind, sondern dass sie alle zusammen „das Evangelium" enthalten. Neben dem A. T. steht ihm gleichwerthig als Gotteswort „das Evangelium", wie es in authentischen Schriften aufgezeichnet ist.

Zu diesen ihm als authentisch geltenden evang. Schriften gehörte auch das Ägypterev. Also um 170 treffen wir es in Rom, während aus dem Johannesev. kein Citat sich in unserer Predigt findet. Wirft man ein, dass es unglaublich sei, dass in Rom um 170 neben den kanonischen Evv. (den Synoptikern) noch das Ägypterev. gelesen worden sei, so ist zu erwidern, dass der Hirte, der c. 30 JJ. früher in Rom geschrieben ist, uns überhaupt nicht verräth, welche Evangelien damals in Rom gelesen wurden, dass Justin c. 20 JJ. früher — er ist übrigens mehr ein Zeuge für Kleinasien als für Rom, jedenfalls kein speciell römischer Zeuge — uns auf die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* als Leseschriften verweist, unter denen mindestens ein unkanonisches sich befand, und dass wir sonst bis zum Muratorischen Fragment und dem, was wir aus Tertullian's Schriften für die Zustände der römischen Gemeinde zu erschliessen vermögen (also bis z. Z. des Sept. Severus), keine Zeugnisse über ihren Bestand und ihre Ausstattung besitzen.[1] Was also in Rom z. Z. des Soter gelesen worden ist, haben wir einfach aus unserer Predigt zu lernen, und sie bezeugt uns durch ihr 10. Citat unwidersprechlich, dass unter den gelesenen Evv. sich das Ägypterev. damals befunden hat. Welche Bedeutung das für die Geschichte der ausschliesslichen Reception des *εὐαγγέλιον τετράμορφον* hat, werden wir in dem Abschnitt, der den kanonischen Evv. gewidmet ist, erkennen.

Das Ägypterev. ist also sicher über die Grenzen Ägyptens hinausgekommen[2], ja es ist in Rom zeitweilig kirchliche Leseschrift gewesen. Aus den Citaten aber, die uns die Predigt des Soter bringt, können wir uns doch ein etwas besseres Bild von der Schrift machen, als nach den oben besprochenen Zeugnissen, resp. wir vermögen diese Zeugnisse in der Richtung zu ergänzen, in der wir das Ev. bereits charakterisirt haben: 1) es war nichts Häretisches in ihm enthalten — sonst hätte es die römische Ge-

---

1) Der Befund in den Acten des Römers Apollonius (s. meine Abh. in den Sitzungsber. der K. Preuss. Akad. der Wissensch. 1893 S. 721 ff.) ist in Bezug auf die Evangelienfrage fast ganz negativ.

2) Aus Hippolyt's Mittheilung (s. o.) konnte man das noch nicht schliessen; denn er verdankte seine Kunde von dem Ev. höcht wahrscheinlich lediglich einer ihm zugänglichen naassenischen Schrift, in der es citirt war.

meinde um 170 gewiss nicht gelesen; seine dem Modalismus Vorschub leistende Haltung wurde natürlich in Rom um 170 so wenig als häretisch empfunden, wie um das Ende des 2. und den Anfang des 3. Jahrhunderts, 2) die asketische Stelle, die der Prediger aus ihm hervorhebt, ist dieselbe, auf die sich Cassian und die Enkratiten bezogen haben und die Clemens Alex. in bonam partem gedeutet hat; asketische Stellen können also schwerlich dicht in unserem Evangelium gesät gewesen sein, sonst wäre nicht immer wieder dieselbe Stelle citirt worden, 3) nach dieser Stelle darf man sich die Vorstellung von dem Verhältniss des Ägypterev. zu den Synoptikern nicht bilden und etwa auf eine fundamentale Verschiedenheit schliessen [1]), vielmehr zeigen die Nrn. 4. 5. 8 — und vollends die Nrn. 2. 3. 9. 11, wenn wir sie hinzuziehen würden —, dass das Ägypterev. mit den synoptischen Evv. sehr verwandt gewesen sein muss, und zwar scheint die Verwandtschaft mit Matth. nicht näher zu sein als mit Lucas. Dass es aber aus beiden Evv. geflossen ist, lässt sich nicht behaupten, ja es erscheint unwahrscheinlich. Von den vier sicher dem Ev. angehörigen Herrnsprüchen sind zwei in Frage und Antwort gegeben; den einen können wir nicht controliren, da er keine Parallele in den Synoptikern besitzt (Nr. 10); aber den anderen (Nr. 5) vermögen wir zu controliren. Matth. bringt den Spruch mitten in der Sammlung c. 10, in der er eine Instructionsrede Jesu für die Jünger zusammengestellt hat, also ohne eine specielle Veranlassung; auch Luc. bringt c. 12 (ohne specielle Veranlassung) in einem langen bunten Redestück den Haupttheil, die Einleitung aber bereits c. 10, 3 (*ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων*). In unserem Ev. dagegen ist in einleuchtender Weise die specielle Veranlassung angegeben, wie es zu dem Spruch: „Fürchtet euch nicht vor denen, die euch tödten usw.", gekommen ist. Dass der Verf. das aus den drei Stellen Luc. 10, 3, Matth. 10, 28 und Luc. 12, 4. 5 selbst zusammengebacken hat, ist an sich unwahrscheinlich und wird noch unwahrscheinlicher, wenn man erwägt, wie oft Lucas und noch mehr Matth. Sprüche in eine Composition einreihen, die ursprünglich für sich gestanden haben, von denen sie entweder die specielle Veranlassung nicht mehr gewusst oder sie nicht beachtet haben. Man muss es daher für wahrscheinlich halten, dass im Ägypterev. eine alte selbständige Relation vorliegt, die parallel zu Matth. und Luc. steht, und in diesem Spruch ein Ursprünglicheres bewahrt hat. Auch die Fassung des Spruches Nr. 4: *Ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου,*

---

1) Wie viele ganz singuläre und frappirende Stellen finden sich bei Matth. und auch bei Lucas!

ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας, macht einen vortrefflichen Eindruck. Die erste Hälfte ist nach Jes. 40, 11 gebildet (τῷ βραχίονι αὐτοῦ συνάξει ἄρνας καὶ ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ βαστάσει), nach jenem Capitel, aus dem Jesus auch sonst citirt hat — zugleich erkennt man, dass der Verfasser des Ägypterev. das A. T. nicht verworfen haben kann, und dass er die LXX benutzte —; die zweite Hälfte ist Luc. 13, 27 verwandter als Matth. 7, 23 (mit dem es indess die ἀνομία gemeinsam hat). Eine blosse Compilation aus Matth. und Lucas ist auch hier ausgeschlossen[1]; der Spruch ist concreter gefärbt als in den Synoptikern.

Somit haben wir in dem Ägypterev. ein wirkliches, selbständiges, dem Matth. und Lucas blutsverwandtes Ev. anzuerkennen, welches, wie sein Name besagt, einst das Evangelium der (heidenchristlichen) Ägypter im Unterschied vom Hebräerev. gewesen[2], welches auch (von wo? Ägypten? wann?) nach Rom gekommen ist und dort z. Z. des Soter unter den kirchlich gebrauchten Evangelien gestanden hat.[3] Diese Stellung hat es dort z. Z. des Septimius Severus nicht mehr besessen; aber auch in Alexandrien ist es z. Z. des Clemens durch das εὐαγγέλιον τετράμορφον verdrängt gewesen, während es die Landbevölkerung in der libyschen Pentapolis noch am Anfang des 3. Jahrh. benutzte, ebenso wie Cassian und die ägyptischen Enkratiten (auch Theodotus) Zeugen sind, dass es vor Clemens (um c. 170) in Ägypten als massgebende Evangelienschrift gebraucht worden ist. Wann und wo es entstanden ist, wissen wir nicht. Aber so viel ist gewiss, dass der terminus ad quem schlechterdings nicht nach c. 130 gesetzt werden darf (s. o.); wahrscheinlich ist dieses Datum schon erheblich zu spät. Für die Bestimmung des terminus a quo fehlt uns jede Handhabe; nichts hindert aber, wenn wir die echten Citate ins Auge fassen und die souveräne Stellung erwägen, die das Ev. einst in Ägypten besessen haben muss, bis ins 1. Jahrh. hinaufzugehen. Sehr merk-

1) Bemerkenswerth ist es immerhin, dass auch die vier Citate 2. 3. 9. 11, über deren Herkunft wir das Urtheil suspendirten (das zweite verhält sich in seiner Kürze zu Matth. und Luc. so, wie das Fajjumfragment zu den Synoptikern), sowohl Verwandtschaft mit Matth. als mit Luc. (s. bes. Nr. 11) zeigen, sich somit zu diesen Evv. nicht anders verhalten, wie die sicher dem Ägypterev. angehörenden Stücke.

2) Wie es ein Hebräer- und ein Syrerev. (das Diatessaron) gegeben hat, so gab es auch ein Ägypterev. im Orient; aber das Diatessaron ist aus dem εὐαγγέλιον τετράμορφον hergestellt; es hat aber dann lange Zeit hindurch eine souveräne Geltung bei den Ostsyrern gehabt.

3) Es ist sehr beachtenswerth, dass wir aus Kleinasien, Gallien und Syrien nichts von diesem Ev. vernehmen.

würdig ist, dass das Ev. keinem bestimmten Verfasser zugeschrieben worden ist. Es theilt diese negative Eigenschaft, keinen Verfassernamen zu besitzen, lediglich mit dem Hebräerev.[1]) Auch das ist ein Zeichen sehr hohen Alters. Noch war das Evangelium durch seinen Inhalt autorisirt und bedurfte keiner apostolischen Empfehlung und keines historischen Schutzes. Aber eben dieser Mangel mag später mit dazu beigetragen haben, dass das Evangelium verschwand. Was konnte am Ende des 2. Jahrh. eine Evangelienschrift der Kirche werth sein, die lediglich den Titel *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* trug?[2])

Ganz im Gegensatz zu dem Ägypterev. trägt das Petrusev. nicht nur einen apostolischen Namen an der Stirn, sondern behauptet selbst, von dem Apostel Petrus geschrieben zu sein. Schon deshalb ist nicht daran zu denken, dass die beiden Evv. identisch sind. Aber das Petrusev. gehört doch innerhalb der Geschichte der Evv. mit dem Ägypterev. näher zusammen, weil es, wie dieses einst — und zwar in ältester Zeit — als authentische Evangelienschrift gelesen worden ist und weil es, wie dieses, Elemente enkratitischen Geistes enthielt, die es der Kirche in steigendem Masse verdächtig, gewissen Häresieen (auch doketischen) aber willkommen machte. Ich habe oben S. 474 f. die Zeit des Evangeliums zu bestimmen versucht. Überzeugt man sich, dass es wahrscheinlich die vier kanonischen Evv. voraussetzt, und dass es andererseits von Justin unter den *Ἀπομνημονεύματα* benutzt ist, so wird man c. 110—130 als Abfassungszeit ansetzen müssen. Viel weiter abwärts zu gehen, dürften sich auch die nicht entschliessen, welche den Gebrauch bei Justin in Abrede stellen[3]); denn nachdem wir gezeigt haben, dass die häufig ins 2. Jahrh. versetzten Schriften, wie Protev. Jacobi, Acta Pilati, nicht dorthin gehören, sondern eine sehr viel spätere, unter ganz anderen kirchlichen Bedingungen stehende Stufe der evangelischen Schriftstellerei bezeichnen, fehlt überhaupt jeder

1) Das Marcionev., welches auch keinen Verfassernamen trug, möchte ich als Parallele kaum gelten lassen; denn wie es eine künstliche Schöpfung ist, so ist auch das Absehen von einem Verfassernamen hier tendenziös und künstlich. Das Diatessaron kommt gar nicht in Betracht; denn in dem Titel „Diatessaron" liegen die Verfassernamen versteckt und sind schwerlich je kundigeren Syrern unbekannt gewesen.

2) Es liegt sehr nahe, solche apokryphe Herrnsprüche, die alt und vornehmlich durch Alexandriner bezeugt sind, auf das Ägypterev. zurückzuführen, besonders den Spruch: „Werdet erprobte Geldwechsler"; aber ich verzichte darauf, da sich keine sicheren Anhaltspunkte bieten.

3) Weiter aufwärts als höchstens c. 100 zu gehen, ist um des Verhältnisses zum Matthäusev. willen auch dann verboten, wenn man das Petrusev. nicht vom Johannesev. abhängig glaubt.

Grund zu der Annahme, dass nach c. 140 — um nicht noch weiter hinaufzugehen — Evangelien verfasst und Leseschriften in den Gemeinden geworden sind.[1])

Wenn oben die beiden Evv., Ägypter und Petrus, zusammengestellt worden sind, so soll deswegen nicht übersehen werden, in wie viel ungünstigerem Lichte das Petrusev. steht. Schon dieser Titel und der Anspruch, von Petrus geschrieben zu sein, der sich am besten aus der Absicht erklärt, die anderen Evv. übertrumpfen zu wollen, ist höchst anstössig und sticht von dem namenlosen Ägypterev., welches doch in diesem schlichten Namen die Gewähr eines alten Adels trägt, unvortheilhaft ab. Was das Verbreitungsgebiet betrifft, so kann das des Ägypterev. fest umgrenzt werden: wir finden es in sicherer Geltung frühzeitig in Ägypten und treffen es auch in der Welthauptstadt, dagegen nicht in Syrien, Kleinasien, Gallien und nicht bei den Vätern, die auf dieser Linie stehen; es verschwindet auch auffallend rasch vor dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον*, bereits bald nach Origenes' Zeit findet sich kaum eine Spur mehr. Das Petrusev. dagegen ist so zu sagen überall und nirgends gewesen, und es hat, wie uns der Fund von Akhmim gelehrt hat, lange gelebt. Neben dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον* ist es einhergegangen, und einzelne kleinere und grössere Stücke scheinen selbst in griechische, lateinische und syrische Texte der kanonischen Evangelien gedrungen zu sein. In sehr vielen Fällen ist aber nicht mehr sicher zu entscheiden, ob wir wirklich Spuren des Evangeliums haben. Kannten es Clemens Alex. und Tatian? — um nicht zu fragen, kannten es Ignatius und Papias? Höchst wahrscheinlich ist, dass sein Heimathland Syrien gewesen ist: in Rhossus, bei syrischen Doketen und in der Grundschrift der 6 ersten Bücher der Constitutionen finden wir es.[2]) Aus dem Orient hat es Justin wohl mitgebracht; denn auf der Linie Kleinasien-Gallien lässt es sich nicht mit Sicherheit nachweisen.[3]) Origenes kennt es (in Matth. X, 17) und weiss, dass die Brüder Jesu in diesem Ev. als seine älteren Stiefbrüder bezeichnet waren; Eusebius verwarf es; aber noch einem frühmittelalterlichen Mönche des 8—12. Jahrh. ist der Abschnitt von dem Leiden Christi und der Auferstehung aus unserem Buche zusammen mit einem Theile der Petrusapok. und des Henoch als Talisman ins Grab gelegt worden.

---

1) Auf Tatian sich dagegen zu berufen, ist precär, da er bei aller Freiheit, die er sich genommen hat, doch von den vier Evv. nicht lassen wollte, also eine spätere und eigenthümliche Stufe der evang. Schriftstellerei bezeichnet.

2) Theodoret (h. f. II, 2) will es sogar von den Nazaräern gebraucht wissen; allein man hat zu dieser Nachricht mit Recht ein Fragezeichen gemacht.

3) Rom kennt es nicht, wie es scheint; die spätere Verwerfung besagt nichts.

Besässen wir von den 60 Versen des grossen Fragments, das uns Bouriant geschenkt hat, nur die vv. 28—56 und 1—5, so würde man sich bei dem Urtheile beruhigen, in diesem Evangelium eine Paraphrase des Matth. und Marcus mit ganz willkürlichen Zusätzen aus den anderen Evangelien und einer höchst gewagten (aber nicht häretischen)[1]) Schilderung des Moments der Auferstehung zu erkennen.[2]) Allein sowohl die vv. 6—27 als 57—60 lehren, dass man mit dem Verf. so schnell nicht fertig wird. Dort ist die Leidensgeschichte nicht paraphrastisch, sondern abgerissen und kurz erzählt und die Kreuzigung ganz kurz; hier aber fehlen Erscheinungen Jesu in Jerusalem (überhaupt Erscheinungen am dritten Tage), vielmehr erfolgt die erste Erscheinung später in Galiläa, und zwar am See Genezareth, und Petrus steht dabei im Vordergrund! Eine Leidensgeschichte aber, die bei allen secundären Zügen zwar die Rede des Schächers erwähnt, aber nicht das Wort Jesu an ihn, die den Herrn überhaupt nur das eine Wort sprechen lässt: „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen", eine Leidensgeschichte ferner, deren Kern neun Worte sind (zwei des Herodes, fünf der Peiniger Jesu, eines des Schächers, eines Jesu) und die, obgleich der synoptischen Tradition blutsverwandt, Jesus, wie das 4. Ev., am 14. Nisan sterben lässt, verdient alle Aufmerksamkeit. Eine Auferstehungsgeschichte aber, die die erste Erscheinung des Herrn (wie Paulus und eine versteckte Stelle bei Lucas) vor Petrus geschehen lässt und in Galiläa, und die (wie Joh. 21) die Scene an den See Genezareth verlegt (auch Joh. 21 ist ursprünglich als die erste Erscheinung erzählt worden, s. darüber unten), muss als eine Quelle ersten Ranges betrachtet werden.[3])

Somit ist die Zusammensetzung und der Zweck des Evangeliums so räthselhaft wie seine Geschichte in der Kirche. Nur das ist gewiss, dass ein Evangelium, welches so völlig frei mit den vier Evangelien umspringt, sie dort in conventioneller und legendenhafter Weise erweitert, hier verkürzt, an der dritten Stelle sich ganz von ihnen emancipirt und anderer Überlieferung (z. Th. guter) folgt, nicht die kanonische Autorität der vier Evangelien bezeugt. Gewiss ist auch noch einmal, dass es nicht über c. 130 heruntergesetzt werden darf, da es keine häretischen Spuren zeigt und da

1) Auch v. 10 ist gemessen mit dem Massstab des 2. Jahrh. nicht häretisch, s. selbst Tertull., Apolog. 21.

2) v. Schubert hat in seiner Abhandlung dem Verf. des Ev. eine ganze Reihe von Tendenzen beigelegt, die ich theils nicht zu sehen, theils nicht als dem Ev. eigenthümlich zu beurtheilen vermag.

3) Dazu kommt die Perikope von der Ehebrecherin, die man mit guten Gründen dem Ev. zuweisen darf.

es in die Kirche eingedrungen ist. Unter allen Funden der letzten Jahrhunderte auf dem Gebiet der altchristlichen Litteratur ist dieses Stück das merkwürdigste; denn es ist der einzige umfangreiche Rest der echten, wenn auch bereits secundären oder tertiären Evangelienlitteratur, der uns neben den vier Evangelien erhalten ist. Bedauern müssen wir allerdings, dass uns nicht statt der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wie sie das Petrusev. erzählt hat, die Darstellung des Ägypterevangeliums geschenkt worden ist; denn wir dürfen wohl vermuthen, dass diese noch werthvoller gewesen ist.[1])

Das Hebräer- und das Ebionitenevangelium [Ev. (der 12 Apostel durch) Matthäus], s. d. 1. Theil dieses Werkes S. 6ff. 205ff. 209ff. 212ff. Eine Untersuchung der Litteratur der häretischen Ebioniten, wie wir sie durch Hippolyt, Origenes, aus den pseudoclementinischen Schriften und durch Epiphanius kennen, muss dem 2. Bande dieses Theiles vorbehalten bleiben, da es überaus wahrscheinlich ist, dass die ganze Gruppe nicht früher zu setzen ist als ± 200, und sich jedenfalls die geschichtlichen Vorstufen derselben unserer Kenntniss ganz entziehen. Erst mit Symmachus und Alcibiades von Apamea (Hippolyt's Philosoph. und Origenes hom. in Ps. 82 bei Euseb., h. e. VI, 38) tritt für uns die Gruppe in die Erscheinung; die Möglichkeit, die Zahn (Kanonsgesch. II S. 736ff.) errungen zu haben glaubt, schon in Clemens Alex. einen Zeugen für jene häretischen Judenchristen sehen zu dürfen, beruht auf einer so spitzen und zerbrechlichen Argumentation, dass man mit ihr nicht rechnen kann. Die eigene Verweisung aber jener Gruppe auf Trajan's Zeit, resp. auf das 3. Jahr Trajan's (Epiphan. haer. 19, 1 u. Hippol., Philos. IX, 13. 16) berechtigt noch nicht, ihre Litteratur so weit zurückzudatiren, da Alcibiades einen alten Spruch aufgenommen oder seine Schrift künstlich hinaufgesetzt haben kann. Somit lassen wir alle die Büchertitel bei Seite, die im 1. Theil S. 206ff. S. 209ff. für die gnostischen Judenchristen ermittelt worden sind. Nur eine Ausnahme müssen wir machen — das ist das Evangelium, welches Epiphanius ihnen beilegt; denn eine Untersuchung des Hebräerevangeliums ist nicht möglich, wenn nicht dieses Evangelium zuvor untersucht ist.

Epiphanius berichtet in dem durch vorzügliche Quellenmittheilung und eigene Anschauung ausgezeichneten, aber durch die

---

1) Die Zeitbestimmung (terminus a quo) des Petrusev. ist insofern noch eine vorläufige, als noch nicht erwiesen ist, dass eine Schrift, die das Matth.- und Johannesev. benutzt, nicht wohl vor c. 110 angesetzt werden kann; s. darüber unten.

leichtfertigsten Combinationen und Confusionen entstellten 30. Abschnitt seines grossen antihäretischen Werkes („Κατὰ Ἐβιωναίων“), die gnostischen Judenchristen folgten einem Evangelium[1]), das bei ihnen den Namen „Ev. nach Matthäus“ führe, οὐχ ὅλῳ δὲ [ὅλως δὲ? ὅλῳ δὲ καὶ?] πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν (haer. 30, 13). Schon c. 3 hatte er gesagt: δέχονται τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον[2]) ... Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους. Aus diesem Evangelium bringt er nun einige Citate (c. 13. 14. 16. 22 der 30. Häresie), die beweisen, dass er das Evangelium zur Hand hatte.[3]) Zunächst fällt es auf, dass er dem Evangelium zwei Titel giebt „τὸ παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενον“ und „τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους“. Zahn (Kanonsgesch. II S. 729f.) behauptet, Epiphanius sage gar nicht, dass das Evangelium bei den Ebioniten „Matthäusev.“ heisse (allein die Worte c. 3 können nicht anders verstanden werden; ἐν τῷ παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ darf nicht mit Zahn paraphrasirt werden: „in dem bei ihnen sich findenden Evangelium, welches ein sogenanntes Evangelium nach Matthäus ist“); er fährt dann fort und sucht (S. 736) den Namen „Hebräerev.“ für dieses, nach ihm namenlose und von dem älteren Hebräerev. zu unterscheidende Evangelium durch die Annahme zu erklären, dass die Judenchristen zuerst den echten hebräischen Matthäus gehabt hätten, dann erst seien sie in mehrere Secten zerspalten, und die einen hätten jenen echten Matth. zum Hebräerev. ausgestaltet, die anderen hätten, nachdem dieser Titel schon einen guten Klang sich erworben hätte, ihn arripirt, um eine neue Compilation mit ihm zu schmücken. In dieser Ansicht liegt in nuce nicht weniger als die ganze Lösung des verwirrten Problems („hebräischer Urmatth.“, „kanonischer Matthäus“, „Hebräerevangelium“, „Ebionitenev.“) beschlossen — wenn sie richtig ist. Dies vermögen wir hier noch nicht zu entscheiden; wir werden uns aber hüten müssen, sie im Eingang der Untersuchung zu acceptiren. Indessen haben wir es auch nicht nöthig, zur richtigen Beurtheilung des bei Epiphanius vorliegenden Thatbestandes so weit auszuholen. Epiphanius sagt, das Evangelium trüge in der Secte das ὄνομα „nach Matthäus“, auch werde es von ihr „Hebräerev.“ genannt.

---

1) Eine Hauptconfusion des Epiphanius besteht darin, dass er dies Evangelium — welches zunächst mit dem Matthäusev. identificirt wird — auch dem Cerinth, dem „Merinth“ und gar den Karpokratianern beilegt, s. haer. 30, 3. 14; 28, 5. Hierüber hat Zahn II S. 730 not. das Nöthige gegen Resch bemerkt.

2) Das ist nach der vorigen Stelle cum grano salis zu verstehen.

3) Die Annahme, dass er hier einer älteren Quellenschrift folgt, lässt sich nicht begründen.

Vergleicht man damit das 2. Fragment, welches uns Epiphanius erhalten hat (*„Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς κτλ.“*, nun folgt die Mittheilung, Jesus sei nach Kapernaum in das Haus des Petrus gekommen und habe also gelehrt: *„Παρερχόμενος . . . ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν . . . καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάς μοι. ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι ιβʹ ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ*), so ist offenbar, dass in dem Ev. die Jünger in der 1. Person Plur. und Matth. in der 1. Person Singul. eingeführt waren (ganz wie im Petrusev. Petrus und die Zwölf in der 1. Person stehen). Ein Evangelium aber, in dem Matthäus in der 1. Person geredet hat, kann nicht namenlos gewesen sein, kann auch nicht ursprünglich „Hebräerev.“ geheissen haben, sondern trug den Namen „Matthäusev.“ (nur der Name „Evangelium der zwölf Apostel durch Matth.“ ist noch möglich). Das sagt uns aber auch Epiphanius von unserem Evangelium mit dürren Worten. Dann aber ist der Name „Hebräerev.“ ein secundärer Name gewesen, und es kann sich nur fragen, ob die gnostischen Judenchristen ihr Ev. wirklich Hebräerev. genannt haben oder ob hier eine Confusion des Epiphanius vorliegt. Das Letztere ist durchaus wahrscheinlich, ja nahezu gewiss. Offenbar hat sich nämlich Epiphanius, wo er von dem Hebräerev. spricht resp. vom hebräischen Matth., nie klar gemacht, dass es sich um verschiedene Schriften handelt (s. ausser unseren Stellen noch haer. 29, 6 [1]); haer. 30, 6), ja er hat sogar die Mittheilung haer. 46, 2 gemacht: *Λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ* (scil. Tatian) *γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι.* Also der Urmatthäus, das wirkliche Hebräerev., das gnostisch-judenchristliche Matthäusev., das Diatessaron sind das Hebräerev. — weil die letzten drei z. Th. auch in denselben Gegenden gebraucht sein mögen! Diese Confusionen waren dem Epiphanius möglich, weil er nur das gnostisch-judenchristliche Ev. gesehen hat; von den anderen hatte er keine substantiirte Nachricht. Demgemäss hat er die richtige Kunde, dass die vulgären Judenchristen ein Ev. brauchen, welches „nach den Hebräern“ heisst, auf die gnostischen Judenchristen übertragen. Dass aber wirklich das gnostisch-judenchristliche Evangelium von dem Hebräerev. verschieden gewesen ist, zeigt die Taufgeschichte Jesu, die uns aus beiden Evv. erhalten ist, unwidersprechlich.

Zur Zeit des Epiphanius gab es also ein gnostisch-judenchristliches Evangelium, welches „nach Matthäus“ hiess, und in welchem

1) S. über diese Stelle unten.

dieser Apostel in der 1. Person Sing. (und im Namen der zwölf Apostel in der 1. Person Plur.) gesprochen hat. Epiphanius hat es eingesehen und gefunden, dass es nicht ein vollständiges, sondern ein gefälschtes und verstümmeltes Matthäusev. gewesen ist. Diesen Befund vermögen wir noch an den Fragmenten zu bestätigen, die uns bei Epiphanius erhalten sind (s. den Abdruck bei Zahn II S. 725ff.). Unsere Synoptiker — nicht nur Matth., sondern ebenso Lucas — liegen zu Grunde; recht Vieles erscheint ausgelassen. Der Vegetarianismus tritt im 3. Fragment hervor (*καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τὸ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ!*), die scharfe Ablehnung der blutigen Opfer im 5. Fragment (*ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή*), s. auch das schlimme angebliche Herrnwort (7. Fragm.): *μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν;* In c. 18 erzählt Epiphanius, sie verwürfen die Propheten (David, Salomo, Jesajas, Jeremias usw.), *ἀλλὰ μόνον τὸ εὐαγγέλιον δέχονται ... οὔτε γὰρ δέχονται τὴν Πεντάτευχον Μωϋσέως ὅλην, ἀλλά τινα ῥήματα ἀποβάλλουσιν,* nämlich Alles, was sich auf blutige Opfer bezieht und auf Fleischgenuss. Wenn man das einem Ebioniten vorhält, antwortet er: *τίς χρεία με ἀναγιγνώσκειν τὰ ἐν τῷ νόμῳ, ἐλθόντος τοῦ εὐαγγελίου, ... βλασφημεῖ τὰ πλεῖα τῆς νομοθεσίας.*

Judenchristen, die sich ein neues Evangelium aus dem kanonischen Matth. mit Hülfe des Lucas und eigenen Zuthaten zurecht machen[1]) und sich mit diesem griechischen Evangelium an die Heidenchristen wenden, sind keine Erscheinung des Urchristenthums. Sie setzen die Entstehung der katholischen Kirche mit ihrem Kanon und ihrer mächtigen Entwickelung voraus und wollen ihr entgegentreten. Dieses Evangelium kann daher vor dem Ausgang des 2. Jahrh. nicht entstanden sein. So alt ungefähr aber ist es auch wirklich (gehört also in die Anfänge der elkesaitischen Bewegung, wie wir sie durch Hippolyt und Origenes kennen). Origenes nämlich führt hom. 1 in Lucam unter den apokryphen (häretischen) Evangelien an: *τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον* (hiernach Hieronymus: „iuxta XII apostolos" und im Prolog zu Matth.: „ev. XII apostolorum"; Ambrosius: „evangelium, quod XII scripsisse dicuntur"). Dass dieses Ev. das unsrige ist, ist deshalb nicht zu bezweifeln, weil Origenes mit gnostischen Judenchristen bekannt ist, und weil jener Titel vortrefflich zu

---

1) Die Compilation ist besonders deutlich im 4. Fragment, der Taufgeschichte, in der nicht weniger als drei Himmelsstimmen vorkommen, und die ganz schlecht erzählt ist.

unserem Ev. passt; denn die Apostel sprechen in ihm in der 1. Pers. Plur., und es kann daher nur „Ev. der Zwölf durch Matth." oder „Ev. nach Matth." überschrieben gewesen sein (s. o.). Das Hebräerev. kann Origenes nicht meinen; denn dieses Ev. hat er nicht als häretisch beurtheilt[1]); auch finden wir nichts in ihm, was auf die Bezeichnung als Ev. der 12 Apostel führt. Origenes sagt ausdrücklich, das Ev. trage die Aufschrift *„τῶν δώδεκα"*, aber wie die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* auch kurzweg *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* genannt worden ist, so wird das *Εὐαγγέλιον τῶν ιβ' ἀποστόλων διὰ Ματθαίου* auch kurzweg „Matthäusev." genannt worden sein, wie wir es bei Epiphanius finden.

Dem bisherigen Ergebnisse scheint eine Stelle bei Hieronymus entgegenzustehen. Er schreibt c. Pelag. III, 2: „In evangelio iuxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia etc." Hier hat Hieronymus augenscheinlich das Hebräerev. und das gnostisch-judenchristliche Ev. der 12 Apostel identificirt. Allein dieses „Zeugniss" ist werthlos; denn 1) Hieron. spricht hier unzweifelhaft von dem hebräischen Evangelium, welches er so oft citirt hat, 2) er nennt es, wo er den Titel angiebt, zuerst richtig „iuxta Hebraeos", 3) ausserdem theilt er noch zwei Bezeichnungen des Buches mit (die mithin **nicht** den Titel bilden), von denen die zweite nach seinem eigenen Urtheil nicht zutreffend ist (s. z. B. in Matth. 12, 13: „quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum" — in beiden Fällen ist unter „Matth." natürlich nicht ein häretischer zu verstehen, sondern der kanonische); mithin muss auch die erste auf einem „on dit" beruhen oder auf einer freien eigenen Combination.

Das Ev. der 12 Apostel kannte Hieron. nur durch Origenes, gesehen hat er es selbst nie; identificirte er es mit dem Hebräerev. (oder berichtete er ohne Kritik über die Identificirung durch Andere), so ist das natürlich ganz unmassgeblich, ebenso unmassgeblich wie das Verfahren des Epiphanius, der umgekehrt nur das gnostisch-judenchristliche Evangelium kannte, von dem alten Hebräerev. als dem judenchristlichen Ev. gehört hatte, und nun das gnostisch-judenchristliche Evangelium für das Hebräerev. hielt. Aber das Verfahren des Hieronymus ist doch nicht ganz werthlos. Soll man annehmen, dass die Identificirung des Hebräerev. mit dem Ev. secundum apostolos ein blosser Zufall ist? schwerlich, sondern

1) S. sein Zeugniss über das Hebräerev. unten; Origenes hat das Hebräerev. bei der Aufzählung der falschen Evv. (Hom. I in Luc.) überhaupt nicht genannt.

Hieronymus bezeugt damit, dass das Ev. der 12 Apostel in das judenchristliche Gebiet fällt. Er bestätigt also die Identificirung des von Origenes genannten Evangeliums der Zwölfe mit einem judenchristlichen Evangelium; aber er selbst oder seine Gewährsmänner haben sich bei der näheren Bezeichnung des Evangeliums vergriffen, weil sie nur von einem Evangelium der Judenchristen gewusst haben.

Nun könnte man aber die Frage aufwerfen, ob nicht doch, weil sowohl Epiphanius als Hieronymus die beiden Evv. identificiren, ein Zusammenhang zwischen dem Hebräerev. und dem gnostisch-judenchristlichen Ev. (dem Ev. der Zwölfe) bestanden hat. A priori ist ein solcher Zusammenhang gar nicht unwahrscheinlich; allein auf Epiphanius' und Hieronymus' „Zeugniss" darf man ihn nicht gründen; dazu sind diese „Zeugnisse" zu schwach, weil beide keinen Zweifel darüber obwalten lassen, der eine, dass er ein Evangelium in der Hand hatte, welches als Matthäusev. bezeichnet war, der andere, dass er ein Buch mit dem Titel „Ev. iuxta Hebraeos" benutzte. Alles Übrige sind Vermuthungen, die der eine, Epiphanius, nach seiner Weise positiv ausgesprochen hat, Hieronymus aber unverbindlich. Ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Evangelien lässt sich aber nach den uns erhaltenen Fragmenten nicht ermitteln; denn das Hebräerev. wird sich uns als eine selbständige Schöpfung erweisen, das gnostisch-judenchristliche Zwölfapostel- resp. Matthäusev. aber hat — soweit wir zu urtheilen vermögen —, wo es Quellen benutzt, den kanonischen Matth. und Lucas gebraucht.[1])

Haben wir hiermit das gnostisch-judenchristliche Evangelium als tertiäres Werk an die Schwelle des Überganges des 2. zum 3. Jahrh. versetzt, so fragt es sich schliesslich, welch ein Ev. Irenäus gemeint hat, wenn er I, 26, 2 schrieb: „Solo eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur Ebionaei." Die Frage, so gestellt, ist allerdings leicht zu beantworten: Irenäus meinte unseren Matthäus resp. seine hebräische Grundschrift (die er nach III, 1, 1 in dem kanonischen griechischen Matth. treu übersetzt glaubte). Allein dass die alten Judenchristen den kanonischen Matth. benutzt haben sollen, ist eine unmögliche Annahme und stammt natürlich

1) Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch das Hebräerev. benutzt ist; wir vermögen das nur nicht mehr nachzuweisen. Doch giebt es eine Stelle, auf die man den Finger legen muss. Im Ebionitenev. war eine Feuererscheinung auf dem Wasser bei der Taufe berichtet; dass eine solche aber auch im Hebräerev. erzählt war, ist nach dem aus dem Hebräerev. stammenden Taufbericht der Praedic. Pauli (nach Pseudocyprian, de rebaptism. 17) sehr wahrscheinlich.

aus der Verwechselung zwischen dem supponirten hebräischen Matthäus und dem Hebräerevangelium. Indessen mag dieser Punkt hier auf sich beruhen bleiben, um später besprochen zu werden. Hier genügt es, auf die hohe Unwahrscheinlichkeit hinzuweisen, dass das von Irenäus gemeinte Matthäusev. der Judenchristen das judenchristlich-gnostische Evangelium der Zwölfapostel sei. Irenäus hat (I, 26, 2; III, 11, 7; III, 15, 1; III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3) lediglich von vulgären Judenchristen gehört; denn er charakterisirt sie nur durch folgende Merkmale: 1) sie glauben an Gott, wie die Kirche, als an den Weltschöpfer, 2) sie brauchen nur ein Evangelium und verwerfen die übrigen, 3) sie verwerfen den Apostel Paulus und halten ihn für einen Apostaten, 4) sie haben eine eigenthümliche Auslegung der Propheten [verwerfen sie also nicht], 5) sie beschneiden sich, halten das mosaische Gesetz für verbindlich und beobachten es in ihrer ganzen Lebensweise, 6) sie beten Jerusalem an, als wäre es Gottes Haus, 7) sie halten Jesum für Joseph's Sohn und erkennen demgemäss 8) das Geheimniss der Vereinigung von Gottheit und Menschheit durch die Menschwerdung des Logos nicht an. Alle diese Merkmale zeigen, dass er nur von den alten, gnostisch unbeeinflussten Judenchristen gehört hat; diese aber können unmöglich das gnostisch-judenchristliche Evangelium gebraucht haben, welches die Opfer verwirft, eine vegetarianische Lebensweise vorschreibt und an den Propheten Kritik übt.

Somit ist das Ev. der Zwölf (das falsche Ev. des Matthäus) von Irenäus nicht bezeugt und hat bei der Untersuchung des Hebräerev. auszuscheiden.[1]) Es gehört kaum mehr unserer Periode an; nichts spricht dagegen, dass es erst am Anfang des 3. Jahrh. theils componirt theils erdichtet ist. Vor c. 180 kann es, wie die Fragmente lehren, schwerlich angesetzt werden.

Damit haben wir die Bahn für die Untersuchung des Hebräerev. frei gemacht. Über dieses besitzen wir in dem betreffenden Abschnitt der Kanonsgeschichte von Zahn (II S. 642—704) eine gründliche Untersuchung. In der Polemik gegen Resch, Nösgen, Gla, Nicholson, Meyer, an einigen minder wichtigen Stellen auch gegen Hilgenfeld und Handmann ist das Richtige getroffen. Aber in zwei, allerdings sehr wichtigen Punkten differire ich schon hier von den Ergebnissen der Untersuchungen Zahn's; sie werden im Folgenden zur Sprache kommen.[2]) Indess, Zahn hat seiner Untersuchung noch einen Schlussabschnitt unter dem Titel „Kritische

---

1) Ist es etwa speciell dem Petrusev. entgegengesetzt worden, das die Apostel mit ἡμεῖς und den Petrus mit ἐγώ eingeführt hat?

2) Von Abweichungen im Einzelnen ist dabei abgesehen.

Betrachtung des Hebräerev." (S. 704—723) angehängt. In diesem hat er das Gebäude mit Hypothesen gekrönt, die er selbst für bewiesen hält, die aber von den Mauern seines Gebäudes, soweit diese selbst haltbar sind, nicht gestützt werden. Im Folgenden gedenke ich die Untersuchung so zu führen, dass ich in Bezug auf alle die Punkte, die von Zahn genügend begründet sind, mich ganz kurz fassen werde; dagegen sollen die Abweichungen von seinen Aufstellungen ausführlicher behandelt werden.[1])

1) In der Liste, welche der Stichometrie des Nicephorus zu Grunde liegt[2]), ist unter den Antilegomenen ein Evangelium *κατὰ Ἑβραίους* mit 2200 Stichen verzeichnet. Damals (im 5. oder 6. Jahrh.) war ein solches Evangelium noch vorhanden, sonst hätte man seine Stichen nicht angeben können. Dem Umfang nach stand es in der Mitte zwischen dem Marcus- und dem Johannesev.[3])

2) Theodoret (h. f. II, 1) sagt von den Ebioniten, dass sie nur das HE annehmen; allein sein Zeugniss ist ohne Werth, da er lediglich von älterer Litteratur abhängig ist. Auch Epiphanius' Mittheilungen sind von geringem Belang; denn wenn er haer. 29, 9 (Nazaräer) schreibt: *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί. παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον*, so folgt, dass er das Ev. nicht selbst gesehen hat, sondern nur auf Hörensagen urtheilt. Immerhin ist es beachtenswerth, dass er das Ev. einfach mit dem hebräischen Matth. identificirt; allein er hat sich um allen Credit gebracht durch die Identificirung und wiederum Nichtidentificirung des Nazaräerev. mit dem der gnostischen Ebioniten (s. o.), sowie durch die Mittheilung, dass Einige das Diatessaron HE nennen (haer. 46, 2). In der Hand hat Epiphanius nur das gnostische Ebionitenev. und den kanonischen Matth. gehabt, ausserdem hat er gehört, dass auch die vulgären Judenchristen sich eines

---

1) Handmann's Abhandlung über das Hebräerev. in den „Texten u. Unters." V H. 3 (1888), deren Schlussergebnisse ich für richtiger halte, nehme ich nicht als Unterlage, weil Zahn im Einzelnen noch sorgfältiger gearbeitet hat, und weil die Übereinstimmung mit ihm eine sicherere Gewähr der Richtigkeit der Ergebnisse bietet. Dagegen muss ich die Gesammtanschauung von dem Hebräerev., zu der Zahn gelangt ist, für einen Rückschritt der Kritik gegenüber der Untersuchung Handmann's, resp. Hilgenfeld's grundlegender Arbeit halten.

2) Zahn II S. 299.

3) Die Bezweiflung der Ziffer 2200 bei Zahn (II S. 717) hängt mit der willkürlichen Vorstellung zusammen, die er sich von dem Verhältniss des Hebräerev. (HE) zum kanonischen Matth. gemacht hat. Zur Liste s. auch Zahn, Forsch. V S. 136. 141.

schuldlosen hebräischen Evangeliums bedienen (das entweder sie selbst als Matth. bezeichnen oder das ihm von seinen Gewährsmännern als der hebräische Matth. bezeichnet worden war). Epiphanius scheint lichte Momente gehabt zu haben, in denen er das nazaräische Ev. als *πληρέστατον* von dem ebionitischen als *οὐχ ὅλον καὶ πληρέστατον* unterschieden hat; aber die gemeinsame Sprache und der Titel, wie er ihn hörte, der der Sprache entsprach, liessen ihn dann wieder die Identität voraussetzen.

3) Der Hauptzeuge für das HE ist Hieronymus. Er fand es in der Bibliothek zu Cäsarea und im Gebrauche der nichtgnostischen, also vulgären Judenchristen [1]), von letzteren hat er es in

1) Zahn schildert diese unter dem Titel „Nazaräer" so (S. 668 ff.), dass er alle Züge ausschliesst, die sie von den Heidenchristen unterscheiden, mit Ausnahme, dass sie für ihre Person gesetzlich lebten und daher mit den Heidenchristen in keinen Gesellschaftsverkehr traten. Allein es ist Willkür, die Nachrichten über zwei Klassen von Judenchristen so zu scheiden, dass man die Verwerfung des Apostels Paulus, die Nichtanerkennung einer heidenchristlichen Kirche, die Verwerfung der Jungfrauengeburt usw. lediglich der kleinen Gruppe der gnostischen Judenchristen zuweist, die nichtgnostischen Judenchristen aber sämmtlich den Paulus anerkennen, die Jungfrauengeburt lehren und die Heidenkirche freundlich beurtheilen lässt. Gegen solche Unterscheidung legen Paulus, Justin und Irenäus Protest ein, die ein vulgäres Judenchristenthum mit scharfer antipaulinischer Haltung kennen, aber von einem gnostischen Judenchristenthum überhaupt noch nichts wissen. Sollen etwa alle diese „pharisäischen" Judenchristen nachmals gnostisch geworden sein? Allein noch die nachirenäischen Berichterstatter verbieten es, die strengen Judenchristen für gnostische zu halten (Origenes, Eusebius). Die Unterscheidung ist vielmehr so zu treffen: In den palästinensischen judenchristlichen Gemeinden gab es Strenge und Milde; beide beobachteten das Gesetz, aber jene forderten die Beobachtung auch von den Heidenchristen, verwarfen sie daher und den Apostel Paulus mit ihnen, lehnten die Lehre von der Jungfrauengeburt ab und damit auch die ganze höhere Christologie; diese waren in diesen Stücken entgegengesetzt gesinnt. Ob es gerade zwei Parteien waren (und nicht mehrere Nuancen), wissen wir nicht; ebensowenig wissen wir, wie sie sich untereinander verhielten; aber für den ganzen Bereich dieser Judenchristen gilt, dass sie ein und dasselbe Ev., nämlich HE benutzten. Ausserdem aber gab es mindestens seit dem Ende des 2. Jahrh. gnostische Judenchristen, eine kleine, energische, propagandistische Partei, die in mehrere Zweige zerfiel, und die sich ein neues Evangelium componirte (das Ebionitenev., s. o.). Auf die Namen ist kein Verlass, d. h. der Name „Ebioniten" kommt für alle Judenchristen ohne Unterschied vor, und dass „Nazaräer" nur die milde Gruppe, nicht aber auch die strengere bezeichnet, lässt sich nicht nachweisen. Hieron. comm. in Matth. zu c. 12, 13 schreibt: „in evangelio, quo utuntur Nazaraeni et Ebionitae". — Es ist dies der eine Punkt, in welchem ich von Zahn's Darstellung S. 642—704 abweiche, der meine Darlegung des Sachverhalts im 1. Bande meiner Dogmengeschichte ein „dogmenhistorisches Phantasiebild" genannt hat. Da die Anerkennung des Paulus und der Heidenmission bei den milden Judenchristen nur „akademisch" war und sie mit den Heidenchristen nicht in eine Lebensgemeinschaft traten, so konnten sie

Beröa empfangen und eine Abschrift genommen, die er später (nachdem er das cäsareensische Exemplar eingesehen hatte) in Bethlehem ins Griechische und Lateinische übersetzt haben will. Siebenmal nennt Hieronymus dieses Evangelium „evangelium secundum (iuxta) Hebraeos“, zweimal „evangelium Hebraeorum“, dreimal sagt er, dass es mit hebräischen Buchstaben geschrieben, einmal, dass es „Chaldaico quidem Syroque sermone“ verfasst sei, achtmal, dass es die Nazaräer lesen resp. gebrauchen (einmal fügt er auch die Ebioniten hinzu). Endlich bezeichnet er es viermal rund als die hebräische Urschrift des kanonischen Matthäus (de vir. inl. 3: „porro ipsum Hebraicum [Matthaei] habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca“; ep. 20 ad Damasum c. 5: „Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit“: folgt eine Stelle aus unserem Ev.; comm. in Matth. 2, 5: „putamus ab evangelista primum editum, sicut in ipso Hebraico legimus“; dazu im Comm. zu Jes. 11, 1): aber an zwei Stellen sagt er nur, dass „plerique“ dieses Ev. für das authenticum Matthaei halten (in Matth. 12, 13: „quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum“; Dial. adv. Pelag. III, 2: „sive ut plerique autumant ‚iuxta Matthaeum‘“). Weder hat H. gesagt, dass die Nazaräer selbst ihr Evangelium „iuxta Matthaeum“, noch dass sie es „secundum Hebraeos“ nennen. Was aber seine eigene schwankende Stellung in der Frage nach dem Verhältniss dieses Evangeliums zu dem kanonischen Matth. betrifft, so ist die Ursache derselben an sich deutlich und wird durch die Fragmente, die H. mittheilt, bestätigt. Hieronymus wollte gerne den Ruhm des grossen Gelehrten haben, den hebräischen Urmatthäus zu besitzen und allein lesen zu können, und er durfte doch die heilige Vierzahl der Evangelien nicht gefährden. In Hinblick auf die Stellen, in denen das Hebräerev. und der kanonische Matth. stimmten oder leidlich stimmten, war es ungefährlich, von der hebräischen Urschrift des Matth. zu sprechen, wo sie aber differirten, da durfte schliesslich das Hebräerev. doch nicht als der hebräische Matth. gelten, resp. es musste die Frage durch ein „quod vocatur a plerisque“ in der Schwebe gelassen werden. Nun aber war die Natur des HE ausserdem eine solche (wie schon ein flüchtiger Überblick über die Fragmente lehrt), dass H. wirklich schwanken konnte, ob er den hebräischen Matthäus, an den er, wie alle Väter, glaubte,

---

mit ihren strengeren Brüdern sehr wohl in einer Gemeinschaft zusammenleben. Auch verschiedene Speculationen über das Wesen Jesu als des Messias brauchten diese Einheit nicht zu stören; nur die Frage der Jungfrauengeburt muss allerdings eine relative Scheidung herbeigeführt haben; doch brauchte auch diese nicht nothwendig trennend zu sein, wenn in dem Evangelium eine Geburtsgeschichte überhaupt nicht vorhanden war.

wirklich gefunden habe oder nicht.[1]) Das Schwanken des Gelehrten traf mit dem Schwanken des Kirchentheologen zusammen und hatte den Erfolg, dass H. in der Regel über das Verhältniss der beiden Werke schwieg, dass er das HE als hebräischen Matthäus producirte, wo es ungefährlich war, aber diese Annahme als Meinung Anderer vortrug, wo sie ihm Ungelegenheiten eintragen konnte. Dass er sich aber selbst mindestens der Überzeugung zuneigte, den Urmatthäus (d. h. nicht das authenticum des kanonischen Matth., sondern seine Quelle) übersetzt zu haben, geht daraus hervor, dass er niemals diese Meinung bekämpft und sich zu der entgegenstehenden niemals auch nur versuchsweise bekannt hat. Auch war er als Kritiker einsichtig genug, um zu wissen, dass eine Verdoppelung einer gegebenen Grösse eine schlechte Ausflucht sei. Wir haben also allen Grund zu der Annahme, dass ihm die Identität des HE mit dem vorausgesetzten hebräischen Matth. (der aber bedenklich anders aussah als der kanonische) mindestens sehr wahrscheinlich gewesen ist. Daran aber konnte er nicht zweifeln und hat nicht gezweifelt, dass er dasselbe Evangelium in Händen hatte, welches schon Origenes häufig gebraucht („evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum sermonem Latinumque translatum est, quo et Adamantius saepe utitur", de vir. inl. 2)[2]) und Eusebius mehrmals genannt und citirt hatte. Beide nennen dieses Evangelium „εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους"; von ihnen hatte also Hieronymus den Namen für das ihm zugekommene Buch empfangen; er mag ihn ausserdem von griechischen Palästinensern gehört haben.

4) Hier aber erhebt sich nun die wichtige, ja für die Geschichte des HE entscheidende Frage: Gab es vor Hieronymus eine griechische Übersetzung des HE? Zahn — es ist der zweite Punkt, in dem ich mit seinen Ausführungen II S. 642—704 nicht übereinzustimmen vermag — leugnet das. Er nimmt an, dass sowohl die Angabe bei Nicephorus (s. o.), als die vier Scholien aus dem HE, die sich unter dem Titel: „τὸ Ἰουδαϊκόν" in dem Cod. evang. Matth. et Marci Nr. 566 (Gregory, Prolegg. p. 557; s. d. 1. Theil dieses Werkes S. 10) finden, aus der Übersetzung des Hieronymus geflossen seien.

---

1) Darüber konnte freilich Hieron. nicht im Zweifel sein, dass er nicht eine Schrift gefunden habe, zu der sich der kanonische Matth. wie eine einfache, wenn auch etwas freie Übersetzung verhält (dass er doch so thut, ist eine Unwahrhaftigkeit). Aber er, der Gelehrte, konnte allerdings vermuthen, die Originalschrift des Matth. in der Hand zu haben, an der gemessen der kanonische Matth. in ein sehr bedenkliches Licht trat. Darüber hat er geschwiegen.

2) Er fand in ihm z. B. dasselbe merkwürdige Citat von der „Mutter, dem h. Geist", das Origenes als dem Hebräerev. angehörig bezeichnet hatte.

Allein wir wissen nicht nur nicht, dass H. seine Übersetzung je publicirt hat, sondern wir wissen das Gegentheil, dass er sie, wenn sie überhaupt in extenso existirte[1]), verborgen hat. Sollte sie nach seinem Tode publicirt und dann erst zu den NTlichen Schriften als Antilegomenon gestellt worden sein? Das ist völlig unwahrscheinlich. Zählt die alte Liste, die der nicephorianischen Stichometrie zu Grunde liegt, das HE zu den Antilegomenen und giebt ihm eine bestimmte Stichenzahl (dass das griechische HE gemeint sein muss, erkennt auch Zahn an), so folgt sie nicht nur gelehrter Überlieferung, sondern einem kirchlichen Gebrauch (so auch Zahn). Dass aber ein kirchlicher Gebrauch griechischer Christen, das griechisch übersetzte HE an das N. T. heranzurücken und zu lesen, erst im 5. Jahrh. begonnen haben soll und seinen Ausgangspunkt von der Übersetzung des Hieronymus genommen hat, ist doch sehr auffallend, um nicht mehr zu sagen.

Allein es sei — Hieronymus hat das HE wirklich übersetzt, es ist diese Übersetzung nach seinem Tode publicirt worden, und auf sie geht die nicephorianische Stichometrie und der Scholiast des Evangeliencod. Nr. 566 zurück: haben wir wirklich keine anderen Zeugnisse für eine ältere Übersetzung des HE? Gewiss, wir haben sie, und sie sind so sicher, dass, wenn H. wirklich sich die Mühe gemacht hat, unser Buch zu übersetzen, er schon gethane Arbeit noch einmal gethan hat. Zwar ist Zahn so weit beizustimmen, dass Eusebius selbst ein griechisches Hebräerev. schwerlich gekannt hat. Die beiden Stellen, wo er Citate aus ihm mittheilt (Theophan. syr. ed. Lee p. 233 f. und fragm. Gr. Theophaniae bei Mai, Nova Patr. Biblioth. IV, 1 p. 155 z. Matth. 25, 14 f., s. Migne T. 24 p. 685 f. und den 1. Theil dieses Werkes S. 7 f.), machen den Eindruck, dass er aus dem Urtext citirt, und er hatte Hülfsmittel in Cäsarea genug, um sich diesen verständlich zu machen. Allein die Thatsache, dass er in dem für den Kanon werthvollsten Abschnitt seiner KGesch. (III, 25) sagt, Einige rechneten das HE zu den Antilegomenen, und hinzufügt *ᾧ [εὐαγγελίῳ] μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι*, entscheidet dafür, dass er von einer griechischen Übersetzung gewusst hat. Wer sollen denn die *τινὲς* sein, die das Buch zu den Antilegomenen rechnen? doch nicht die palästinensischen Judenchristen! Das Urtheil dieser *τινὲς* ist dem Eusebius wichtig genug, um das Buch bei seiner Feststellung des griechischen und katholischen Kanons nicht zu übergehen. Blosse Gelehrte können es auch nicht sein; denn deren Verhalten gehört überhaupt

1) Man darf das im Stillen bezweifeln; ich will aber auf diese Zweifel kein Gewicht legen.

nicht hierher, wo es sich um die Feststellung des kirchlichen Herkommens handelte. Und wenn sich „μάλιστα“ die hebräischen Christen des Besitzes des HE freuen, so muss es doch noch eine Gruppe von Christen geben, und zwar heidenchristlichen, die sich dieses Buches ebenfalls, wenn auch nicht so exclusiv, freute. In Palästina sind sie nicht zu suchen; denn Eusebius kennt das griechische HE nicht, und Hieronymus hat es auch nicht in Palästina gefunden. Also hat man jene τινὲς ausserhalb Palästinas zu suchen und zunächst dort, wo in solchen Fällen bei Eusebius stets zunächst Nachfrage zu halten ist — in Alexandrien resp. Ägypten.[1])

Aber eben dort vermögen wir in der That das griechisch übersetzte HE nachzuweisen, und zwar nicht nur bei Origenes, sondern auch bei Clemens und in der alexandrinischen Gemeinde. Hieronymus sagt (s. o.), dass Origenes oft das HE gebraucht habe. Schon diese Nachricht macht es wahrscheinlich, dass er eine griechische Übersetzung hatte; allein sie entscheidet noch nicht. Wir können heute nur an drei Stellen aus den Werken des Origenes die Mittheilung des Hieronymus bestätigen; aber sie machen es auch klar, dass Origenes aus einem allgemein zugänglichen Werke, das Einige als authentische, ja als autoritative Darstellung der evangelischen Geschichte anerkennen, geschöpft hat. Er führt nämlich das HE genau so ein, wie die anderen NTlichen Antilegomenen, ohne eine Spur davon zu verrathen, dass er ein unzugängliches, weil in hebräischer (aramäischer) Sprache geschriebenes Werk citire, oder dass er selbständig übersetze. In Joann. II, 6 (in Alexandrien geschrieben) sagt er: Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν· Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου κτλ.; in Matth. XV, 14: „Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud etc.“, und in der hom. 15 in Jerem. c. 4 heisst es: Εἰ δέ τις παραδέχεται τό· Ἄρτι ἔλαβέ με κτλ. Aus Origenes erfährt man nicht einmal, dass das HE ursprünglich nicht griechisch geschrieben war. Besässen wir nur seine Zeugnisse, so würden wir das Ev. καθ' Ἑβραίους ebensowenig für ein hebräisches Buch halten, wie den Brief πρὸς Ἑβραίους. Und wäre hier noch

---

1) Eusebius' bestimmte Behauptung, dass τινὲς das HE zu den Antilegomenen rechnen, muss man mit der Angabe in der nicephorianischen Stichometrie zusammenhalten, um es noch einmal unwahrscheinlich zu finden, dass diese einen ganz jungen Gebrauch des 5. Jahrh. bezeugt, der erst nach der angeblichen Publicirung der Übersetzung des HE durch Hieronymus irgendwo aufgekommen sein soll. Die Geschmacklosigkeit sollte man dem Eusebius nicht zutrauen, dass er ein aramäisches Buch zu den NTlichen Antilegomenen gerechnet hat.

eine Täuschung möglich, so wird die Annahme einer solchen vollends durch Clemens verboten. Nach Plato's Theätet und den Paradoseis des Matthias citirt er schlankweg: *καὶ ἐν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· „ὁ θαυμάσας βασιλεύσει", γέγραπται, „καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται"*. Wer darf hier an eine hebräische Schrift denken? Clemens citirt das HE, wie er das Ägypterev. citirt. Wer darf dort ein koptisches Ev. voraussetzen? Soll Clemens ein hebräisches Evangelium meinen, ohne das zu sagen? soll er, der Grieche *κατεξοχήν* unter den älteren KVV, ein solches Ev. bei sich geführt und im Bedarfsfall aus ihm übersetzt haben? Soll er ein hebräisches Ev. als bekanntes Buch — das thut er hier — vorausgesetzt und als autoritatives Buch (wenn auch nicht als kanonisches) benutzt haben? Nein — wie er das Ägypterev. mit einem *„ἔχομεν"* als ein in Ägypten cursirendes, vom *εὐαγγέλιον τετράμορφον* überwundenes, aber nicht falsches Buch kennt, so ist ihm auch das HE ein geläufiges und deshalb griechisches Buch. Ja, schon der Name macht das klar. *Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* ist nicht der ursprüngliche Name des Buches (das ist auch Zahn's Meinung). Er taucht für uns in Ägypten zuerst auf, und von dorther haben ihn Eusebius und Hieronymus längst aus den Schriften des (Clemens und) Origenes gekannt, bevor sie auf das hebräische Buch stiessen. Er taucht aber gleichzeitig mit dem Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους* (s. o.) in Ägypten für uns auf. Sobald wir von der ägyptischen (alexandrinischen) Kirche etwas Zusammenhängendes erfahren (bei Clemens), finden wir den Thatbestand, dass das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* gilt, dass aber daneben ein Ev. *καθ' Ἑβραίους* und ein anderes *κατ' Αἰγυπτίους* existirt. Beide sind, so zu sagen, noch geduldet. Dieser Thatbestand lässt schlechterdings keine andere Erklärung zu, als dass diese beiden Evangelien in Ägypten die älteren gewesen, die durch das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* verdrängt sind. Die entgegengesetzte Annahme hat nicht nur alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, sondern ist undurchführbar. Stand das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* einmal in voller Herrschaft, so konnte kein anderes Ev. kommen und sich eine, sei es auch nur geduldete Stellung erringen. Gab es aber vor dem Einzug des *εὐαγγέλιον τετράμορφον* sowohl ein Ev. *καθ' Ἑβραίους* als *κατ' Αἰγυπτίους* in Ägypten, so lässt sich, wie schon oben (S. 612 ff.) ausgeführt worden ist, diese Unterscheidung nur erklären, wenn es sich um ein juden- und ein heidenchristliches Ev. gehandelt hat. Dass auch das judenchristliche in Ägypten ins Griechische übersetzt werden musste (so gut wie das A. T.), ist offenbar, und nur als griechisches Evangelium kennen es Clemens und Origenes. In welch' frühe Zeit aber führt ein Evangelium hinauf, welches in Ägypten den Namen *καθ' Ἑβραίους* empfing,

dort vor dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον* in Geltung stand und einen Gegensatz an seiner Stirne trägt, der durch „Hebräer" und „Ägypter", also durch Judenchristen und Heidenchristen bezeichnet ist! Wir sahen oben, dass nichts hindert, mit dem Ägypterev. bis ins 1. Jahrh. hinaufzugehen, während der terminus ad quem nicht nach c. 130 gesetzt werden darf. Das gilt natürlich auch vom Hebräerev., welches in Alexandrien mindestens gleich alt, voraussichtlich älter als jenes sein muss. Gehören die Titel einer Zeit an, wo in Ägypten noch der Unterschied von Juden- und Heidenchristen bestand, um dann in der gemeinsamen Reception ihrer Evv. ausgeglichen zu werden, so fehlen uns freilich alle Mittel, um zu bestimmen, wie lange dieser Unterschied gedauert hat; aber ihn über die Barkochbazeit sich erstrecken zu lassen, wäre gegen alle Wahrscheinlichkeit, ja dieser späte Zeitpunkt lässt sich überhaupt nur rechtfertigen, wenn man für die Entwickelungsgeschichte des ägyptischen Christenthums von jeder Analogie der Geschichte des Judenchristenthums in Asien, Griechenland und Rom vorsichtigerweise absieht.

Der Einsicht, dass uns Origenes und Clemens die Existenz einer griechischen Übersetzung des HE für Ägypten bezeugen, und dass darin implicite das hohe Alter des Buches in Ägypten ausgesprochen liegt, kann die Frage entgegengehalten werden: Wo ist das griechische Buch geblieben? Allein diese Frage reducirt sich, genau besehen, auf die andere: Wie kann das griechische Buch, wenn es früher vorhanden gewesen ist, dem Eusebius und Hieronymus unbekannt geblieben sein? Die Antwort ist m. E. nicht schwierig. Das griechische HE war auf Ägypten beschränkt und ist dort im Laufe des 3. Jahrh. ebenso dem Verschwinden nahe gewesen, wie das Ägypterev. In Palästina hat Eusebius kein Exemplar gefunden und auch Hieronymus nicht. Beide kennen ja auch das Ägypterev. nicht.

5) Dass das HE schon lange Zeit vor Clemens existirt hat, wird aber auch durch andere Zeugnisse bestätigt. Welch' ein Ev. es gewesen ist, welches Pantänus in Südarabien gefunden hat (s. Euseb., h. e. V, 10, 3: *αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι ἡ τοῦ Ματθαίου γραφή*), lässt sich freilich so lange nicht bestimmen, als die Existenz eines von dem HE unterschiedenen hebräischen Evangeliums festgehalten wird; aber Eusebius erzählt uns (h. e. IV, 22, 8), dass Hegesipp *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν.* Die nicht sicher zu deutenden Worte „*καὶ τοῦ Συριακοῦ*" werden am besten auf das Evangelium in der Grundsprache („evangelium iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est", sagt Hieron. adv. Pelag. III, 2) bezogen; Eusebius

sagt in diesem Falle, dass Hegesipp sowohl das griechische HE als den Grundtext desselben in seinen Hypomnematen citirt und ausserdem noch Hebräisches (nicht-evangelischen Stoff) angeführt habe. Allein ganz sicher ist diese Deutung nicht; ich will daher Hegesipp nicht als zuverlässigen Zeugen für die alte griechische Übersetzung des HE ausgeben. Gewiss ist aber, dass er, bevor er seine Reise in den Occident antrat, also um 150, das HE gekannt hat. Ja noch mehr — nirgendwo citirt Eusebius, der doch die Hypomnemata gelesen hatte, ihren Autor als Zeugen für den katholischen Kanon. Man darf demnach vermuthen, dass das HE nicht wie zufällig von Hegesipp citirt worden ist. Wir sind aber mit der Zeugenreihe noch nicht fertig — in Ignat. ad Smyrn. 3, 2 findet sich ein apokryphes Evangeliencitat (*καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον*). Eusebius weiss nicht (h. e. III, 36, 11), woher dieses Citat geschöpft ist; aber Hieronymus sagt zweimal (de vir. inl. 16; comm. in Jesaiam praef. in l. XVIII), dass es im HE stehe.[1]) Diese Angabe zu bezweifeln, liegt kein Grund vor.[2]) Nun aber steht dasselbe Wort nach Origenes (de princ. praef. 8) auch in dem alten Kerygma Petri. Diese Schrift gehört (s. o. S. 473) aller Wahrscheinlichkeit nach der ägyptischen Kirche an, und zwar der Zeit c. 100—130 (140). Wir haben somit einen neuen Zeugen für das HE in Ägypten im 1. Drittel des 2. Jahrh. und ausserdem einen Zeugen aus der Zeit um 115 für Syrien (Ignatius).[3]) Dass Ignatius das Ev. in der Ursprache gelesen und selbständig aus ihm ins Griechische übersetzt hat, ist wenigstens nicht in Abrede zu stellen — für das griechische HE kann er nicht als Zeuge aufgerufen werden, aber dass der hellenistische Verfasser des Kerygmas Petri in Ägypten ein aramäisches Buch citirt haben soll, ist ganz unwahrscheinlich. Er bestätigt vielmehr nur, was wir aus den Clemens- und Origenescitaten gefolgert haben, dass das griechische HE — nun schon im 1. Drittel des 2. Jahrh. — in Ägypten benutzt worden ist.[4]) Endlich findet sich

1) Ganz klar ist allerdings nur die Stelle de vir. inl. 16, aber was die andere Stelle etwa zweifelhaft lässt, macht jene völlig deutlich.

2) Eusebius braucht den Inhalt des HE nicht stets gegenwärtig gehabt zu haben, zumal wenn er nur den Urtext kannte.

3) Zahn hat schon in seinem „Ignatius von Antiochien" S. 601 f. bestritten, dass das HE die Quelle für Ignatius sei, aber ohne durchschlagenden Grund. Richtig Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieron. 1895 S. 266: „Es giebt keinen Grund, das Zeugniss des Hieron., das ja auf eigener Kenntniss des Nazaräerev. beruhte, zu verwerfen."

4) Von der Stelle Euseb., h. e. III, 39, 17 sehe ich ab (*Ἐκτέθειται* [Papias] *καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ*

noch in dem verschlagenen Citat einer abgelegenen Schrift eine Benutzung des HE. In der pseudocyprianischen Schrift de rebaptismate (vor Cyprian's Tod geschrieben) wird ein Buch citirt (c. 17), qui inscribitur „Pauli Praedicatio". Dass dieses Buch die von Hippolyt und Origenes gebrauchten und für glaubwürdig erachteten „Acta Pauli" sind (s. auch das Zeugniss des Eusebius, h. e. III, 25), ist überwiegend wahrscheinlich. Diese Acten können nun freilich selbst nicht genauer als c. 120—175 bestimmt werden (s. o. S. 491 ff.); allein die Zeit thut hier nichts zur Sache. Gewiss ist, dass in ihnen — nach dem Zeugniss jenes Citats — das HE benutzt war; denn der für das HE charakteristische Taufbericht findet sich hier wieder [1]) („in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum" vgl. HE bei Hieron. adv. Pelag. III, 2: „Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: ‚Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo'. Dixit autem eis: ‚Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est'"). Haben nun die Acta Pauli das HE benutzt, so ist wiederum ganz unwahrscheinlich, dass hier eine aramäische Schrift die Quelle ist. Wie kann man es für wahrscheinlich halten, dass Origenes, Clemens, der Verf. des Kerygma Petri, der Verf. der Acta Pauli ein aramäisches Buch studirt und citirt haben? Auch hier ist die Annahme geboten, dass das griechische HE die Quelle gewesen ist. [2])

κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει). Man kann aus ihr nicht folgern, dass Papias das HE benutzt hat, sondern nur, dass die Perikope von der Ehebrecherin — sie ist wohl gemeint — sowohl von Papias als von dem HE erzählt worden ist (von Papias schwerlich als Evangelientext, sondern im Zusammenhang seiner „Auslegungen"). Papias kann natürlich das HE als Quelle benutzt haben, aber mindestens ebenso gut kann man an mündliche Tradition oder an das Petrusev. denken, in welchem höchst wahrscheinlich jene Perikope in der Fassung gestanden hat, wie wir sie jetzt in Mss. des Johannesev. lesen.

1) Dass in dem Taufbericht der von der Schrift de rebapt. citirten „Pauli Praedicatio" auch die Feuererscheinung bei der Taufe erwähnt war, begründet keine Differenz, denn diese kann sehr wohl im HE gestanden haben, wie sie im Ebionitenev. gestanden hat.

2) Die Herkunft der Acta Pauli kann man nicht bestimmen; aber eben das Citat aus dem HE — richtiger der Gebrauch des HE als des Evangeliums; denn statt der kanonischen Berichte ist der Hergang erzählt, wie er im HE stand — macht es wahrscheinlich (da an ein syrisches Buch nicht zu denken ist), dass die Acta Pauli von einem hellenistischen Judenchristen Ägyptens geschrieben sind. Man beachte auch, dass Clemens und Origenes sie citiren, und dass sie in Ägypten erst von der kanonischen Apostel-

6) Wir haben das HE bis zur Zeit des Ignatius, das griechische HE bis ins 1. Drittel des 2. Jahrh. zurückgeführt. Der terminus ad quem seiner Abfassung ist also auf c. 100 anzusetzen. Viel schwieriger ist es, den terminus a quo zu bestimmen; denn wenn er überhaupt bestimmt werden kann, so kann er nur durch eine Vergleichung der Fragmente des Ev. mit den kanonischen gewonnen werden. In dem Momente sind wir aber mitten in der innern Kritik dieser Evangelien. Indessen lässt sich doch noch unabhängig von einer solchen Untersuchung Einiges feststellen:

a) Dass das HE einen Verfassernamen geführt habe, lässt sich nicht nachweisen. Irenäus (s. o. S. 630), der da sagt, die Ebioniten brauchten allein das Matthäusev., kann als Zeuge nicht in Betracht kommen; weder hat er je das Evangelium selbst gesehen noch (wahrscheinlich) Ebioniten. Er hat lediglich gehört, dass sie ein Evangelium haben, und wusste von Papias, dass es einen hebräischen Matth. gebe. Die Combination lag da sehr nahe. Clemens und Origenes sprechen einfach vom Hebräerev. wie vom Ägypterev. und deuten nirgends an, wie das Ev. überschrieben sei, oder dass es eine nähere Verwandtschaft mit einem der kanonischen Evangelien habe. Auch Euseb. spricht nur von dem Hebräerev. der Ebioniten oder von dem Evangelium antilegomenon *καϑ' Ἑβραίους* oder von dem *εἰς ἡμᾶς ἧκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον*; des Epiphanius verworrene Nachrichten aber kommen hier überhaupt nicht in Betracht. Dagegen hat Hieronymus geglaubt, den hebräischen Matthäus in dem HE zu besitzen (s. o.). Da keine Überschrift des Buches ihn zu diesem Glauben anleitete, so muss doch der Inhalt ihn, wenn auch nicht hervorgerufen, so doch bestärkt haben; denn dass Hieron. das HE als hebräischen Matth. bezeichnet hat, lässt sich nicht daraus allein erklären, dass er um jeden Preis das Höchste entdeckt haben wollte, oder daraus, dass er die Tradition vom hebräischen Matth. in der Kirche kannte und ohne Skrupel jedes noch so unpassende hebräische Evangelium als hebräischen Matth. ausposaunte. Es muss in dem Buche selbst etwas enthalten gewesen sein, was es dem Matth. näher rückte als einem anderen der kanonischen Evv.[1])

---

geschichte verdrängt worden sind. Hebräerev., Ägypterev., Acta Pauli, Kerygma Petri, Matthias-Paradoseis: das sind angesehene Schriften der alten ägyptischen Kirche, die durch das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* und die Apostelgeschichte im letzten Drittel des 2. Jahrh. verdrängt worden sind.

1) Wenn die gnostischen Ebioniten nachweisbar (s. o.) ihrem modernen Fabrikate den Namen „Matthäusev." gegeben haben, so kann das an sich gleichgültig sein, da sie den kanonischen Matth. benutzt haben und da sie den Werth kennen konnten, den man in der Kirche gerade auf das Matthäusev. als auf das

b) Die Fragmente, die uns vom HE erhalten sind, bestätigen das. Zwar ist Zahn in den Ausführungen über den Matthäus-Charakter des HE viel zu weit gegangen und hat, wie er bei seiner vorgefassten Meinung über den Ursprung desselben nicht anders konnte, die Verwandtschaft mit Lucas unterschätzt; allein das HE steht dem Matth. wirklich am nächsten. Freilich schon der Umfang ist wesentlich verschieden; dem HE giebt Nicephorus 2200 Stiche, dem Matth. 2500[1]); bedenkt man dazu, dass in dem HE Geschichten standen, die im Matth. ganz fehlten, wie die Geschichte von der Ehebrecherin, so wird die Differenz noch grösser. Der Umfang beider Evv. war also recht verschieden. Mustern wir nun die einzelnen Fragmente.[2])

angeblich älteste legte; aber vielleicht liegt doch in der Wahl dieses Titels ein Hinweis darauf, dass auch das alte judenchristliche Evangelium, das ihnen natürlich bekannt war, eine Beziehung zu Matth. hatte. Entscheiden lässt sich nicht mehr.

1) Die Zahl ist auffallend niedrig. 2700 wäre richtiger.

2) Ich folge der Reihe Zahn's (II S. 686 ff.). Nur halte ich es mindestens nicht für sicher, dass das Citat unter dem Namen des Jeremias Matth. 27, 9 (Zahn Nr. 15 S. 696) ebenso im HE stand. Zunächst ist schon die merkwürdige Mittheilung de vir. inl. nicht zu pressen: „in quo (d. h. im HE) animadvertendum, quod ubicumque evangelista sive ex persona sua sive ex persona domini salvatoris veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequitur LXX translatorum auctoritatem, sed Hebraicam", d. h. man darf aus ihr nicht folgern, dass Hieron. die ATlichen Citate im Matth. und im HE gezählt, verglichen und dieselbe Ziffer gefunden habe. Der Satz besagt nur, dass beiden Evv. eine grössere Anzahl von Citaten gemeinsam gewesen sein muss, und dass im HE stets nach dem Grundtext citirt war. Also muss das falsche Jeremiascitat nicht nothwendig im HE gestanden haben. Aber auch wenn es in ihm stand, ist die Annahme nicht geboten, dass es unter dem Namen des Jeremias dort stand; freilich liegt diese Annahme nahe. Hieron. erzählt nämlich zu Matth. 27, 9: „Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec [scil. das Citat] ad verbum scripta reperi". Der Nazaräer hat ihm natürlich eine zum Zweck der Beglaubigung des falschen Citats angefertigte Fälschung vorgelegt, und somit wird man schliessen, dass den Nazaräern selbst an der Erklärung der Stelle etwas gelegen hat, dass sie sie also auch in ihrem Ev. hatten. Aber sicher ist der Schluss nicht; denn Hieron. sagt nicht, dass jenes Jeremiae apocryphum eine hebräische (aramäische) Schrift war — es gab doch viele Nazaräer, die griechisch sprachen —, und warum sollte es ausgeschlossen sein, dass pfiffige Nazaräer auch der grossen Kirche einmal einen Dienst leisten wollten? Jedenfalls aber haben wir hier ein litterarisches Product aus den Kreisen der Judenchristen ausser dem HE. Bei der Seltenheit solcher verdient die Stelle eine besondere Bemerkung. — Eine zweite wichtige Frage ist, wie es mit der Kindheitsgeschichte im HE gestanden hat. Zahn (S. 686 ff.) behauptet, dass Matth. 1. 2 ohne wesentliche Abweichung sich gefunden habe, direct bezeugt sei der Gleichlaut von Matth. 2, 5. 15. 23. Allein es fehlt viel, dass diese These gesichert wäre. Wäre Hieron. ein lauterer und zuverlässiger Schriftsteller, so müsste man auf Grund von de vir.

1) Das Fragment II u. III[1]; die Taufgeschichte ist selbständig erzählt. Das „Joannes baptizat in remissionem peccatorum" hat wohl bei Marc. 1, 4 u. Luc. 3, 3 eine Parallele, nicht aber bei Matth. Aber die Reflexion auf die Frage der Sündlosigkeit Jesu theilt HE mit Matth.
2) Fragment IV (zur Versuchungsgeschichte gehörig) hat in der Erwähnung des hohen Berges eine Parallele zu Matth. 4, 8, aber nicht zu Luc. 4, 5.
3) Fragment V, die LA in der Versuchungsgeschichte stimmt mit Luc. 4, 9, nicht aber mit Matth. 4, 5.
4) Ob Fragment VI (4. Bitte des VU.) mehr mit Matth. oder mit Luc. stimmte, lässt sich nicht entscheiden, da es Hieron. hier nur auf das Wort Mahar ankam.
5) Das selbständig ausgeführte Fragment VII steht insofern Matth. 12, 10 näher als Luc. 6, 6, als Luc. ausdrücklich sagt, dass es die rechte Hand war, was HE und Matth. nicht sagen. „Betteln" kommt nur bei Luc, 16, 3 vor, die einfache Anrede „Jesus" nur Luc. 23, 42.

---

inl. 3 annehmen, dass die Citate Matth. 2, 15. 23 im HE gestanden haben. Aber mit dürren Worten das zu sagen, hat sich Hieronymus gehütet, vielmehr mit einem sehr allgemeinen und verdächtigen „de quibus" nur einen Schein erweckt (s. Handmann S. 61). Ich kann daher aus der Stelle nur umgekehrt schliessen, dass Hieron. über die beiden illustren Citate im HE nichts gefunden, sich aber den Anschein gegeben hat, als habe er auch hier des Räthsels Lösung in den Händen. Ausschlaggebend dafür ist, dass er sich im Commentar zu Jes. 11, 1 nicht auf das Hebräerev., sondern auf „eruditi Hebraeorum" für die Auskunft beruft, Matth. 2, 23 sei aus dieser Stelle geflossen. Dasselbe thut er ad Abacuc 3, 2 in Bezug auf (Matth. 2, 5) Bethlehem („audivi ego Hebraeum"). An Christen zu denken, hat man hier keinen Grund — die Leute sind lediglich als Hebräer bezeichnet —, und das HE bleibt ganz aus dem Spiel (Handmann S. 119 f.). Eben deshalb ist auch an der dritten Stelle (ad Matth. 2, 5) unter „ipsum Hebraicum" nicht mit Zahn das HE zu verstehen (ich bedaure, durch ein Versehen im 1. Theil dieses Werkes S. 9 die Stelle unter die Fragmente des HE eingestellt zu haben), sondern mit Delitzsch (und ähnlich Handmann) das A. T. Auch hat Hieronymus das HE nur einmal „ipsum Hebraicum" genannt, wo die Beziehung keinen Zweifel lässt (de vir. inl. 3). Hätte Hieronymus wirklich die Kindheitsgeschichte des Matth. „ohne wesentliche Abweichung" im HE gelesen, so müsste das von ihm oft und viel energischer verwerthet worden sein, als durch ein paar ganz fragwürdige Anspielungen. Aber auch das lässt sich nicht ausmachen, dass die Genealogieen im HE gestanden haben (gegen Hilgenfeld und Handmann). Endlich fällt immerhin ins Gewicht, dass auch das Ebionitenev. keine Vorgeschichte hat, und zu beachten ist auch, dass nach der Taufgeschichte, welche das HE bringt, Jesus als Sohn des h. Geistes als Mutter vorgestellt ist, was mit Matth. 1 nicht wohl vereinigt werden kann.

1) Als Stück I zählt Zahn die angeblich im HE enthaltenen cap. 1 u. 2 des kanonischen Matth.

6) Die Anrede an Petrus „Sohn des Johannes“ (Fragm. VIII) hat an Matth. 16, 17 eine Parallele; sachlich stimmt sie mit Johannes überein, woraus natürlich auf eine Abhängigkeit nicht zu schliessen ist.
7) Das „septies in die“ hat bei Luc. 17, 3. 4 eine kleine Parallele; aber die Hauptparallele liegt in Matth. 18, 21 f. (Fragm. IX).
8) Soweit das X. Fragment eine Parallele in den kanonischen Evv. besitzt, steht es dem Matth. (Gebot der Nächstenliebe) näher als dem Lucas; aber „filii Abrahae“ ist ein lucanischer Ausdruck (13, 16; 19, 9).
9) Fragment XI stimmt mit Matth. (Lucas hat Hosanna nicht).
10) Fragment XII ist indifferent; denn HE bot „Zachariae filii Jocadae“, Luc. 11, 51 einfach *Ζαχαρίου*. Matth. *Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου,* doch mag man annehmen, dass HE hier Matth. näher steht, sofern sie beide den Vater angeben.
11) Fragment XIII hat deutliche Anklänge an Luc. 15, 13. 30, sonst aber kann man sich nur an Matth. 25 erinnern (denn Luc. 19 spricht nicht von Talenten).
12) Fragment XIV parallel Matth. 26, 74 (nicht Luc. 22, 60).
13) Wenn Fragment XV wirklich im HE gestanden hat, so stimmte es hier genau mit Matth. 27, 9 (nicht mit Lucas).
14) Der Zusatz zu „Barrabas“ (Fragm. XVI) ist indifferent.
15) Das Fragment XVII („superliminare templi“, s. auch Hieron. ep. 18, 9) hat nur Matth. 27, 51 eine freilich anders lautende Parallele.
16) Die Auferstehungsgeschichte (Fragment XVIII) ist selbständig, steht aber Matth. näher als Lucas (Grabeswächter).
17) Fragment XVIII[a] hat bei Matth. keine Parallele, wohl aber bei Luc. 24, 36 ff. (Erscheinung des Auferstandenen).
18) Fragment XIX—XXIII sind ganz selbständig.[1])

Man kann nicht verkennen, dass die Parallelen zu Matth. viel wichtiger sind, als die zu Lucas (die unter Nr. 3. 5. 8 genannten sind unbedeutend, ins Gewicht fallen Nr. 1. 7. 11. 17). Das HE muss in der That dem Matth. näher gestanden haben als dem Luc. Aber wie selbständig stand es auch ihm gegenüber! Hier kann ich mich auf die Ausführungen von Zahn S. 707 ff. und sonst beziehen; er hat gegen alte u. junge Vorurtheile siegreich dargethan, dass das HE vom kanonischen Matth. (geschweige von Lucas) unabhängig ist und somit den kanonischen Evangelien gegenüber ein ganz selbständiges Evangelium darstellt. Man darf hoffen, dass nach seinen

1) Zu Fragment 21 s. Nestle im Ev. Kirchenblatt f. Württemberg 1895 Nr. 16.

eindringenden Beweisführungen die Behauptung nicht mehr wiederholt wird, dem HE liegen ein oder mehrere kanonische Evangelien zu Grunde.[1])

---

1) Es sei hier kurz die Ansicht Zahn's über das HE zusammengefasst. Er stellt fest, dass das HE unabhängig von den kanonischen Evv. ist, zugleich aber behauptet er, dass es in den vorhandenen Fragmenten nicht ein einziges Mal mit dem eigenthümlichen Inhalt des Marc.-, Luc.- und Joh.-Ev. eine sicher erkennbare Berührung habe, und dass es eine vollkommene Dublette zu dem kanonischen Matth. sei. Beide Behauptungen sind grosse Übertreibungen; denn Berührungen mit Luc. sind offenbar, und die Charakteristik des HE als einer Dublette zu Matth. kann nur aufrecht erhalten werden, wenn man annimmt, dass 1) Matth. 1. 2 im HE gestanden hat, 2) dass sich alle Citate des Matth. auch im HE fanden, 3) dass man das Schweigen des Hieron. überall als ein Zeugniss der wesentlichen Identität des HE mit Matth. deuten darf. Allein es lässt sich nicht nachweisen, dass Matth. 1. 2 und alle Citate des Matth. im HE gestanden haben (s. o.), auch darf man aus dem Schweigen des Hieron. nicht überall auf wesentliche Identität der beiden Evv. schliessen, da die übrigen Zeugen des HE uns lehren, wie viel Singuläres es ausserdem noch gehabt hat. Endlich fällt auch der bedeutende Unterschied in der Stichenzahl der beiden Evv. ins Gewicht (s. o.), den Zahn ohne Grund durch Bezweiflung der Richtigkeit der Überlieferung aufheben will.

Zahn stellt sodann das Dilemma (S. 707 f.) auf: „Entweder ist das HE das Original, von welchem der griechische Matth. eine sehr freie Übersetzung und Bearbeitung darstellt, oder das HE ist eine Umarbeitung des hebr. Matth., welcher letzterer früher oder später auch von einem Griechen frei bearbeitet oder treu übersetzt und dadurch in unseren kanonischen Matth. verwandelt worden ist." Er entscheidet sich für die letztere Annahme, die ich hier nicht kritisiren will; hierauf führt er S. 708—717 eine Untersuchung über das Verhältniss des HE zum Matth., deren Ergebniss er also zusammenfasst (S. 718): „Überall, wo das HE in Bezug auf den Stoff und die den Stoff selbst so oder anders gestaltende Darstellung von Matth. abweicht, tritt sein secundärer Charakter zu Tage. Das dem HE zu Grunde liegende Ev. ist, was die Sachen anlangt — im sprachlichen Sinne ist, wo lediglich das Verhältniss von Übersetzung und Original besteht, die Originalität natürlich auf Seiten des HE — im griech. Matth. viel treuer erhalten, als im HE." Dieses „Ergebniss" beruht theils auf Geschmacksurtheilen, theils auf Willkürlichkeiten in der Entscheidung von Fragen, die überhaupt kein Urtheil über Ursprüngliches und Nichtursprüngliches zulassen.

Hierauf wirft er die peinliche Frage auf: Wenn es ein vollständiges, von Matth. selbst geschriebenes Ev. gegeben hat, und wenn es in derselben Sprache abgefasst war, in welcher das HE geschrieben ist (der aramäischen), warum ist jener echte Matth. im Kreise der hebräischen Christenheit untergegangen, resp. warum hat man es für nöthig gehalten, ihn durch eine vermehrte und verbesserte (in Wahrheit nach Zahn durch eine verschlechterte) neue Ausgabe zu verdrängen und — fügen wir hinzu — sogar den Titel „Matthäus" zu streichen? Hierauf erwidert Zahn S. 720 ff., „bis zum Barkochbakrieg sei dazu in der That kein Anlass gewesen; also könne das HE nicht vor die zweite Katastrophe des Judenthums fallen. Aber nach dem Barkochbakrieg hätten sich die Judenchristen erst von dem heidnischen und heidenchristlichen Jerusalem ganz abgesondert, und speciell hätte sich damals erst die besondere Gemeinschaft der

Das HE ist also im 1. Decennium des 2. Jahrh. bereits vorhanden gewesen; es ist nicht viel später nach Ägypten gekommen

Nazaräer im Unterschied von anderen judenchristlichen Gemeinschaften gebildet. Sie grenzten sich ebenso scharf gegen das orthodoxe Judenthum ab wie gegen die Heiden und hielten es für ihre Pflicht, die Traditionen der Urgemeinde fortzupflanzen." Selbst zugestanden, dass diese pure Phantasieschilderung richtig wäre — was hat sie mit der Entstehung des HE zu thun? Wenn die jetzt erst entstandene, scharf umrissene Secte der Nazaräer es für ihre Pflicht hielt, die Traditionen der Urgemeinde fortzupflanzen, warum liessen sie ihr altes apostolisches Evangelium fallen? Man sollte denken, dass sie es nun erst recht festgehalten haben. Zahn fährt fort: „Aber wie sie selbst jüdischer waren als die Urgemeinde (woher weiss man das?), und durch die Noth der Zeit gedrängt, eifersüchtiger als die jerus. Gemeinde vor Hadrian über der Reinerhaltung des jüdischen Charakters ihrer Gemeinschaft wachten (??), so hielten sie es auch für recht, das eine Ev., welches sie aus der Zeit vor ihrer Separation (was wissen wir von einer Separation innerhalb des Judenchristenthums, abgesehen von den gnostischen Ebioniten am Ende des 2. Jahrh.?) überkommen hatten, durch eine an einzelnen Stellen ziemlich kühne, aber keineswegs umfassende und tiefgreifende Umarbeitung noch mehr zu einem jüdischen Buch zu machen (wie lässt sich nachweisen, dass das HE mehr ein jüdisches Buch sei als der supponirte hebr. Matthäus, und wie darf man das Verhältniss des HE zum hebr. Matth. so schildern, wie Zahn gethan hat, wenn man im kanonischen Matth. mit Zahn die wesentlich treue Übersetzung des hebr. Matth. sieht!). Nun konnten sie es erst recht ihr Evangelium nennen (mit dieser Phrase gleitet Zahn über die Tilgung des Titels „Matth." hinweg), und einem *τὸ καθ' ἡμᾶς εὐαγγέλιον* in ihrem Munde entsprach die Benennung desselben als *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγ.* im Munde der draussen stehenden Berichterstatter (die Sondersecte „Nazaräer" ist hier auf einmal wieder zu dem umfassenden Titel „Hebräer" d. h. Judenchristen gekommen!). Dass die Nazaräer selbst es als Ev. des Matth. bezeichnet oder überhaupt einem bestimmten Verf. zugeschrieben haben, ist nicht überliefert (also). „Wer nur ein Ev. hat, braucht keinen anderen Namen dafür als diesen (auch wenn der Verf. als Apostel überliefert ist?). Also ist das HE nach 135 entstanden. Freilich „fordert die Benutzung desselben durch Hegesipp eine Entstehung spätestens um 150"; „aber wir haben keinen Grund, eine frühere Entstehung anzunehmen." Also ist das HE kurz vor 150 aus dem hebr. Matth. angefertigt worden!

Auf eine Widerlegung dieser Ausführungen darf ich verzichten; denn die ihnen zu Grunde liegende Anschauung von der Geschichte des Judenchristenthums in Palästina ist von allen Quellenzeugnissen verlassen, und die Ansetzung des HE kurz vor 150 ist durch die Existenz einer uralten griechischen Übersetzung und durch den Gebrauch des Evangeliums bei Ignatius, im Kerygma Petri, in den Acten des Paulus und in der alex. Kirche des 2. Jahrh. unmöglich gemacht. Es ist merkwürdig — der Anerkennung des offenkundigen Thatbestandes, dass das HE eine von den kanonischen Evv., auch von unserem Matth., ganz unabhängige Evangelienschrift ist und dass es mit der ältesten Aufzeichnung des Ev. nahe zusammenhängt, hat sich Zahn nicht zu entziehen vermocht; aber er bringt die für die Evangelienlitteratur fundamentale Thatsache, dass wir noch Bruchstücke eines aramäischen Evangeliums besitzen (und zwar aus einer Gemeinschaft, die seit den Aposteltagen keine nachweisbare Veränderung erlebt

und ins Griechische übersetzt worden; es ist von den kanonischen Evangelien unabhängig. Jene Datirungen bezeichnen nur die termini ad quem. Es hindert nichts, den Ursprung um 40 Jahre früher zu setzen und demgemäss auch die Reception in Ägypten und die griechische Übersetzung hinaufzuschieben. Ob die Frage: Ist das HE um 65 oder im 1. Decennium des 2. Jahrh. entstanden? zu lösen ist, wird von der Untersuchung der Entstehung der vier kanonischen Evv. abhängen, resp. von der positiven Bestimmung des Verhältnisses von HE und Matth.[1]) Aber diejenigen Züge seien hier wenigstens zum Schluss zusammengestellt, in denen das HE ursprünglicher und in denen es minder ursprünglich als die kanonischen Berichte erscheint. Das Urtheil hierüber kann Niemandem andemonstrirt werden, aber dennoch ist eine solche Feststellung für die Kritik historischer Urkunden nothwendig:

1) Mit Marcus (gegen Luc. u. Matth.) besitzt das HE den Vortheil, keine Geburtsgeschichte zu haben.

2) Die Einleitung zu Fragment II (Taufe Jesu) ist die alterthümlichste, die wir kennen.[2])

3) Das Fehlen der Taube bei der Taufe braucht nicht als Zug hohen Alterthums gedeutet zu werden; dass der Geist spricht, ist ein indifferenter Zug[3]); die Rede d. Geistes scheint minder ursprünglich als in den Evv.[4]), aber dass der Geist Christum „filium primogenitum" nennt, ist beachtenswerth und ein Zeichen höchsten Alters (Fragment III).

4) Indifferent sind m. E. die Fragmente V. VI. VIII. XI. XII. XIV. [XV.]. XVI. XIX—XXIII.

---

hat und Fortsetzung der Urgemeinde gewesen ist), um jede Consequenz, indem er das HE durch die gewaltsamsten Mittel bis gegen die Mitte des 2. Jahrh. hinunterschiebt!

1) Über die Mitte der sechziger Jahre kann man nicht hinaufgehen; denn der Bericht, dass Jesus zuerst dem Jakobus erschienen sei, widerspricht dem Paulus (I. Cor. 15, 7) und kann nicht bei Lebzeiten des Jakobus verfasst sein.

2) Jesus sagen zu lassen: „Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est", heisst mindestens es offen lassen, ob Jesus selbst von seiner Sündlosigkeit überzeugt gewesen ist. Das ist ein Zug, den man später wohl entfernt, aber nicht hinzugesetzt hat (vgl., wie auch in fragm. 9 von Sünden gesalbter Propheten die Rede ist, was sich in den kanonischen Evv. nicht findet).

3) Das „requievit super eum" ist die Voraussetzung für Joh. 1, 32: *τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον . . . ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.*

4) Sicher ist das freilich nicht; die Worte: „fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum", sind in ihrer ersten Hälfte von höchster Naivetät und können sehr wohl später als anstössig getilgt worden sein (ebenso wie der Spruch in Anmerkung 2).

5) Fragment IV — das, vor welchem Unkundige zurückzuschrecken pflegen („meine Mutter der h. Geist ... an einem meiner Haare") — enthält nichts, was nicht in ältester Zeit geschrieben sein könnte. Man kann nicht sagen, dass es der Erzählung der Versuchungsgeschichte in den kanonischen Evv. gegenüber secundär ist.[1])

6) Fragment VII (caementarius) ist anschaulicher und deshalb ursprünglicher als die kanonischen Berichte (solche Züge liess man in späterer Zeit weg, setzte sie aber nicht hinzu). Dasselbe gilt von Fragment IX (wo man die spätere Verkürzung besonders gut begreift; die Worte lauten: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκεται ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας*), namentlich aber von dem herrlichen Fragment X (wo man in dem „coepit dives scalpere caput suum" einen befremdlichen Anstoss genommen hat).[2]) Über Fragment XIII (die Knechte mit den Talenten) lässt sich nicht sicher urtheilen, da Eusebius nur referirt; für secundär gegenüber unseren Evv. braucht man es nicht zu betrachten.[3])

7) Fragment XVII will Nestle (Ev. Kirchenblatt f. Württemberg 1895 Nr. 16) in כפתור (Oberschwelle) das Ursprüngliche, in „Vorhang" (פרכת) eine jüngere Variante sehen. Aber um ein blosses Missverständniss resp. eine Verschreibung handelt es sich schwerlich. Der kanonische Matth. verstärkt das Symbolische des Vorganges. Das HE ist also hier ursprünglicher.

---

1) Der Spruch: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ*, kann nur als Anfang eines Referats des Herrn über die Versuchungsgeschichte, die er erlebt hat, aufgefasst werden. Dann ist es bereits beachtenswerth, dass das HE diesen Vorgang nicht als Geschichte erzählt hat (wie Matth. und Luc.), sondern als ein von Jesus den Jüngern berichtetes Erlebniss. Sollte das nicht die ältere Form sein? „Meine Mutter der h. Geist" ist nicht anstössig, stimmt aber freilich nicht mit der kanonischen Auffassung (Matth., Luc.), nach der der h. Geist vielmehr der Vater Jesu ist. *Ἀνήχθη Ἰησοῦς εἰς τὸν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος*, sagt auch Matth. 4, 1, der hohe Berg Matth. 4, 8. „An einem meiner Haare", s. die Geschichte von Daniel und dem Drachen v. 36: *καὶ ἐπιλαβόμενος αὐτοῦ ὁ ἄγγελος κυρίου τοῦ Ἀμβακοὺμ τῆς κόμης αὐτοῦ κεφαλῆς ἔθηκεν κτλ.*

2) Welche Frische und Lebendigkeit, welche Kraft und welcher Ernst liegt in den Worten: „Quomodo dicis: legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui, filii Abrahae [man beachte diesen Ausdruck], amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos". Auch das Specielle: „conversus dixit Simoni", welches folgt, ist doch nicht eine spätere Einschiebung. Der Spruch aber vom Kamel und vom Reichen, der sich anschliesst, hat nun an der Charakteristik des Reichen, die eben gegeben ist, seine beste Begründung.

3) Nach der Erzählung im HE hat Jesus in der Parabel drei Typen unterschieden, den Prasser, den lieblosen Egoisten und den treuen Arbeiter. Warum soll das secundär sein?

8) Das Fragment XVIII[a] giebt eine eigenthümliche Auferstehungsgeschichte, die jedenfalls keinen ursprünglicheren Eindruck macht, als die der kanonischen Evv., z. Th. einen jüngeren. Nur die Angabe über die Erscheinung des Herrn vor Jakobus, die auch Paulus berichtet, ist von Werthe, der freilich dadurch gemindert wird, dass diese Erscheinung als die erste bezeichnet ist.[1]) Bereits oben wurde bemerkt, dass dies bei Lebzeiten des Jakobus schwerlich erzählt werden konnte. Man darf dann noch einen Schritt weiter gehen und hinzufügen, dass das Ev. nach der Übersiedelung der christgläubigen Juden ins Ostjordanland nach Pella geschrieben ist.[2]) Also fällt die Abfassung zwischen c. 70 und c. 100.

9) Das bei Ignatius und im Kerygma Petri erhaltene Fragm. XVIII[b] zeigt, dass die Vorstellungen von dem Auferstandenen im HE auf derselben Stufe sich bewegten, wie in (Matth.), Luc. und Joh., d. h. auf einer späteren als der paulinischen.

Man erkennt aus dieser Übersicht, dass das HE ganz wesentlich dieselbe Stufe der Traditionsbildung in Bezug auf das Leben und die Sprüche Jesu repräsentirt wie Matth. und Lucas; in einigen sehr bedeutenden Zügen aber zeigt es (positiv und negativ) eine ältere Ausprägung. Dürfen wir nun mit Sicherheit dieses Ev. auf die Zeit c. 65 (70) bis c. 100 datiren, so haben wir auch für die Datirung der kanonischen Evv. etwas gewonnen. Bemerkenswerth ist, dass das HE mit dem Johannesev. gar keine Verwandtschaft hat; denn die Annahme, dass Jesus am Ostertage selbst (und deshalb bereits in Jerusalem) erschienen sei, theilt das HE nicht nur mit

---

1) Das „Jüngere" in dem Auferstehungsbericht des HE liegt darin, dass in ihm der Moment der Auferstehung geschildert und erzählt war, der Auferstandene hätte dem servus sacerdotis seinen Sindon gegeben. Die Grabeswache theilt das HE mit Matth., aber die Legende ist in anderer Gestalt (dass sie jünger ist, braucht man nicht anzunehmen) gegeben. Dass Jakobus der Gerechte das letzte Mahl mit Jesus getheilt habe, wäre auch ein späterer Zug; allein die LA „qua biberat calicem domini" ist nicht erträglich; denn 1) macht sie Jakobus zum Genossen des ersten Abendmahls, was gegen die anderen Evv. verstösst, 2) lässt sie Jakobus den Schwur beim Abendmahl aussprechen, der doch erst dann wirklich passend ist, wenn Christus bereits gestorben war, 3) bietet der alte griechische Übersetzer *ὁ κύριος*, und wahrscheinlich hat auch Gregor von Tours so gelesen. Dann besagt die Stelle, Jakobus habe, als der Herr den Kelch getrunken hatte d. h. gestorben war, den Schwur gethan (so auch Lightfoot, Ep. to the Galat. 4. Aufl. p. 266). Im Folgenden kommt der Ausdruck „Menschensohn" im Munde Jesu vor; das HE hat also auch diesen Ausdruck geboten.

2) S. Euseb., h. e. III, 5, 3: *τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατά τινα χρησμὸν* (also gab es Propheten) *τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι᾽ ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου, Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, ἐν ᾗ τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μετῳκισμένων, ὡσὰν παντελῶς ἐπιλελοιπότων ἁγίων ἀνδρῶν κτλ.*

Joh., sondern auch mit Lucas, während Matth. (wenn man 28, 9. 10 als späteren Zusatz streicht), Marcus und das Petrusev. hier eine ältere Stufe repräsentiren (sie wissen nur von Erscheinungen in Galiläa). War Hieronymus überzeugt, in dem HE zwar nicht die im kanonischen Matth. wörtlich übersetzte Vorlage des kanonischen Matth. gefunden zu haben, wohl aber — gefährlich genug — die Quelle desselben, so muss der Bestand der Matthäusparallelen im HE ein grösserer gewesen sein, als wir nach den Fragmenten schliessen können; aber diese Annahme hat auch nichts gegen sich, da Hieron. in seinem Matthäuscommentar gewiss viele Stellen im HE eben überging, wo bemerkenswerthe Differenzen mit dem kanonischen Matth. nicht zu verzeichnen waren.[1]) Weiter lässt sich die Untersuchung hier nicht führen.[2])

Die kanonischen Evangelien. Wir haben oben (S. 246ff.) bereits Gründe angeführt, welche dafür sprechen, dass das Lucasev. zwischen c. 78 und c. 93 abgefasst ist. Dieser Ansatz stimmt trefflich mit dem für das HE gefundenen zusammen; denn, repräsen-

---

1) Natürlich längst nicht alle; wir sehen ja aus den anderen Zeugen für das HE, dass Hieron. keineswegs alle Singularitäten des Buches berührt hat.

2) Ausser dem S. 650 Anmerkg. 2 genannten *χρησμός*, dem fragwürdigen Apocryphum Jeremiae (s. o., über die Zeit desselben wissen wir nichts) und dem HE wissen wir nur noch von einer, freilich höchst merkwürdigen Schrift aus dem Kreise der alten Judenchristen. Julius Africanus berichtet uns in seinem Briefe an Aristides (bei Euseb., h. e. I, 7), dass er ein Tagebuch (*ἡ βίβλος τῶν ἡμερῶν*), verfasst von Verwandten Jesu, gelesen habe. In diesem Tagebuch war erstlich von der Herkunft des Herodes (§ 11) berichtet, sodann war (§ 14) das Geschlechtsregister Jesu in ihm enthalten (*Τοῦ γοῦν σωτῆρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς, εἴτ' οὖν φανητιῶντες, εἴθ' ἁπλῶς ἐκδιδάσκοντες, πάντως δὲ ἀληθεύοντες, παρέδοσαν καὶ ταῦτα, ὡς Ἰδουμαῖοι κτλ.*. — *Ὀλίγοι δὴ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφὰς ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων, ἐναβρύνονται, σωζομένης τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας. ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι δεσπόσυνοι καλούμενοι, διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν, ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες, καὶ τὴν προκειμένην γενεαλογίαν μνημονεύσαντες ἔκ τε*[?] *τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν εἰς ὅσον ἐξικνοῦντο ἐξηγησάμενοι*). Ob wir hier wirklich ein Werk der Verwandten Jesu oder eine spätere Unterschiebung vor uns haben, kann nicht entschieden werden. Unmöglich ist Jenes nicht; freilich auf Hegesipp darf man sich nicht berufen, da er sich nicht sowohl auf Aufzeichnungen von Verwandten Jesu als auf Berichte über sie bezieht. Immerhin legt aber das Interesse, welches die Judenchristen an der Genealogie Jesu hienach genommen haben, die Annahme nahe, dass auch im HE eine Genealogie Jesu gestanden hat; indessen kann man auch umgekehrt schliessen: es bedurfte einer besonderen Aufzeichnung dieser Genealogie nicht, wenn sie schon im HE stand. — Auf andere judenchristlichen Werke, die Epiphanius nennt, gehe ich nicht ein, da sie theils sicher den gnostischen Judenchristen zuzuschreiben sind, theils nicht auf das 2. Jahrh. zurückgeführt werden müssen.

tiren die beiden Evv. eine wesentlich gleiche Stufe der evangelischen Traditionsbildung, so kann das Ergebniss, dass sie auch zeitlich nahe zusammengehören, den Ansatz für jedes der beiden Evv. nur bestätigen. Dass nun im 3. Ev. das 2. benutzt ist, ist ein Ergebniss der inneren Kritik, das ich nicht auf's neue zu beweisen nöthig habe. Die bei Papias sich findende Überlieferung — ich habe sie unten in einem grösseren Zusammenhang zu besprechen —, dass Marcus, der gewesene Dolmetscher des Petrus, eine Evangelienschrift verfasst habe, und die von Papias ab bezeugte Identität unseres 2. Evangeliums mit jener Evangelienschrift sind nicht zu beanstanden.[1]) Führt nun schon die Einsicht, dass unser 2. Ev. in dem 3. benutzt ist, darauf, dass es nicht später als um 90 verfasst sein kann, so ist dieser terminus jedenfalls nicht zu überschreiten, wenn Marcus der Verfasser desselben ist. Ein Mann, der nicht wohl später als um das J. 20 geboren sein kann (s. die Apostelgeschichte), wäre im J. 90 bereits ein Greis von c. 70 Jahren gewesen. Dass das Marcusev. von einem Siebziger verfasst ist, ist gewiss nicht das Wahrscheinliche. Also ist c. 90 der äusserste Termin für die Abfassung des Evangeliums; lieber geht man noch ein Decennium hinauf. Was aber den terminus a quo betrifft, so sagt Papias resp. sein Gewährsmann Johannes Presbyter, dass Marcus das Ev. geschrieben habe, *ἑρμηνεὺς Πέτρου γενόμενος*. Link (Stud. u. Krit. 1896 S. 405 ff.) hat gezeigt, dass die griechischen Worte nur übersetzt werden dürfen: „welcher Dolmetscher des Petrus gewesen war", d. h. natürlich so viel wie „nach dem Tode des Petrus". Es geht aber auch aus den folgenden Worten des Papias (des Presbyters) deutlich hervor, dass Marcus geschrieben hat, als Petrus vom Schauplatz abgetreten war, und so hat ihn auch Irenäus verstanden, wenn er schreibt (III, 1, 2): „Post vero horum (Petri et Pauli) excessum Marcus, discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit." Der terminus a quo für die Ab-

---

1) Direct lässt sich an unserem Marcusev. nicht nachweisen, dass es seine Grundlage an Petrusvorträgen hat. Die schriftstellerische Verarbeitung ist augenscheinlich eine tiefgreifende gewesen. Vergleicht man aber das Marcusev. mit den beiden anderen Synoptikern, so lässt sich doch nicht verkennen, dass es nicht nur den Faden für diese beiden geliefert hat (und dass sie Zusätze und Umstellungen vorgenommen haben — also eben dasselbe an dem Evangelium — z. Th. grundlos — aussetzten, was der Presbyter aussetzte), sondern dass es auch (relativ) die beste Ordnung zeigt und auf eine Tradition ersten Ranges zurückführt (s. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter 2. Aufl. S. 398 f.). Wir würden das noch klarer erkennen, wenn wir den abgeschnittenen Schluss des Buches (s. u.) besässen. Sehr beachtenswerth ist auch die Rolle, die Petrus in diesem Ev. spielt; die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus (als die erste) und die Rehabilitation desselben muss den Abschluss des Evangeliums gebildet haben.

fassung des Marcusev. ist also das Jahr 64/5. Wir werden somit nicht irren, wenn wir behaupten, das Evangelium sei zwischen 65 und c. 85 verfasst. Eine noch nähere Zeitbestimmung lässt sich hier nicht geben; denn es lässt sich keineswegs behaupten, dass Marcus nach der Zerstörung Jerusalems (um 13, 2. 9. 10. 24 willen) abgefasst sein müsse — es lässt sich das um so weniger behaupten, als die eschatologischen Abschnitte der Evv. späteren Eingriffen am zugänglichsten waren.[1]) Gegen die Zuverlässigkeit der Tradition, dass Marcus in Rom geschrieben habe, lässt sich nichts Stichhaltiges einwenden, und auch die allerdings jüngere Überlieferung, dass Lucas ein antiochenischer Arzt gewesen sei, hat in der Apostelgeschichte selbst nicht nur nichts gegen sich, sondern findet dort Anhaltspunkte. Das alte lateinische Argumentum zum Lucasev., welches gewiss dem 3. Jahrh. angehört (wenn nicht älter ist), sagt, Lucas sei in Bithynien gestorben in einem Alter von 74 Jahren und habe sein Evangelium in Achaja nach Matth. und Marcus geschrieben. Wir vermögen diese Angaben nicht zu controliren, aber auch nicht zu widerlegen. Ist Lucas wirklich 74 Jahre alt geworden — die Nachricht ist einzigartig innerhalb der vier alten lateinischen Argumenta —, so kann er sehr wohl um das J. 90 gelebt haben.

Ist nun das HE c. 65 (70)—c. 100, Marcus 65—c. 85, Lucas c. 78 bis c. 93 anzusetzen, so fragt es sich, ob wir für unseren Matth. einen ähnlich bestimmten Zeitraum abstecken können. Ich setze auch hier trotz der erheblichen, aber nicht durchschlagenden Einwendungen Hilgenfeld's als ein Ergebniss der inneren Kritik voraus, dass unser kanonischer Matth. kein primäres Werk ist, sondern ihm der Marcus zu Grunde liegt und ausserdem eine zweite Quelle (s. die Einleitungen von Holtzmann, Jülicher und Weiss). Dann ist die Zeit von 65 + x bis c. 85 + x der terminus a quo für die Abfassung des Matth. Allein dieser terminus kann doch bestimmter angegeben werden. Dieses Evangelium setzt die Zerstörung Jerusalems, wie Lucas, voraus. Es folgt das aus c. 22, 7 mit grösster Wahrscheinlichkeit. Allein andererseits könnte der Verf. c. 24, 29 nicht geschrieben haben: *Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται*, wenn er nicht sehr bald nach der Zerstörung geschrieben hätte.[2]) Aus dem ersten Decennium nach der Zerstörung darf man also nicht hinausgehen, wird vielmehr in

---

1) Doch sehe ich in den angeführten Stellen keine zwingenden Beweise für die Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems; vielmehr der Eindruck, dass wir hier ein Buch vor uns haben, das vor der Zerstörung geschrieben ist, ist mir ein starker. Weiteres folgt sogleich.

2) Vgl. auch Matth. 10, 23; 16, 28.

der Zeit um 75 stehen bleiben müssen; denn auch sonst zittert die Katastrophe Jerusalems in diesem Ev. nach, wie in keinem anderen.[1]) Was man für eine weitere Herabschiebung des Evangeliums angeführt hat (s. z. B. Jülicher S. 192), ist nicht durchschlagend. Warum soll c. 28, 18—20, und 24, 48; 25, 5 nicht schon zeitlich verhältnissmässig alt sein, wenn es auch sachlich jung ist? Nach der epochemachenden Wirksamkeit und der Lehre des Paulus konnte Matth. sehr wohl so schreiben, wie er geschrieben hat. Warum soll Matth. später als Luc. geschrieben haben, wenn er auch sachlich in vieler Hinsicht der Jüngere ist? Ich finde im Ev. nirgendwo eine Stelle, die da nöthigt, über c. 75 herunterzugehen, wohl aber bestimmt mich die Haltung des Buches, dem J. 70 möglichst nahe zu bleiben. Ist nun Matth. zwischen 70 und 75 entstanden, so sind wir in der Lage, den oben angegebenen Zeitraum für die Abfassung des Marcus 65—c. 85 bedeutend zu verkürzen. Dieses Ev. muss, da es die Quelle des Matth. ist, somit vor 70/5 geschrieben sein. In dem Momente rückt es aber so nahe an die Zerstörung Jerusalems heran, dass sich diese Katastrophe deutlicher in dem Buche spiegeln müsste, wenn sie wirklich eben geschehen war. Ich muss deshalb den Ansatz des Buches auf die Zeit vor 70 für sehr wahrscheinlich halten. Dazu kommt, dass die Annahme doch überaus nahe liegt, Marcus habe die Petrusvorträge (*ὅσα ἐμνημόνευσεν*) unmittelbar, resp. bald nach dem Abscheiden des Petrus aufgezeichnet; jedenfalls ist die Annahme schwieriger, dass er damit Jahre lang gewartet habe, während doch das Bedürfniss von Anfang an vorhanden gewesen sein muss, und die Fähigkeit von Jahr zu Jahr abnahm. Daher scheint es mir nicht zu kühn zu sein, das Datum des Marcusev. auf die JJ. 65—70 anzusetzen, nachdem das des Matthäusev. auf 70—75

---

1) Ich vermag die eschatologischen Ausführungen des Matth. nur bei der Annahme zu verstehen, dass seit der Zerstörung der h. Stadt nur ein kleiner Zeitraum verstrichen ist, und der Verf. erwartet, dass die Katastrophe der Stadt sofort in die Weltkatastrophe übergehen wird. Eher könnte ich mich davon überzeugen, dass Matth. noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat (was Irenäus ausdrücklich behauptet III, 1, 1: *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν*) — obgleich die Flucht der Gemeinde und der Fall der Stadt im Ev. recht deutlich ausgedrückt erscheint —, als dass ich annehmen könnte, ein Jahrzehnte langer Zwischenraum liege zwischen der Katastrophe und dem Buch. Für ein relativ hohes Alter spricht auch das Fehlen von Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem (wenn man 28, 9. 10 aus dem ursprünglichen Buch streicht). Allerdings taucht hier die angesichts vieler Probleme (Kindheitsgeschichte, Petruszeugniss, Gemeindeordnung in c. 18) berechtigte Frage auf, ob das Evangelium nicht später Zusätze erlitten hat. Diese Frage gehört ganz und gar der inneren Kritik an und soll unten nur in Bezug auf eine Stelle zur Sprache kommen.

bestimmt worden ist.[1]) Dann aber ist es auch wahrscheinlich, dass das HE, das Evangelium der palästinensischen Christen, das Evangelium der Nachkommen der Urgemeinde, innerhalb des Zeitraums c. 65—c. 100 näher dem Anfang als dem Ende zu rücken ist. Dagegen lässt sich über die Zeit des Lucas eine nähere Bestimmung als die gegebene nicht treffen (c. 78—c. 93); denn die alterthümlichen Züge, die dieses Evangelium gegenüber Matth. in vieler Hinsicht trägt, sind uns durch die Akribie des pünktlicheren Historikers erhalten und entscheiden nicht über das Alter seines Werkes. Der Prolog, den er seinem Buche vorangestellt hat, mit seinen Mittheilungen über viele Evangelien, die bereits vorhanden sind[2]), wird immer ein starkes Argument bleiben, das Buch innerhalb des gegebenen Zeitraums lieber nach unten zu rücken als nach oben.[3])

Noch aber erübrigen uns drei Fundamentalfragen der historischen Kritik in Bezug auf die äussere Entstehungsgeschichte der Evangelien[4]): 1) Welcher Werth kommt den alten Nachrichten zu, dass der Apostel Matthäus ein Evangelium hebräisch (aramäisch) geschrieben habe, und lässt sich dieses Ev. noch fassen? 2) Wann und wo sind die johanneischen Schriften entstanden? 3) Wann sind die vier Evangelien in ein Buch vereinigt und wann ist dieses Buch

1) Wo das Matthäusev. entstanden ist, kann Niemand sagen. Aus seinem eigenthümlichen Charakter lässt sich auf keinen bestimmten Ort oder Provinz schliessen. Auch über den Verf. wissen wir nichts.

2) Ich zweifle nicht, dass Eusebius' Sprachgefühl ein richtiges gewesen ist, wenn er h. e. III, 24, 15 also den von Lucas im Prolog ausgesprochenen Gedanken paraphrasirt hat: *δηλῶν, ὡς ἄρα πολλῶν καὶ ἄλλων προπετέστερον ἐπιτετηδευκότων διήγησιν ποιήσασθαι ὧν αὐτὸς πεπληροφόρητο λόγῳ ἀναγκαίως ἀπαλλάττων ἡμᾶς τῆς περὶ τοὺς ἄλλους ἀμφηρίστου ὑπολήψεως, τὸν ἀσφαλῆ λόγον ὧν αὐτὸς ἱκανῶς τὴν ἀλήθειαν κατειλήφει κτλ.*

3) Auf die äusseren Zeugnisse für die Existenz der drei Synoptiker habe ich keinen Grund einzugehen. Es ist darüber genug geschrieben worden. Die Frage nach dem Ursprung der Evangelien wird — wenn man von dem, was Papias sagt, absieht, s. u. — durch sie nicht entschieden, auch wenn man in der Annahme von Citaten und Abhängigkeiten so splendid ist, wie Zahn im ersten Bande seiner Kanonsgeschichte. Den Matth. können wir bis in die Zeit Trajan's zurückverfolgen (Ignatius, s. auch den Barnabasbrief), den Lucas bis zur Didache und zu Marcion. Weiter reichen die äusseren Zeugnisse nicht (Marcus ist erst bei Justin sicher nachweisbar). Das eigentliche Interesse der patristischen Zeugnisse (der positiven und der negativen) haftet aber an der Frage nach dem kanonischen Ansehen eines Evangeliums resp. des Evangeliums *τετράμορφον*. Von hier aus wird sich die Schweigsamkeit der ältesten Zeugnisse über die Evangelien erklären, und in diesem Zusammenhang werden wir auf die Haltung der Schriftsteller des 2. Jahrh. zu den Evv. einzugehen haben.

4) Die Frage, ob der Verf. des 3. Ev. der Apostelschüler Lucas und der Verf. des Wirberichtes ist, lasse ich bei Seite, da ihre Beantwortung lediglich ein Problem der inneren Kritik ist.

von den Kirchen recipirt worden? Dass die 2. und 3. Frage aufs engste zusammenhängen, ist allgemein bekannt; aber auch die 1. Frage kann nur im Zusammenhang der beiden anderen erledigt werden. Alle drei Fragen führen uns auf die älteste kleinasiatische Kirchen- und Litteraturgeschichte.

Wir haben hier den Faden wieder aufzunehmen, den wir oben S. 340 fallen liessen. Es ist dort festgestellt worden: 1) dass Papias 140(145)—160 sein grosses Werk geschrieben hat, 2) dass Irenäus c. 135—c. 142 geboren ist, 3) dass er nur als Knabe den Polykarp häufiger gehört, sonst aber keine Beziehungen zu ihm gehabt, auch den Papias nicht persönlich gekannt hat, 4) dass Irenäus kein Schüler der „Presbyter, die den Johannes resp. die Apostel gesehen haben", gewesen ist, vielmehr die Aussprüche dieser Presbyter sämmtlich dem Werk des Papias entnommen hat; nicht einmal das lässt sich behaupten, dass er zu dieser Gruppe dasselbe Verhältniss wie zu Polykarp gehabt hat (dass er nämlich den einen oder anderen von ihnen als Knabe gehört hat); aus dem Brief an Florinus bei Euseb. V, 20, 4 folgt das nicht, eher das Gegentheil, 5) dass demgemäss bereits Papias für mehrere Mittheilungen aus dem Munde von Presbytern, die er in seinem Werke verzeichnet, die Formel gebraucht hat „*πάντες οἱ πρεσβύτεροι, οἱ [κατὰ τὴν Ἀσίαν] Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ (καὶ τοῖς ἀποστόλοις) συμβεβληκότες*" oder „presbyteri qui Johannem discipulum domini viderunt et audierunt" oder „*οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί*" oder „*ἐκεῖνοι οἱ κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες*" (Iren. II, 22, 5; V, 33, 3f.; V, 36, 1; V, 5, 1; V, 30, 1), 6) dass somit Papias (nicht erst Irenäus) auf jene Presbyter zurückgeführt hat: a) die von ihnen als johanneisch bezeichnete, aber auch von anderen Aposteln angeblich bezeugte Überlieferung, Jesus sei bis zum Greisenalter gekommen, b) das von ihnen ebenfalls als johanneische Überlieferung bezeichnete Herrnwort von der staunenswerthen Fruchtbarkeit im messianischen Reich und das daran sich schliessende apokryphe Gespräch zwischen Jesus und Judas Ischarioth, c) eine Ausführung über verschiedene Grade der Seligkeit im Jenseits als Auslegung des seiner Herkunft nach nicht bezeichneten Herrnspruchs „in meines Vaters Besitz sind viele Wohnungen" (er findet sich nur im 4. Ev.), d) eine Ausführung über das Paradies, e) eine Bezeugung der Zahl 666 in der Apokalypse. Die vier letzten Stücke gehören sachlich augenscheinlich nahe zusammen. Vielleicht ist auch die Angabe, Johannes habe bis zur Zeit Trajan's gelebt, eine aus Papias stammende Mittheilung der Presbyter; doch kann Irenäus sie auch sehr wohl aus den eigenen Worten des Papias geschöpft haben. 7) Sicher ist, dass Polykarp sich in seinen Predigten als Schüler eines berühmten Johannes

„und der Anderen, die den Herrn noch gesehen hatten“ bezeichnet hat (denn nach dem Brief an Florinus hat der Knabe Irenäus das aus dem Munde Polykarp's gehört, s. Euseb. V, 20, 6: *καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἃ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει, καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας, ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρειληφὼς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλε*, die Colorirung dieser Worte ist zu beachten, cf. Iren. III, 3, 4, wo die Ubertreibung des Irenäus auf der Hand liegt: *Πολύκαρπος οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος*), 8) dagegen nicht nur nicht sicher, sondern unrichtig ist es, wenn Irenäus von Papias behauptet, er sei *Ἰωάννου μὲν ἀκουστής* gewesen, sofern darunter der Apostel Johannes zu verstehen ist (und Iren. meint den Apostel); denn Eusebius versichert (h. e. III, 39), dass er davon nichts im Werke des Papias gefunden habe, und Eusebius las gründlich. Hat nun Irenäus jene Mittheilung nicht aus den Fingern gesogen[1], so kann man nur schliessen, dass er in dem Werk des Papias von einem Johannes gelesen, von welchem Papias intime Äusserungen berichtet und diesen Johannes mit dem Apostel identificirt hat.

Diese Sätze sind für die Johannesfrage von hoher Bedeutung. Einerseits wird durch sie die Autorität des Irenäus für diese Frage eliminirt, resp. sie schrumpft fast auf den einen Punkt zusammen, dass er behauptet, den Polykarp von dem Apostel Johannes — denn ihn meint Irenäus unfraglich — und anderen directen Herrnschülern als seinen Lehrern als Knabe sprechen gehört zu haben. Eine Täuschung darüber, dass Polykarp sich auf seinen Verkehr mit einem Johannes in seinen Predigten wirklich bezogen und diesen Johannes zu den „Herrnschülern“ gerechnet hat, ist bei Irenäus nicht anzunehmen. Allein dass dieser Johannes der Zebedäide gewesen ist, darüber kann er sich sehr wohl getäuscht haben (vorausgesetzt, dass es einen anderen hervorragenden Johannes in Asien gegeben hat), ja eine solche Annahme ist deshalb sogar wahrscheinlich, weil er ja auch den Papias einen Hörer des Zebedäiden genannt hat, während Eusebius, der diese Aussage an dem Werk des Papias controlirte, nichts davon in demselben hat finden können.

Muss demgemäss die Autorität des Irenäus aus der Johannesfrage fast ganz verschwinden, so wird andererseits diese Einbusse reichlich durch die Einsicht aufgewogen, dass die Citate von Sprüchen

---

1) Und das ist unwahrscheinlich.

der Presbyter, in denen diese als Schüler der Apostel, resp. als solche bezeichnet werden, die den Johannes gesehen und Herrnworte von ihm gehört haben, auf das Werk des Papias zurückzuführen sind, d. h. auf ein Werk, welches 30—40 Jahre vor Irenäus in Phrygien geschrieben ist. Papias ist es, der jene Gruppe alter kleinasiatischer Presbyter bezeugt und sie als Schüler des Herrnschülers Johannes bezeichnet; er ist es, der uns referirt, jene Presbyter hätten sich in ihren Aussprüchen auf eine Stelle als auf ein anerkanntes Herrnwort bezogen, die sich nur im 4. Ev. findet (Joh. 14, 2); er ist es, der die Zahl 666 der Apokalypse von jenen Presbytern bezeugt sein lässt (vielleicht in einer Erklärung der Stelle).[1]) Damit ist sichergestellt, dass nicht nur Papias selbst die Apokalypse und das 4. Ev. gekannt hat — von der Apokalypse wussten wir das längst, und in Bezug auf das Ev. musste es jedem deutlich sein, der den 1. Joh.-Brief und das Ev. für eine Einheit hält und bei Eusebius III, 39, 16 las: *κέχρηται* (scil. *Παπίας*) *δ' αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς* —, sondern dass auch seine Gewährsmänner, jene Presbyter in Asien, die beiden Schriften kannten und schätzten. Dass Apokalypse und Evangelium und somit auch der Brief[2]) in der Zeit Hadrian's in Asien vorhanden waren, ist damit erwiesen. Aber das Vorhandensein des Briefes (und damit auch des Evangeliums) ist durch das Citat im Polykarpbrief c. 7 [3]) sicher bereits für die letzte Zeit Trajan's zu constatiren. Jene Anerkennung von Joh. 14, 2 als eines Herrnwortes aus dem Munde der asiatischen Presbyter des Papias steht also nicht isolirt in Asien; es hat seine Parallele an dem Verhalten des Polykarp in Bezug auf den Brief.

1) Man beachte, wie vortrefflich die Presbyter des Irenäus, „die die Apostel gesehen haben", mit den Presbytern sich decken, von denen Papias in dem Prolog zu seinem Werk erzählt, und wenn Irenäus von jenen Presbytern fast nur eschatologische Sprüche (vermischt mit Herrnsprüchen) berichtet — wie ausgezeichnet fügt sich das zu den Mittheilungen des Eusebius über den Inhalt des Werkes des Papias: „Derselbe Papias führt auch noch Anderes an, *das durch mündliche Überlieferung auf ihn gekommen sein soll*, nämlich einige unbekannte *Gleichnisse und Lehren* des Erlösers, sowie einiges Andere, das mehr dem Gebiet der Fabel angehört. Dahin gehört auch seine Behauptung, es werde nach der Auferstehung der Todten ein Zeitraum von 1000 Jahren sein, in welchem das Reich Christi sichtbar hier auf Erden bestehen werde. Ich glaube, dass er die Erzählungen, die er von den Aposteln empfangen, falsch gedeutet habe, usw."

2) Ich darf auch sagen „die Briefe"; denn von dem Rechte, den 2. und 3. Brief vom 1. abzutrennen und einem anderen Verf. zuzuweisen, habe ich mich so wenig je überzeugen können wie von der Zertrennung des 1. Briefes und des Evangeliums.

3) *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν*, schreibt Polykarp.

Wird das zugestanden — und ich vermag nicht einzusehen, dass man dem Nachweise etwas entgegenhalten könnte —, so bedarf es für die Frage nach dem ersten Auftauchen des 4. Evangeliums keiner weitschichtigen Untersuchungen über das Verhalten des Valentin, Marcion und Justin oder gar des „Leucius" zum 4. Ev. So wichtig diese Untersuchungen für andere Probleme sind, so gleichgiltig sind sie für die Frage der Entstehungszeit des Evangeliums und des Briefes. Diese waren gegen Ende der Regierung Trajan's bereits vorhanden und wurden in Asien gelesen. Es mag gleich hier gesagt sein, dass wir durch die äussere Kritik über diesen Zeitpunkt nicht hinauszukommen vermögen (terminus ad quem $\pm$110).

Aber wer hat das Evangelium und die Briefe geschrieben? Zur Beantwortung dieser Frage haben wir, abgesehen von dem Selbstzeugniss der Schriften, uns an Papias, an die alten Lehrer der asiatischen Kirche, an Clemens Alex. und an die Aloger zu wenden. Irenäus scheidet aus; denn was er von der älteren asiatischen Kirchengeschichte wusste oder zu wissen meinte, wusste er hauptsächlich durch Papias. Aber auch Polykarp scheidet als Zeuge aus; denn in seinem Briefe hat er sich nie auf einen Johannes bezogen; wir kennen ihn nur durch Irenäus und Andere als einen Johannes- und Apostelschüler.[1]) Wer aber jener Johannes ist, das erfahren wir von Polykarp selbst nicht, und eben um diese Frage handelt es sich.

Wir haben mit Papias zu beginnen. Eusebius hat den Prolog, den Papias seinem grossen Werke vorangestellt hat, so verstanden, dass er von zwei Johannes in demselben redet, und er hat aus ihm nicht herauszulesen vermocht, dass Papias sich selbst als Augen- und Ohrenzeugen der h. Apostel bezeichne. In Beidem müssen wir ihm Recht geben.[2]) Nach der einleuchtendsten Interpretation der schwierigen Stelle sagt Papias seinem Freunde, dass er zu seinen eigenen Hermeneien[3]) der Herrnsprüche (was die Herrnsprüche sind, darüber später) alles das an seiner Stelle hinzugefügt habe, was er einst von den Presbytern (gemeint sind, s. Irenäus, die Presbyter, die noch mit Aposteln zusammengetroffen sind) wohl gelernt und wohl behalten habe; doch habe er sich damit nicht begnügt, viel-

1) Aus der Erzählung über Johannes-Cerinth, die Irenäus aus dem Munde von Polykarpschülern (III, 4) gehört hat, lässt sich natürlich in Bezug auf die Person des Johannes nichts schliessen, wenn diese nicht sonst schon feststeht.

2) In Bezug auf „Apostel" „Presbyter" bei Papias hat Eusebius das, was die Vorrede bietet, nicht ganz correct, resp. mit einem Widerspruch behaftet, wiedergegeben (s. § 7). Aber die Nachlässigkeit ist verzeihlich, da es dem Eusebius auf diesen Punkt nicht ankam, sondern nur auf das angebliche Verhältniss des Papias zum Apostel Johannes.

3) Diese bildeten den eigentlichen Kern und Hauptinhalt des Werkes.

mehr auch das aufgezeichnet und seinem Werke einverleibt, was (einst) andere Schüler (*παρηκολουθηκότες*) der Presbyter als Referate der Presbyter über Herrnschülerworte ihm mitgetheilt hätten [1]; so sei er zu Überlieferungen von Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus und von anderen Herrnschülern gekommen, dazu auch zu solchen von Aristion und dem Presbyter Johannes, den Herrnschülern [2]); solche mündliche Mittheilungen seien ihm werthvoller (nützlicher) erschienen als Bücher.

Papias unterscheidet hier unter den Herrnschülern; in der ersten Gruppe nennt er nur Apostel (wenn er den sieben, die er namentlich aufführt, noch die Worte hinzusetzt *ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* und dann trotzdem noch eine zweite Klasse von Herrnschülern nennt, so ist klar, dass er in die erste nur Apostel oder Herrnschüler im strengen Sinne rechnet), die zweite ist lediglich durch zwei Namen bezeichnet, von denen Aristion dem Presbyter Johannes vorangestellt ist. Diese zweite nachgebrachte „Gruppe" kann also nur Herrnschüler im weiteren Sinne bezeichnen, zugleich weist das „*λέγουσιν*" (s. dagegen vorher das *εἶπεν*) darauf hin, dass die beiden Männer damals, als er seine Nachforschungen anstellte, noch lebten. Herrnschüler im weiteren Sinne können sowohl solche genannt sein, die Jünger des Herrn waren, ohne zu den Aposteln zu gehören; es können aber auch solche gemeint sein, die, aus Palästina stammend, alte Christen waren und etwa als Kinder den Herrn eben noch gesehen, resp. sich so flüchtig oder noch flüchtiger mit ihm berührt hatten als Irenäus mit Polykarp. Endlich lässt sich sehr wohl an alte palästinensische Christen, die ins Ausland gekommen waren, überhaupt denken. *Μαθηταὶ* (*τοῦ κυρίου*) war die älteste Selbstbezeichnung der christgläubigen Juden; aber der Name blieb ganz wesentlich auf Palästina (für die Gesammtheit) beschränkt und ging im Ausland rasch unter (s. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, 2. Aufl. S. 36 u. Act. 21, 16: *ξενισθῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ*). Wenn solche Christen, die von dem Herrn als ihrem *διδάσκαλος* (Rabbi) sprachen und sich selbst als „Schüler" des Herrn bezeichneten, zu den christlichen Brüdern ins Ausland kamen, so mussten sie einen alterthümlichen und ehrwürdigen Eindruck machen; ja wenn man um das Jahr 100 auch nur

1) Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass Papias „Apostel" und „Presbyter" identificirt hat; er konnte dann nicht nachträglich von *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* sprechen; ausserdem wissen wir durch Irenäus, wer die Presbyter des Papias sind.

2) Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass der Satz *ἅ τε Ἀριστίων κτλ.* dem Sinne nach dem *πρεσβυτέρων λόγους* ebenso untergeordnet ist, wie der Satz *τί Ἀνδρέας κτλ.*, vielmehr meine ich, dass er ihm parallel ist.

von solchen hörte, die sich in stolzer Bescheidenheit *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* nannten, so musste eine solche Bezeichnung ihnen bei den späteren Christen aus den Heiden, die sich so nicht mehr zu nennen wagten, ein Ansehen verschaffen. Hat nun Papias von sieben namentlich aufgeführten apostolischen Herrnjüngern, ja sogar von der ihnen hinzugefügten, unbestimmten Gruppe „*ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*" zwei andere „Herrnjünger" ausdrücklich unterschieden[1]), von denen der Eine eine sonst völlig unbekannte Grösse ist, der Andere (mit dem hebräischen Namen Johannes) als Presbyter bezeichnet wird — so ist die nächstliegende Annahme die, dass die beiden Männer palästinensische Herrnschüler im weiteren Sinne des Wortes gewesen sind, denen man das vornehme Prädikat, welches sie sich selbst beilegten, zugestanden hat (offen bleibt, dass sie sich in der That mehr oder weniger flüchtig mit dem Herrn berührt haben).

Die Bezeichnung des Zweiten als „der Presbyter Johannes" ist auffallend. „Die Presbyter" sind bei Papias, wie wir aus seinen von Irenäus repetirten formelhaften Wendungen entnehmen können, die kleinasiatischen Apostelschüler, die eine autoritative Gruppe bilden (ob „von Amtswegen" oder nicht, ist eine zudringliche Frage). Damit ist aber nicht gesagt, dass „*ὁ πρεσβύτερος*" so erklärt werden muss. Jene Presbyter kommen stets im Plural vor. Auch ist nicht abzusehen, warum Aristion nicht auch diesen Namen empfing. Alles wird klar, sobald man annimmt, dass „*ὁ πρεσβύτερος*" zu Johannes gesetzt ist, um ihn von dem zuerst genannten Johannes zu unterscheiden. Aber Papias scheint nicht der erste gewesen zu sein, der ihn so unterschieden hat. An einer anderen Stelle seines Buches hat er ihn einfach: „*ὁ πρεσβύτερος*" (ohne beigesetztes „Johannes") genannt (39, 15)[2]), und es ist wohl nicht nur auf Grund des Prologs, dass Eusebius (39, 14) also über den Inhalt des papianischen Werkes referirt: *καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἑαυτοῦ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις.* Papias nannte diesen

---

1) Der Unterschied des Tempus erklärt die so getroffene Unterscheidung noch nicht.

2) Hilgenfeld stellt es freilich in Abrede, dass der Presbyter § 15 der Presbyter § 14 sei; aber ich kann mich nicht entsinnen, dass ihm Jemand beigestimmt hätte. Der Grund, den er anführt (dass Eusebius Mittheilungen aus den *Παραδόσεις* des Presbyter Johannes nicht mehr geben könne, da er den wissbegierigen Leser ja unmittelbar vorher aufgefordert habe, selbst nachzusehen und sich dieselben aus dem Werk des Papias herauszuklauben), schlägt nicht durch; denn deshalb konnte Eusebius doch in einem anderen Zusammenhang wiederum auf eine oder mehrere Johannes-Presbyter-Paradoseis kommen.

Mann also „den Presbyter Johannes“ oder „den Presbyter“, aber nicht kurzweg „Johannes“. Hat er sich etwa selbst „der Presbyter“ genannt, ebenso wie er sich „Herrnschüler“ nennen hörte?

Das Ergebniss dieser Untersuchung ist: Papias hat zwei Johannes im Prolog genannt, den einen hat er als Apostel mitten unter den anderen erwähnt und durch nichts verrathen, dass er eine besondere Bedeutung für ihn habe, den anderen hat er neben einem Aristion genannt und doppelt charakterisirt, nämlich erstens wie Aristion als Herrnjünger (im weiteren Sinne), sodann als „den Presbyter“. Rückt er durch jene Bezeichnung der ersten Generation, den Aposteln, nahe, so wird er durch diese der zweiten Generation beigesellt. Er steht also, so zu sagen, mitten zwischen beiden; das ist auch zeitlich angedeutet durch das Präsens „*λέγουσιν*“.[1]) Endlich ist durch den Prolog nicht ausgeschlossen, dass Papias selbst diesen Johannes persönlich gekannt hat, wenn a. a. O. auch nur von Mittheilungen die Rede ist, die Andere von ihm gemacht haben; aus § 15 aber (vgl. auch c. 14) folgt vielleicht, dass Papias selbst „den Presbyter“ reden gehört hat. Das Imperfectum: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε* ist vielleicht so zu verstehen. Doch ist das ganz unsicher. Wir hören, dass dieser Presbyter es war, der von dem Ursprung des Marcusev. erzählt hat[2]), und von dem er auch sonst *Παραδόσεις* (§ 14) seinem Werk einverleibt hat. Dass auch der kurze Bericht über das Matthäusev. auf ihn zurückzuführen ist (§ 16), obgleich das Eusebius nicht mit dürren Worten sagt, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher auszumachen.[3]) Die Frage, aus welchen Quellen Papias seine *λόγια*

---

1) Zwei Johannes in Asien vermuthete Dionysius v. Alexandrien bei Euseb., h. e. VII, 25, 16: *ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι* (das ist freilich ein ganz schwaches Argument). Ohne selbständigen Werth ist die Mittheilung aus einer byzantinischen Epitome ann. 600—800 (de Boor i. d. Texten u. Unters. V, 2 S. 170). Bemerkenswerth aber ist (doch kann das sehr wohl bereits unter dem Einfluss des Eusebius geschrieben sein) Apost. Constit. VII, 46: „zum Bischof in Ephesus wurde eingesetzt Timotheus von Paulus, *Ἰωάννης δὲ ὑπ' ἐμοῦ Ἰωάννου*“; dazu die Stelle aus Salomo von Bassora (c. 1220), die ich S. 63 des 1. Theiles dieses Werkes abgedruckt habe, wo unter den Schülern des Apostel Johannes ein Johannes aufgezählt wird „in quem contulit sacerdotium et sedem episcopalem post se ipsum.“

2) Ich halte den ganzen § 15 (bis *ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς*) für Worte des Presbyters. Das *ὡς ἔφην*, an welchem man Anstoss genommen hat, erklärt sich ganz wohl als Rückbeziehung auf *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*.

3) Eusebius führt den Satz über Matth. allerdings nur als einen Satz des Papias ein, aber auch das Presbyterzeugniss über Marcus wird so eingeleitet, als handle es sich nur um ein Papiaszeugniss, und Eusebius beschliesst es mit den Worten: *ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.* Ferner ist es an sich wahrscheinlich, dass beide Zeugnisse einer Quelle entstammen.

κυριακά geschöpft hat, hat Zahn (Kanonsgesch. II S. 849 ff.) gründlich erörtert und namentlich gezeigt, dass man bei dieser Frage von dem nicht hierher gehörigen Satze: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*, ganz abzusehen hat; denn dieser Satz bezieht sich auf die Quellen für die „*ἑρμηνεῖαι*“ resp. auf das sie begleitende Material. Dass er das Marc.- und Matthäusev. benutzt hat, daran ist nicht zu zweifeln [1]; aber auch das 4. Ev. wird von dem benutzt worden sein, der nach dem Zeugniss des Eusebius (§ 16) *μαρτυρίαι* aus dem 1. Joh.-Brief benutzte, und dessen Gewährsmänner (s. o.) sich auf Joh. 14, 2 als auf ein Herrnwort berufen haben. Die Frage kann somit nur die sein, 1) ob Papias ausschliesslich die kanonischen resp. kanonische Evangelien zu Grunde gelegt hat, und 2) ob er sie selbst commentirt hat oder die in ihnen enthaltenen Herrnsprüche. Ad 1) werde ich unten (beim *εὐαγγέλιον τετράμορφον*) noch handeln; nur so viel sei hier bemerkt, dass Eusebius schwerlich ein fremdes Evangelium bei ihm gefunden haben kann; bei der Ungunst, mit dem er den Papias beehrt, hätte er es sich nicht entgehen lassen, den Papias anzuklagen, wenn er ihn beim Gebrauch eines fremden Evangeliums ertappt hätte (in dem Sinne, dass ein solches bei Papias eine Grundlage für die *λόγια κυριακά* gebildet hätte); allein in dieser Hinsicht weiss Eusebius nichts anderes zu berichten, als dass Papias u. A. eine Geschichte erzähle, die auch im Hebräerev. stehe (die Geschichte von der Ehebrecherin), für die sich Papias also auf eine schriftliche Quelle nicht berufen hat. Es muss demnach für sehr wahrscheinlich gelten, dass Papias kein fremdes Evangelium als grundlegende Quelle benutzt hat. Was aber die 2. Frage betrifft, so können *λόγια κυριακά* niemals „Evangelien“ bedeuten (s. Zahn II S. 857 ff.), sondern nur den in Herrnworten bestehenden evangelischen Stoff. Freilich ist dieser Stoff von Geschichte und That nicht streng zu trennen, wie denn auch an einer der drei Stellen, wo wir das Wort *λόγια* aus der Feder des Papias (resp. des Presbyters) besitzen, das Wort mit *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ η λεχθέντα ἢ πραχθέντα* geradezu wechselt; allein das ist eben das Charakteristische für die Haltung des Papias, dass ihm *τὰ λόγια κυριακά* noch der eigentliche Inhalt sind, auf den es ankommt. Er hat somit uns bekannte Evangelien (2, 3 oder 4) als Quellen der *λόγια κυριακά* benutzt, die er commentirt hat. Die unbefangene Hinzuziehung von fremdem, mündlich überliefertem Stoff (s. z. B. das Fragment bei Irenäus, ein Gespräch Jesu und des Judas enthaltend)

---

1) Für Matth. nehme ich das vorweg und komme unten noch auf die Frage zurück.

zeigt am deutlichsten, dass ihm seine schriftlichen Quellen nicht als „Evangelien", sondern als zuverlässige Stoffsammlungen galten (nicht die Bücher bedürfen der Commentirung, sondern ihr wesentlicher Inhalt) — freilich schon als autoritative Stoffsammlungen, denn sonst hätte er die mündlich überlieferten Herrnworte und -geschichten nicht den Hermeneien hinzugefügt (*συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις*), sondern dem zu commentirenden Stoff selbst.

Was wir über die Angaben des Eusebius hinaus von dem Werke des Papias erfahren [1]), ist wenig brauchbar und z. Th. räthselhaft. Nur das ist von Wichtigkeit, dass durch Andreas bezeugt wird, dass er die Apokalypse benutzt hat (natürlich als ein glaubwürdiges Buch). Auch lehrt das grosse Fragment bei Apollinaris, wie wenig sich Papias in Bezug auf den Tod des Judas an den Bericht bei Matth. und in der Apostelgeschichte gehalten hat. Wenn Apollinaris, Andreas, Anastasius Sinaita, Maximus Confessor und Georgius Hamartolus ihn einen persönlichen Schüler des Evangelisten Johannes nennen, so haben sie doch keine einzige Stelle aus dem Werk des Papias angeführt [2]), um für uns diese Aussage zu begründen. Das bestimmte Zeugniss des Eusebius, der nichts davon in dem Buche gefunden hat, steht jener Behauptung entgegen. Sie wird von Irenäus' unrichtigem Zeugniss nicht unabhängig sein; aber sie wird gewiss auch jene missverstandenen Stellen in dem Buche des Papias selbst zur Unterlage haben, in denen sich dieser auf den Presbyter Johannes bezogen hat. Noch weniger ist natürlich auf die zweimal bezeugte Überlieferung zu geben, der Apostel Johannes habe dem Papias das Evangelium dictirt [3]); denn sie erhebt nicht einmal den Anspruch, aus dem Werk des Papias geflossen zu sein und bezieht sich überhaupt auf keine Quelle. Dagegen erscheint erheblicher, was in einem alten, gewiss aus dem Griechischen übersetzten Argumentum [4]), dessen letzter Theil vielleicht schon dem Philastrius bekannt gewesen ist, unter Berufung auf das Werk des Papias erzählt wird (s. den Abdruck oben S. 308 f.). Es heisst dort, das Evangelium des Johannes sei publicirt und den Gemeinden (in Asien) gegeben worden „ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias

---

1) S. die Fragmentensammlung in meiner Ausgabe der Apost. Väter Bd. I, 2 2. Aufl. p. 87 ff.

2) Haben sie es überhaupt sämmtlich gekannt? urtheilen sie nicht bereits auf Grund von Excerpten?

3) S. Patr. App. Opp. I, 2 fragm. XVIII p. 102 f.

4) Was das „Argumentum" sonst noch (ohne Berufung auf Papias) enthält, ist freilich völlig unglaubwürdig. Es ist der eine der beiden Zeugen für Papias als Schreiber des Johannesevangeliums und bringt die Nachricht, Marcion sei von Johannes verdammt worden.

nomine Hierapolitanus discipulus Johannis carus in exotericis (lies exegeticis) [1]) quinque libris retulit". Das Citat ist deshalb minderwerthig, weil weder der Titel des Werkes des Papias noch der Fundort der Nachricht genauer angegeben ist. Andererseits erweckt es ein gewisses Zutrauen, dass der Zeitpunkt der Abfassung und der der Publication des Evangeliums unterschieden ist; allein das kann auch eine naheliegende Unterscheidung auf Grund des Schlusses des Joh.-Ev. sein. Papias soll nun berichtet haben, dass das Joh.-Ev. von Johannes, während er noch am Leben war, publicirt worden sei. Das ist in dieser Form einfach Unsinn; denn dass der todte Johannes es publicirt hat, wird Niemand behauptet haben. Die Präposition „ab" (in der einen Handschrift heisst es „in Asia a Johanne") ist also jedenfalls zu streichen. Die auf Papias zurückgeführte Nachricht lautete vielmehr, dass das betreffende Evangelium noch bei Lebzeiten des Johannes den asiatischen Kirchen übergeben worden sei. Vorausgesetzt, dass Papias das wirklich geschrieben hat, fragt es sich, wie er das betreffende Evangelium bezeichnet und welchen Johannes er gemeint hat. Diese Fragen können wir aus unserem Fragment nicht beantworten; der eine Zeuge beginnt: „hoc igitur evangelium post apocalipsin scriptum", der andere „evangelium Johannis manifestatum etc." Auch der erste meint natürlich das Evangelium als Evangelium des Zebedäiden, allein das ist eben die Meinung dieses Argumentums; es fragt sich, mit welchen Worten Papias das Ev. eingeführt hat. Welchen Johannes meinte er? Solange wir darüber nichts wissen, ist es nicht möglich, das Fragment zu benutzen, auch wenn man zugesteht, dass Papias etwas über die Publikation des 4. Evangeliums bei Lebzeiten eines Johannes geschrieben hat, was Eusebius nicht nothwendig ausschreiben musste, weil es ihm nicht erheblich schien. Verdächtig bleibt freilich das Schweigen des Eusebius, der doch über Matth. und Marcus berichtet hat, was er bei Papias gefunden hatte, und ein anonymes Argumentum wird überhaupt nicht als Mittel, geschweige als Grundstein für die Lösung der Johannesfrage erwählt werden dürfen. Aber auch von einer anderen späten Nachricht, die aus Papias geschöpft sein will (Fragment IX in meiner Sammlung), glaube ich absehen zu müssen, trotz der Verstärkung, die sie durch eine Entdeckung de Boor's erfahren hat (Texte und Unters. V, 2 S. 167 ff.). Ich will gleich den günstigsten Fall setzen, Philippus Sidetes selbst habe geschrieben: *Παπίας ἐν τῷ β' λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν* — wie

---

1) „Id est in extremis" fügt der lat. Übersetzer oder Abschreiber als Erklärung zu dem aus Irrthum entstandenen „exotericis" hinzu.

kann man glauben, dass eine solche Nachricht aus dem 2. Jahrh. herrührt und in einem Werke gestanden hat, das ein Irenäus, Eusebius und viele Andere gelesen haben! Sollen diese die Nachricht sämmtlich verschwiegen haben? und ferner, soll denn Joh. 21 für nichts gelten, eine Stelle, die doch deutlich den Tod des Johannes voraussetzt, aber — im Unterschied von dem des Petrus — nicht den Märtyrertod? Aber dass das Excerpt aus dem byzantinischen, auf Philippus fussenden Compendium selbst die Quelle für den Text der Chronik des Georgius Monachus sei, wie er im Coislinianus vorliegt, davon hat mich de Boor nicht überzeugt; denn erstlich ist der Baroccianus, in welchem jene Excerpte vorliegen, ein blutjunger Codex, zweitens kann Georgius keine Quelle vor sich liegen gehabt haben, in der gestanden hat, Johannes sei von den Juden ermordet worden, denn sonst hätte er nicht schreiben können, wie er geschrieben hat, dass Origenes mit dem Bericht des Papias übereinstimme. Georgius selbst kann nur gelesen und demgemäss geschrieben haben, wie Lightfoot bereits richtig gezeigt hat — etwa: *Παπίας .... φάσκει ὅτι Ἰωάννης [μὲν ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων βασιλέως κατεδικάσθη εἰς Πάτμον*[1]*), Ἰάκωβος δὲ] ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη.* Durch einen Zufall sind in einem Exemplar des Georgius die eingeklammerten Worte ausgefallen, und so sind sie im Coisl. nicht enthalten, während ein Anderer aus dem Folgenden („*πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ*“) richtig die Lücke erkannte, aber sie auf die übelste Weise leichtfertig durch Hinzufügung der Worte „*καὶ ὁ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ*“ ergänzte. Wie diese Ergänzung bis zum Baroccianus gerathen ist, ist freilich nicht zu sagen, und leicht ist die Annahme überhaupt nicht. Aber bei den unzähligen Entlehnungen, aus denen die spätere byzantinische Chronographie besteht — wer kann diese Fäden entwirren? Mag die Sache aber so oder anders sein: so wenig Papias geschrieben haben kann, Paulus sei eines natürlichen Todes gestorben, so wenig hat er auch geschrieben, dass Johannes von den Juden ermordet ist, es sei denn, dass er einen anderen Johannes gemeint hat, den Presbyter. Aber auch das ist nicht eben wahrscheinlich; denn da seine Leser, Irenäus voran, den Presbyter Johannes für den Apostel gehalten haben, so müsste der gewaltsame Tod des Presbyters in der älteren Litteratur verzeichnet sein.[2]) Was Papias wirklich geschrieben hat, müssen wir dahingestellt sein lassen; denn wenn ich oben eine probable Ergänzung der Worte des Georgius mit Lightfoot versucht habe,

1) Oder kürzer etwa *Ἰωάννης μὲν ἐν Πάτμῳ ἐμαρτύρησεν.*

2) Das aber ist nicht nur nicht der Fall, sondern die sehr alte, höchst wahrscheinlich dem 2. Jahrh. angehörige Metastase des Johannes erzählt etwas ganz anderes.

so war dieselbe hypothetisch gemeint und bezog sich auf die zu supponirende Zwischenquelle des Georgius.

Recapituliren wir: Papias hat die Joh.-Apok., den Brief und das Evangelium benutzt (ob das letztere auch als Quelle für die *λόγια κυριακά,* mag noch dahingestellt bleiben; doch darf schon hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass seine Sprache im Prolog einige bemerkenswerthe johanneische Züge trägt, und dass er von Büchern als Quellen für seine eigene commentirende und den Stoff z. Th. auch bereichernde Arbeit absehen zu müssen gemeint hat). Da er die erstere für ein glaubwürdiges Buch gehalten hat, hat er sie auch als von einem Johannes stammend anerkannt; Aussagen von ihm über den Verf. des Ev. und des Briefes Joh. sind uns nicht überliefert. Als einen persönlichen Schüler des Johannes oder anderer Apostel hat er sich niemals bezeichnet, vielmehr als einen Schüler der Presbyter. Diese Presbyter spielten in seinem Werk eine bedeutende Rolle. Er hat sie als Schüler der Apostel charakterisirt und Aussprüche von ihnen referirt, in denen sie ihnen gemachte Mittheilungen resp. Aussagen von Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus u. A. berichteten; der Zebedäide ist in dieser Gruppe durch Nichts ausgezeichnet und steht dem Papias ebenso fern wie die anderen genannten. Ausserdem aber hat er besonders vielen Gebrauch von den Paradoseis eines Presbyters Johannes und von den Diegesen eines Aristion gemacht, die er beide als „Herrnschüler" bezeichnet. Jene Paradoseis des Presbyters Johannes waren ihm durch Andere zugekommen; eine entfernte Möglichkeit besteht, dass er ihn auch selbst gesprochen hat — der Bericht des Irenäus und Anderer, dass er ein Hörer des Johannes gewesen sei, würde sich so am einfachsten erklären —, aber eine Sicherheit dafür giebt es nicht, die gleich näher zu erörternde Weise, wie er sich auf seine Gewährsmänner, die Presbyter, bezogen hat, ist der Annahme ungünstig, und die Intimität der vom Presbyter überkommenen Nachrichten macht es sehr erklärlich, dass man Papias für seinen persönlichen Schüler gehalten hat. Jene Presbyter sind von ihm als Apostelschüler im Prolog bezeichnet worden, und es ist nach diesem Prolog mehr als wahrscheinlich, dass er in mehreren Fällen den bestimmten Apostel genannt hat, von dem die Presbytermittheilungen stammten. Ganz deutlich ist das nach den von Irenäus übernommenen Stellen in Bezug auf Johannes. Zu ihnen gehören nicht die Ausdrücke im Florinbrief *οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες* und *ἡ μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴ καὶ ἡ μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν κύριον*; denn sie sind des Irenäus' Eigenthum (wenn er auch hier durch die Sprache des Papias bestimmt sein mag);

wohl aber gehören die fünf Citationsformeln hierher, die wir oben S. 334 ff. und 656 zusammengestellt haben, von denen zwei die Presbyter als solche charakterisiren, die den Herrnschüler Johannes gesehen (und gehört) haben; zwei andere lauten: *πάντες οἱ πρεσβύτεροι, οἱ* (*κατὰ τὴν Ἀσίαν* ist in einer Stelle hinzugefügt) *Ἰωάννῃ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες* (gleich darauf fügt Irenäus hinzu, einige von ihnen hätten auch noch andere Apostel gesehen), die 5. Stelle ist indifferent („die Presbyter, die Apostelschüler"). In keiner dieser Stellen ist der Johannes mit anderen Aposteln zusammengestellt (an einer hat das Irenäus seinerseits nachträglich gethan); in keiner ist er, obgleich Irenäus unstreitig den Zebedäiden meint, anders als als „Herrnschüler" bezeichnet. Die Stellen können also genau so, wie sie lauten, von Papias übernommen sein, und Papias kann doch nicht den Zebedäiden, sondern den Presbyter gemeint haben. Entscheiden lässt sich das nicht; denn auch der Inhalt der auf Johannes zurückgeführten Presbytersprüche entscheidet nicht, so ungern man einen Bericht wie den über die erstaunliche Fruchtbarkeit im zukünftigen Reich Christi auf den Zebedäiden zurückführen wird. Von Papias aus endigt also die Johannesfrage mit einem non liquet; so gewiss er die johanneischen Schriften benutzt und die Apokalypse einem Johannes vindicirt hat, so wenig lässt sich entscheiden, welchen Johannes er gemeint hat. Die Annahme, dass der Apostel Johannes nach Kleinasien gekommen sei, kann aus Papias' Werk nicht begründet werden; eher spricht die Art, wie er den Zebedäiden neben Andreas, Matthäus u. s. w. genannt hat, dafür, dass derselbe kein besonderes Verhältniss zu den kleinasiatischen Kirchen gehabt hat.

Was nun die Zeugnisse anderer Kleinasiaten betrifft, so wissen wir, dass Irenäus nicht daran gezweifelt hat, der Apostel Johannes sei in Kleinasien gewesen und bis zur Zeit Trajan's geblieben; aber als seine Quellen für diese Meinung können wir keine andere finden als das Werk des Papias und seine Kindererinnerung, dass Polykarp von seinem persönlichen Verkehr mit Johannes und den Anderen, die den Herrn noch gesehen haben, in Predigten gesprochen hat. Ob er sich hier derselben Verwechselung zweier Herrnschüler Namens Johannes schuldig gemacht hat, wie bei der Bezeichnung des Papias als Hörer des Apostels Johannes, muss offen bleiben. *Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* hat Melito geschrieben; aber keines von den Fragmenten seiner Schriften trägt für die Johannesfrage etwas aus. Wohl aber steht es fest, dass am Ende des 2. Jahrh. nicht nur Irenäus, sondern die Kleinasiaten überhaupt den Zebedäiden Johannes für den Verfasser des Evangeliums und der Apokalypse gehalten und an seine vieljährige Wirksamkeit in Asien

und seinen Tod in Ephesus geglaubt haben. Polykrates von Ephesus drückt unzweifelhaft die herrschende Meinung aus, wenn er in seinem Brief an Victor (bei Euseb., h. e. V, 24, 2 f.) schrieb: *καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται, ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας ...., Φίλιππον τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ γεγηρακυῖαι παρθένοι, καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἣ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται· ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται· ἔτι δὲ καὶ Πολύκαρπος κτλ.* So gewiss hier der Zebedäide gemeint ist und so auffallend es ist, dass nur von einem Johannes die Rede ist, wenn auch der Zebedäide nach Asien gekommen ist, so befremdlich ist es, dass Polykrates augenscheinlich den Evangelisten Philippus für den Zwölfjünger Philippus gehalten hat.[1]) Den Zwölfjünger Philippus sieht er als die Säule der phrygischen Kirche an, aber in Wahrheit ist nicht dieser, sondern der Evangelist Philippus der Apostel Phrygiens gewesen. Wenn nun am Ende des 2. Jahrh. dieser Irrthum über die Säule Phrygiens in Asien verbreitet war (auch Clemens Alex., s. unten, theilt ihn), ist es undenkbar, dass auch der Zwölfjünger Johannes und ein anderer Herrnjünger Johannes „verwechselt" worden sind? Woher denn das auffallende Schweigen über den Presbyter Johannes, der nach Papias eine bedeutende Persönlichkeit gewesen sein muss? Gehört er nicht zu den *στοιχεῖα* von Asien? Seit dem 3. Jahrh. hat man in Asien doch von zwei Johannes gesprochen (s. oben S. 662 Anmerk. 1)! Das Zeugniss des Polykrates, hinter welchem das Zeugniss der kleinasiatischen Kirche am Ende des 2. Jahrh. steht, ist an sich klar und bestimmt — ebenso klar und bestimmt wie das des Irenäus —; aber der bei beiden fehlende Presbyter Johannes und die Verwechselung des Evan-

1) Dass der Vater der weissagenden Töchter der Evangelist gewesen ist, steht im Wirbericht der Apostelgesch. (c. 21, 8. 9); es ist daher sehr kühn, die Apostelgeschichte hier des Irrthums zeihen zu wollen. Von diesen weissagenden Töchtern erzählen ausserdem Papias (nach Euseb. III, 39 hat er sie selbst in Hierapolis noch gesprochen; sie sind nach Polykrates sehr alt geworden; aber über c. 120 hinaus werden sie schwerlich gelebt haben; dass sie Papias als Töchter eines Zwölfjüngers bezeichnet hat, ist an sich ganz unwahrscheinlich; Eusebius sagt es auch nicht), der Montanist Proclus im Dialog des Gajus (h. e. III, 31, 4; er bezeichnet ihren Vater einfach als „Philippus"), der Antimontanist bei Euseb., h. e. V, 17, 3 (auch hier steht nur „Philippus") und Clemens Alex. (Strom. III, 6, 52 cf. Euseb., h. e. III, 30, 1). Clemens hält den Philippus, wie Polykrates, für den Apostel. Seine Quelle ist nicht die Apostelgeschichte, sondern eine kleinasiatische; denn er sagt, Philippus habe diese seine Töchter (d. h. nur eine oder zwei) verheirathet. Das steht nicht in der Apostelgeschichte.

gelisten Philippus mit dem Zwölfapostel lassen keine Sicherheit aufkommen. Wichtig wäre es, wenn wir von Apollinaris von Hierapolis, dem frühesten litterarischen Gegner der Quartodecimaner, etwas Bestimmtes in Bezug auf die Johannesfrage erführen; aber so gewiss die uns aus seiner frühen Schrift über das Passa erhaltenen Fragmente (Otto, Corp. Apolog. IX p. 486 f. 492) lehren, dass ihm das Johannesev. gleichwerthig neben dem Matthäusev. stand und er sich einen Widerspruch zwischen den (4) Evangelien nicht mehr zu denken vermochte, so wenig erfahren wir, wie er über die Herkunft des Evangeliums gedacht hat; und auch zugestanden, dass er den Zebedäiden für den förmlichen Verfasser gehalten hat, so können wir immer nur constatiren, dass derselbe um d. J. 170 oder etwas früher in Phrygien dafür gegolten hat.

Aus derselben Zeit aber hören wir von einem Kreise in Asien, der den Ursprung des 4. Evangeliums und der Apokalypse von dem Zebedäiden aufs energischste bestritt[1]) — die sog. Aloger.[2]) Wir haben keine Veranlassung, auf diese Aloger näher einzugehen; denn so viel ist gewiss, dass sie entschiedene Gegner der Montanisten waren (die ihre neue Stiftung vor allem aus den johanneischen Schriften zu begründen und zu rechtfertigen versuchten), dass sie nicht zu den gnostisch-häretischen Schulen gehörten, und dass sie das Evangelium an den Synoptikern gemessen und als historisch unrichtige, sachlich falsche (weil gnostisirende) Schrift dem Cerinth zugewiesen haben (Epiphan. h. 51, 3: *λέγουσι μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου, καὶ οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.* 4: *οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοις λοιποῖς ἀποστόλοις*).[3]) So bodenlos und giftig die letzte These auch ist — konnten nicht-montanistische und nicht-gnostische, also vulgäre Christen es wagen, über ein Buch so zu urtheilen, wenn in Asien sein apostolischer Ursprung feststand und keinem Zweifel unterlag? Muss nicht diese Auflehnung der „Aloger“ (wahrscheinlich c. 165) als ein Zeugniss betrachtet werden, dass Ursprung und Dignität des 4. Evangeliums in Asien am Schluss des zweiten Drittels des 2. Jahrh. noch nicht festgestanden haben?

---

1) Baur, Hilgenfeld u. A. haben Recht gehabt, zu behaupten, dass die quartodecimanische Haltung der Asiaten der Voraussetzung eines ursprünglichen apostolischen Ansehens des 4. Evangeliums in Asien nicht eben günstig ist. Allein sie sind zu weit gegangen, wenn sie mehr behauptet haben, s. Schürer i. d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1870 S. 182 ff. Ich lasse daher diesen Punkt auf sich beruhen.

2) Die Briefe werden sie wohl auch verworfen haben; jedenfalls ist auf Epiphan. haer. 51, 34 nichts zu geben.

3) Es ist doch sehr bemerkenswerth, dass die Aloger das Ev. und die Apokalypse einem Verfasser (dem Cerinth) beigelegt haben.

Wäre der Widerspruch von einer häretischen Partei gekommen, so könnte man anders urtheilen; aber es sind kleinasiatische Christen, die in der regula fidei mit der grossen Kirche zusammenstimmten, die synoptischen Evangelien anerkannten und über dem Buchstaben derselben wachten.[1])

Es erübrigt schliesslich noch, auf die von Clemens Alex. stammenden Nachrichten über Johannes und das 4. Evangelium einzugehen [2]) (seine Nachrichten über die Evangelien überhaupt sollen später zur Sprache kommen; die Frage, ob er die Johannesacten benutzt und was er ihnen entnommen hat, muss auf sich beruhen bleiben, s. o. S. 541 f.). Fest steht zunächst nach seinem eigenen Zeugniss, dass unter seinen verehrten seligen Lehrern einer war, den er *ὁ ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός* nennt [3]); ferner berichtet Eusebius, dass in der verlorenen Schrift des Clemens über das Passa „Paradoseis der alten Presbyter" verzeichnet waren, speciell aber sei in ihr Melito und Irenäus erwähnt gewesen, von ihnen und Anderen seien Diegesen dem Buche einverleibt.[4]) Clemens kannte also und benutzte die kleinasiatische Litteratur über das Passa, und wie aufmerksam er Irenäus auch sonst gelesen, zeigt die Thatsache, dass er in den Stromaten Iren. V, 8 so wörtlich ausgeschrieben hat, dass man den griechischen Wortlaut des Irenäus z. Th. noch aus Clemens herstellen kann (Strom. VII, 18). Endlich zeigt auch die oben mitgetheilte Nachricht des Clemens, der Apostel Philippus habe seine Töchter verheirathet, dass er Kunde aus Kleinasien besessen hat. Nach dem Zeugniss des Eusebius nun (h. e. VI, 14, 5) hat Clemens in den verlorenen Hypotyposen eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* über die *τάξις* der Evangelien mitgetheilt; in Bezug auf das 4. Ev. lautete sie also (§ 7): *τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σω-*

---

1) Man darf hier noch folgende Erwägung anstellen: war Johannes der Apostel Jahrzehnte in Asien und der Verfasser der unter seinem Namen stehenden Schriften, wie konnte überhaupt in Asien ein Widerspruch entstehen? Sind denn die Paulusbriefe je angezweifelt worden, mit Ausnahme der wirklich zweifelhaften Pastoralbriefe? — Eine kritische Stellung zum Johannesev., welches vom Boden der Synoptiker aus beurtheilt wird, scheint noch in dem alten lateinischen Argumentum zum Marcusev. durchzuschimmern, s. Corssen i. d. Texten u. Unters. Bd. XV H. 1 S. 9. Hier scheint der Anfang des 4. Ev.s ebenso an dem des 2. gemessen zu werden, wie es die Aloger gethan haben.

2) Was Tertullian, Hippolyt und Origenes berichten, ist zu jung, als dass es hier in Betracht gezogen werden dürfte.

3) Strom. I, 1, 11.

4) Euseb., h. e. VI, 13, 9: *Ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ τῷ περὶ τοῦ πάσχα ἐκβιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἑταίρων ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις γραφῇ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι. μέμνηται δὲ ἐν αὐτῷ Μελίτωνος καὶ Εἰρηναίου καί τινων ἑτέρων, ὧν καὶ τὰς διηγήσεις τέθειται.*

ματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις (scil. den dreien) *δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.* Ob Alles in diesem Satze den alten Presbytern angehört, ist nicht sicher zu sagen. Gewiss ist, dass die Abfassung des Ev. an 4. Stelle und das *προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων* ihnen zuzuschreiben ist; aber man wird auch nicht zweifeln dürfen, dass die relativ abschätzige Beurtheilung der synoptischen Evv., oder richtiger die grosse Bevorzugung des 4., den Presbytern zuzuweisen ist; denn Clemens selbst, mag auch die Colorirung (*σωματικά — πνευματικόν*) ihm gehören [1]), hätte schwerlich gewagt, eine solche Abstufung in dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον* vorzunehmen, wenn sie ihm nicht von den Alten geboten worden wäre. Vergleiche zwischen den Evangelien kennen wir von Seiten der Aloger und vom Presbyter des Papias, d. h. in beiden Fällen aus Kleinasien; hier sind es *οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι*, die sie geübt haben. Sind diese Presbyter vielleicht auch in Asien zu suchen? Sie stehen im Plural, ganz wie „die *παραδόσεις* der alten Presbyter" in der Schrift über das Passa, und dort liegt es um des Inhalts der Schrift willen nahe, an kleinasiatische zu denken. Auch ist mir nicht bekannt, dass Clemens in seinen Schriften sonst noch den Ausdruck „*οἱ ἀνέκαθεν* (*ἀρχαῖοι*) *πρεσβύτεροι*" gebraucht hat (dass Eusebius ihn wörtlich aus des Clemens Schriften geschöpft hat, ist freilich nicht sicher); in den Eclog. proph. (11. 27) redet er zweimal von *οἱ πρεσβύτεροι* und sagt (c. 27), dass sie nichts geschrieben hätten (cf. Strom. I, 1, 11 f.). Wie dem auch sein mag — eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass Clemens aus kleinasiatischer Überlieferung den Bericht über die Entstehung des 4. Ev.'s geschöpft hat, wird man zugestehen müssen (Weiteres s. bei dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον*). Was die Person des Verfassers betrifft, so kann man der Stelle nicht mehr entnehmen, dass er als Johannes überliefert war, und dass ihn Clemens für den Apostel gehalten hat. Das Zeugniss des Clemens für die Überlieferung, dass der Zebedäide Johannes bis nach dem Tode Domitian's gelebt hat, war dem Eusebius sehr wichtig; denn ausser den beiden Stellen bei Irenäus (II, 22 und III, 4) weiss er keinen anderen Zeugen dafür anzuführen als Clemens (Euseb., h. e. III, 23). Dieser hat nämlich Quis dives salv. 42 eine ausführliche Geschichte von Johannes in Asien erzählt, die er mündlich überliefert erhalten hat (*περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδόμενον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον*); sie soll sich zugetragen haben, nachdem Johannes von Patmos zurückgekehrt war (*τοῦ τυράννου τελευτή-*

1) S. Adumbrat. zu I. Joh. 1, 1 (Zahn, Forsch. III, 86): „Consequenter ev. sec. Joh. et convenienter etiam haec epistola principium spiritale continet."

σαντος) und von Ephesus aus seines oberbischöflichen Amtes wieder waltete (*ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*, cf. Polycrates, der von Johannes sagt: *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς*). Der Inhalt der Legende ist an sich indifferent gegenüber der Frage, wer dieser Johannes gewesen ist. Clemens nennt ihn den Apostel, und als in Bezug auf den Apostel erzählt mag er die Geschichte bereits überliefert erhalten haben. Aber sein Zeugniss führt uns nicht aufwärts.

Wir vermögen nur festzustellen, dass Irenäus, die kleinasiatische Kirche (Polykrates) und Clemens den Apostel Johannes für den Verfasser des 4. Evangeliums usw. gehalten und von ihm erzählt haben, dass er bis zur Zeit Trajan's in Ephesus gelebt hat, ferner, dass sie von einem anderen Johannes in Asien nichts wissen. Wir können es weiter für wahrscheinlich halten, dass schon um 170 Apollinaris von Hierapolis das 4. Evangelium dem Zebedäiden Johannes zugeschrieben hat; aber um dieselbe Zeit oder etwas früher haben die Aloger die Abfassung des 4. Evangeliums durch diesen energisch bestritten. Papias endlich hat (um die Mitte des 2. Jahrh. oder etwas früher) nicht gesagt, dass er den Apostel Johannes gesehen hätte (wohl aber Töchter des Philippus); er hat die johanneischen Schriften gebraucht, aber ob als Schriften des Zebedäiden, wissen wir nicht; er hat diesen einfach unter andern Aposteln aufgezählt, dagegen von einem Presbyter und Herrnschüler Johannes Paradoseis angeführt; ausserdem hat er sich mehrfach auf Aussagen von Presbytern bezogen, die noch den Herrnschüler Johannes gesehen haben, und in diesen Presbyteraussagen kommen auch Beziehungen auf das Ev. Joh. und die Apokalypse vor.

Doch das Material ist noch nicht erschöpft. Wenn jene Presbyter die Apokalypse lasen und anerkannten, so folgt nothwendig, dass sie anerkannten, dass sie von einem Johannes geschrieben sei. Dass ein Johannes in Kleinasien gewesen ist, folgt aus der Apokalypse, wenn man sie nicht ohne Grund in den Nebel der Pseudonymität auflösen will. Justin freilich schreibt bereits bestimmt die Apokalypse dem Zwölfapostel zu (Dial. 81; er sagt „Apostel", meint aber natürlich Apostel im engsten Sinne). Sollte es sich nun zeigen, dass dieser gar nicht in Asien gewesen ist, so wäre die Verwechselung zwischen ihm und dem Herrnschüler-Presbyter bereits für die Zeit zwischen 155—160 zu constatiren. Über Justin's Stellung zum 4. Evangelium lässt sich nicht Sicherheit erlangen. Dass er es gekannt hat, ist mir überwiegend wahrscheinlich, dass er es unter die *ἀπομνημονεύματα τ. ἀποστόλων* eingerechnet und für

apostolisch-johanneisch gehalten hat, ist nicht zu erweisen; denn seine Behauptung, die Evangelien seien z. Th. von Aposteln geschrieben worden, ist zur Noth schon durch das Matth.-Ev. gedeckt, aber ist vollends durch den Hinweis, dass er das Petrusev. benutzt hat, erledigt. Dennoch will ich nicht in Abrede stellen, dass Justin das 4. Ev. für apostolisch-johanneisch gehalten hat, und sein Urtheil über die Herkunft der Apokalypse von dem Zwölfapostel scheint mir auch für das Ev. ins Gewicht zu fallen. Man muss also die Möglichkeit, ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit offen lassen, dass die Bezeichnung des 4. Evangeliums als Werk des Zwölfapostels schon in der Zeit c. 155—160 vorhanden gewesen ist, nämlich bei Justin.

Das ist der Thatbestand; er verbürgt es, dass das Evangelium nicht später als c. 110 geschrieben sein kann, und für die Apokalypse steht ohnehin fest, dass sie gegen Ende der Regierung Domitian's niedergeschrieben ist. Förmlich ausgeschlossen ist die Möglichkeit, dass der Zebedäide Johannes nach Asien gekommen ist und dort bis zu Trajan's Zeit gewirkt hat, durch Papias' Mittheilungen nicht; aber gesichert ist diese Überlieferung durch das Zeugniss (des Justin) und der Väter am Ende des 2. Jahrh. noch weniger; denn sie ist durch Papias in Frage gestellt. Die sich nun darbietende Annahme aber von zwei bedeutenden Johannes, die als Herrnschüler in Asien ungefähr in derselben Zeit gewirkt haben sollen, ist höchst precär, zumal Papias nur den einen für Asien kennt, nämlich den Presbyter, und die katholischen Väter am Ende des 2. Jahrh. nur den anderen, nämlich den Apostel. Erst im dritten Jahrh. kommt in recht unbestimmter Weise die Legende von zwei Johannes in Asien auf — augenscheinlich als Ausgleich zweier Traditionen. Dass der Herrnschüler-Apostel in den Herrnschüler-Presbyter verwandelt worden ist, wird Niemand annehmen; nur die entgegengesetzte Annahme ist, wenn man sich entscheiden muss, durchführbar. Also — wenn es nicht zwei Herrnschüler in Asien gegeben hat, die bis z. Z. Trajan's gelebt haben (eine in keiner zuverlässigen Quelle bezeugte Annahme, denn Dionysius' Zeugniss ist in Wahrheit kein Zeugniss), so hat es nur den Herrnschüler-Presbyter dort gegeben. Ich sehe nicht ein, wie man diesem Ergebniss entrinnen kann.[1])

1) Dasselbe empfängt durch die Ignatiusbriefe (speciell den Epheserbrief) eine gewichtige Verstärkung, zumal wenn, wie es wahrscheinlich gemacht ist, diese Briefe der letzten Zeit Trajan's angehören. In keinem dieser Briefe, auch nicht im Epheserbrief, ist der Apostel Johannes erwähnt (über das Verhältniss des Ignatius zu den joh. Schriften s. die sorgfältige Untersuchung von v. der Goltz i. d. Texten u. Unters. XII, 3, deren Ergebniss ich beistimme), der doch

So weit führen die äusseren Zeugnisse; aber wir haben bisher den Process über den Köpfen der Betheiligten weg geführt. Ihnen kommt aber schliesslich das Hauptzeugniss zu. Soweit es ein durch innere Kritik zu gewinnendes ist, lässt es sich nicht in Kürze an's Licht stellen und kann nur aus einer Gesammtcharakteristik der johanneischen Schriften gewonnen werden, die einem späteren Theile vorbehalten bleibt. Allein die Bücher tragen z. Th. ein Zeugniss über ihre Herkunft an der Stirn: in dem 2. und 3. Johannesbrief nennt sich der Verfasser einfach „ὁ πρεσβύτερος", also genau so, wie Papias den Presbyter Johannes nennt (III, 39, 15: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε*), und giebt nirgends zu erkennen, dass er ein Zwölfapostel sei. Der Verf. der Apokalypse nennt sich einfach an mehreren Stellen „Johannes" und spricht von den Aposteln in einer so objectiven Weise, dass man sich nicht wohl davon überzeugen kann, er selbst gehöre zu den Zwölfaposteln (s. c. 21, 14: *τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους ιβ', καὶ ἐπ' αὐτῶν ιβ' ὀνόματα τῶν ιβ' ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου*. 18, 20: *εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανέ, καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται*)[1]); der Verf. des Evangeliums endlich sagt, nachdem er die Geschichte vom Lanzenstich erzählt hat (19, 35): *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε*. Dass dieser Vers später hinzugefügt ist, oder dass sich der Augenzeuge hier selbst als *ἐκεῖνος* bezeichnet, bleiben trotz Allem, was über diese Stelle geschrieben ist, verzweifelte Auswege. Die

erst vor ein paar Jahren den Ephesern entrissen sein müsste, nachdem er lange daselbst gewirkt hat. Ja noch mehr: im Allgemeinen wird (c. 11) in der bekannten übertriebenen Ausdrucksweise gesagt, dass die Epheser *καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῇσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ* — dass verschiedene Apostel Ephesus berührt haben, ist glaublich —, dann aber heisst es sofort: *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Wie konnte Ignatius den Apostel Johannes vergessen, wenn er seinen Sitz in Ephesus dauernd aufgeschlagen und von dort aus viele Jahre lang und bis in die Gegenwart hinein die kleinasiatischen Gemeinden geleitet hatte? Auch der I. Clemensbrief weiss nichts von noch lebenden Aposteln.

1) Ich bekenne mich zu der kritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Evangelium auf einen Verfasser zurückführt, freilich unter Voraussetzung der Annahme, dass die Apokalypse die christliche Überarbeitung einer jüdischen Apokalypse (meinethalben auch mehrerer jüdischer Apokalypsen — mir scheint das nicht mehr entwirrbar) ist. Die christlichen Bestandtheile grenze ich ungefähr so ab, wie Vischer es gethan hat, und sehe in ihnen denselben Geist und dieselbe Hand, die uns das Ev. geschenkt haben. In diesen Bestandtheilen kommt kein Zug vor, der auf ein persönliches Verhältniss des Verfassers zu Jesus Christus während dessen irdischer Lebzeiten hindeutet.

nächstliegende, ja m. E. einfach gebotene Annahme, dass er sich hier von dem Augenzeugen unterscheidet und damit überhaupt seine eigene Augenzeugenschaft, also auch seine Identität mit dem Johannes, der unter dem Kreuz gestanden haben soll, in Abrede stellt, kann durch scheinbar so starke Stellen, die die Augenzeugenschaft des Verfassers zu fordern scheinen, wie ep. I, 1, 1 f. und ev. 1, 14, nicht erschüttert werden. Man darf nicht vergessen, dass ein Mystiker redet, der einerseits (1, 18) schreiben kann: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*, andererseits III ep. 11: *ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν* und I ep. 3, 6: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν (θεὸν) οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. Was das für ein Hören, Sehen, Beschauen, Betasten ist, welches er meint (s. auch 1, 14), geht aus der Thomasgeschichte antithetisch hervor, die (c. 20, 29) mit den Worten schliesst: *ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.* Diese Stelle beweist doch wohl, dass er irdisches Sehen usw. I. Joh. 1, 1 f. nicht im Sinne haben kann.

Die Einsicht, dass der Verf. des 4. Evangeliums nicht der Zebedäide, überhaupt kein Augenzeuge sein will, scheint allerdings durchkreuzt zu werden durch den vorletzten Vers des Evangeliums (21, 24): *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.* Aber eben dieser Satz, in welchem die Sprache des Evangelisten und Briefschreibers in einer peinlichen Weise nachgeahmt ist, ist ein Verräther. Zunächst ist er fraglos nicht von dem Verfasser geschrieben, sondern von Anderen (einer Mehrheit) [1]), sodann ist er gedankenlos hinzugesetzt. Der Abschnitt c. 21, 20—23 nämlich setzt den Tod des Jüngers, den der Herr lieb hatte, augenscheinlich voraus; andererseits kann man ihn nicht aus dem 21. Capitel herausbrechen [2]), dieses 21. Capitel [3]) aber zeigt keine andere Feder, als die, welche die cc. 1—20 geschrieben hat. [4]) Damit ist wiederum erwiesen, dass der Schreiber von c. 21 und somit auch der von c. 1—20 nicht der Zebedäide sein kann, dessen Tod eben vorausgesetzt ist. Diejenigen aber, welche den 24. Vers hinzugefügt haben,

1) Der Plural *οἴδαμεν* ist doch nicht mit dem Plural 1, 14 und I ep. 1, 1 ff. zu vergleichen; denn an diesen Stellen spricht der Schriftsteller, hier aber wird der Schriftsteller ausdrücklich von dem *ὁ μαρτυρῶν* und *ὁ γράψας* (cf. *αὐτός*) unterschieden.

2) Er ist sogar im Verein mit dem Wort an Petrus das Ziel des ganzen Capitels.

3) Näheres über dasselbe s. unten.

4) S. darüber die Einleitungen von Hilgenfeld und Jülicher. Der Stil ist an vielen Stellen bis in die Details derselbe, wie in c. 1—20; die kleinen Abweichungen an wenigen Stellen erklären sich genügend daraus, dass der Verfasser hier eine schriftliche Vorlage benutzte, wie sich unten zeigen wird.

bedachten oder sahen nicht, dass der Tod des Zebedäiden angedeutet war. Ihnen kam es nur darauf an, durch eine Randbemerkung zu constatiren, dass das ganze Evangelium vom Apostel geschrieben sei, und so stellten sie in v. 24 ihr unberufenes Zeugniss hinzu, das durch v. 23 als unrichtig aufgedeckt wird. Wie man diesen Thatbestand nicht zu sehen oder in Abrede zu stellen vermag, ist mir unverständlich.

Das Evangelium will also gar nicht vom Zebedäiden geschrieben sein, sondern es ist von Leuten, die sich in einem dunklen „Wir“ verbergen, erst zu einem schriftstellerischen Werk des Zebedäiden gestempelt worden. Aber haben sie ganz und gar Unrecht gehabt? Sie haben nicht nur *ὁ μαθητὴς ὁ γράψας ταῦτα*, sondern auch (vorhergehend) *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* geschrieben und haben dem Verf. des Buches (den sie für den Apostel ausgeben) dasselbe Zeugniss gegeben, welches er selbst c. 19, 35 dem Zeugen ausgestellt hat, der unter dem Kreuze stand (nämlich, dass sein Zeugniss wahrhaftig sei). Hieraus geht hervor — da der Zeuge unter dem Kreuze nach dem Zusammenhang unzweifelhaft der Zebedäide ist —, dass der Evangelist, d. h. der Presbyter und „Herrnjünger“ Johannes, sich in seinem Buche auf den Zebedäiden Johannes in besonderer Weise bezogen hat. Beachtet man nun weiter, in welcher eigenthümlichen und hervorragenden Weise der Zebedäide im Evangelium als der Jünger, den der Herr lieb hatte (so viermal), bezeichnet ist[1]) und welche Rolle er in der Geschichtserzählung des 4. Evangeliums spielt, so kann man nicht zweifeln, dass der Verfasser zu diesem Jünger ein besonderes Verhältniss gehabt hat und dies in seinem Buche ausdrücken wollte. Dass also in irgend welcher Weise der Zebedäide Johannes hinter dem 4. Evangelium steht, kann nicht in Abrede gestellt werden — die nähere Untersuchung gehört ganz und gar der inneren Kritik des Buches an —, und somit würde unser Evangelium als ein *εὐαγγέλιον Ἰωάννου* (*τοῦ πρεσβυτέρου*) *κατὰ Ἰωάννην* (*τὸν Ζεβεδαίου*) zu betrachten sein, wobei freilich der Inhalt und Umfang des *κατά* völlig offen bliebe.

Dass dieses Ergebniss, an sich frappirend und daher bedenklich, vollkommen gesichert ist, will ich nicht behaupten, auch nicht, dass es alle die schweren Räthsel löst, welche die johanneischen Schriften

---

1) „Johannes“ heisst der Zebedäide im Evangelium niemals. Warum wird er nicht mit seinem einfachen Namen genannt, wie die anderen Jünger alle, sondern mit einem Namen, den nur die Verehrung seiner Person geben durfte? Wenn ein verehrungsvoller Schüler hier spricht, der selbst „Johannes“ hiess, so ist Alles klar. Einmal wird übrigens in dem Buche c. 21, 2 ganz objectiv von „den Zebedäiden“ gesprochen.

selbst und ihre früheste Geschichte umfliessen.[1]) Ich habe immer wieder mit verschiedenen möglichen Lösungsversuchen[2]) das Problem zu bezwingen versucht, aber sie führten in grössere Schwierigkeiten, ja verwickelten in Widersprüche. Der vorgetragene Versuch hat sich mir bisher am meisten bewährt. Die Frage, ob der Zebedäide Johannes wirklich einmal nach Asien gekommen ist, lässt er offen; er kann dahin gekommen sein, wie andere Apostel auch einmal Asien berührt haben[3]); aber er ist nicht der Apostel und „Ober-

---

1) Dazu: wie viele Fragen lassen sich hier noch aufwerfen, die bisher nicht einmal berührt und doch sehr wichtig sind. Allein da ich keine Lösung weiss, lasse ich sie dahingestellt sein, zufrieden, wenn das Vorgetragene widerspruchsfrei ist und sich bewährt.

2) Mit dem Versuch, den Johannes der Apokalypse als ein Pseudonym zu fassen — er hat ganz unerträgliche Folgen und ist durch keine Beobachtung zu rechtfertigen —, mit dem anderen, in dem „Presbyter" der Briefe eine absichtliche Täuschung zu sehen — er lässt sich nicht motiviren; wollte man täuschen, warum nannte man nicht den Namen des Zebedäiden? —, mit dem dritten Versuch, das Evangelium von jedem Johannes und so auch von dem Presbyter loszureissen — aber, wenn der Presbyter der Briefe doch der Verf. des Evangeliums und des 1. Briefes ist (von dem Gegentheil habe ich mich nie überzeugen können), wie will man den Presbyter d. h. den Presbyter Johannes los werden, um davon zu schweigen, dass auch die Apokalypse gegründeten Anspruch erhebt, von demselben Manne zu stammen, der das Ev. geschrieben hat? Wie soll aber auch das Ev. ursprünglich auf eine Täuschung berechnet sein, wenn diese Täuschung doch erst im letzten (vorletzten) Verse aufs plumpste angefügt ist? und wie kann man verkennen, dass der Verf. des Evangeliums ein Palästinenser und also ein Herrnschüler im weiteren Sinne des Wortes ist? Gewiss, die Annahme zweier Johannes für das 4. Ev., eines entfernten Zeugen und eines Schriftstellers, ist precär; aber hat nicht eben die Namensgleichheit mit die Unterlage für die Verwechselung geboten? und hat es nicht auch zwei Philippus gegeben, die später absichtlich verwechselt worden sind? Wie die Haltung des Verfassers des 4. Ev.'s in der Freiheit, die er sich genommen, und in seiner Beziehung auf den Apostel psychologisch zu deuten ist, diese Frage bleibt völlig unverändert, ob wir den Mann Presbyter Johannes oder anders nennen.

3) Die absichtlich in Curs gesetzte Legende, der Verf. des 4. Ev.'s sei der Zebedäide, erklärt sich in ihrem Ursprunge leichter (im anderen Fall schwer), wenn dieser wirklich einmal in Asien gewesen ist. Andererseits gehört allem Anschein nach die Überlieferung von zwei Johannes in Asien einer späteren Zeit an und kann erst im Zeitalter gelehrter historischer Reflexion nachgewiesen werden. Allein diesem Argumente steht die Thatsache gegenüber, dass in dem 4. Evangelium nicht nur ein besonderes Interesse des Verfassers für den Zebedäiden Johannes zu constatiren ist, sondern auch des Kreises, für den er zunächst schreibt; ja in diesem Kreise war auf Grund eines angeblichen Herrnwortes die merkwürdige Meinung im Umlauf gewesen, der Zebedäide werde niemals sterben (Joh. 21, 23: *ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει*), und als er nun doch gestorben war, schien das Herrnwort Lügen gestraft zu sein. Diese Thatsache zeigt nicht, dass der

bischof“ Asiens gewesen. Das war vielmehr der Presbyter Johannes, ein Palästinenser, ein hellenistisch gebildeter Jude und im weiteren Sinne ein Herrnjünger. Er hat lange Zeit, bis zu den Tagen Trajan’s, in Ephesus gelebt; er hat gegen Ende der Regierung Domitian’s die Apokalypse herausgegeben und in dem Menschenalter zwischen c. 80 und c. 110 das Evangelium und die Briefe geschrieben, jenes wahrscheinlich zunächst für einen kleinen Kreis nahestehender Schüler und unter Anlehnung an Überlieferungen, die er von dem Apostel Johannes erhalten hatte, der als Jünger, den der Herr lieb hatte, ihm im Vordergrund der Jünger stand, und von dem er auch mündlich erzählt hat. Als das Evangelium nach dem Tode des Presbyter Johannes in die Öffentlichkeit drang, ist Anfangs noch gewusst worden, dass es kein schriftstellerisches Werk des Zebedäiden Johannes sei; Papias hat den Presbyter von dem Apostel bestimmt unterschieden und auf Jenen die Urtheile über Matth. und Marcus zurückgeführt (die man später auch auf den Apostel übertragen hat). Aber bereits Papias stand durch die mündlichen Überlieferungen, um die er sich bemüht hatte, unter dem Einfluss von Presbytern, von denen Einige vielleicht absichtlich die Legende, der Presbyter Johannes sei der Apostel, aufgebracht haben. Wenigstens kann man zweifelhaft sein, welchen Johannes Papias gemeint hat, wenn er von Presbytern erzählte, die den Herrnschüler Johannes noch gesehen haben, resp. mit ihm zusammengetroffen seien. Auch muss die entfernte Möglichkeit offen gelassen werden, dass es unter den asiatischen Presbytern wirklich welche gegeben hat, die den Apostel Johannes — vorausgesetzt, dass er einmal in Asien gewesen ist — noch gesehen haben. Die Traditionen werden hier bald zusammengeflossen sein; Polykarp aber hat in seinen Predigten von dem Presbyter und Herrnschüler Johannes und von anderen ungenannten „Herrnschülern“, palästinensischen Christen, die nach der Katastrophe von Jerusalem nach Asien gekommen sein mögen, gesprochen; denn der Johannes, welcher mit Cerinth zusammengetroffen ist, kann nach dem Ausgeführten nur der Presbyter sein. Schwerlich aber hat bei der Verwechselung lediglich das „Unbewusste“ eine Rolle gespielt. Der 24. Vers des 21. Cap. des 4. Ev.’s,

---

Zebedäide in Asien gestorben ist, aber eine so ausserordentliche Hochschätzung eben dieses Zwölfapostels in Asien macht es doch wahrscheinlich, dass er einmal in Asien gewesen ist und die dortige Christenheit in persönlicher Beziehung zu ihm gestanden hat. Ich halte es daher für überwiegend wahrscheinlich, dass der Zebedäide zu den Aposteln gehört hat, die Ignatius in seinem Epheserbrief im Auge gehabt hat, wenn er sagt, dass die Ephesier mit ihnen zusammengewesen seien. Allein dies Zusammensein kann nur ein zeitweiliges gewesen sein; die Ephesier sind nicht *Ἰωάννου*, sondern *Παύλου συμμύστα*.

den wir oben besprochen haben, wird immer ein starkes Indicium dafür bleiben, dass man in Ephesus geflissentlich das 4. Evangelium für ein Werk des Apostels nachträglich ausgegeben, somit den Apostel und den Presbyter absichtlich identificirt hat, wie man ja auch den Evangelisten Philippus mit dem Apostel Philippus vertauschte. Das muss frühe geschehen sein (wenn es auch nicht sofort in alle Handschriften kam); denn sonst würden wir jetzt nicht 21, 24 in allen unseren Handschriften lesen. Hat also wirklich schon Justin den Verf. des 4. Ev.'s für den Zebedäiden gehalten, wie er den Verf. der Apokalypse sicher für diesen gehalten hat, so ist das nicht weiter auffallend; denn 21, 24 ist gewiss geraume Zeit vor 150 dem Evangelium zugesetzt worden.[1]) Wie man aber auch über die hier vorgetragene Hypothese denken mag — dass die Apokalypse gegen Ende der Regierung Domitian's, das Evangelium nicht nach c. 110 geschrieben ist[2]), sind sichere geschichtliche Thatsachen, und dass das Evangelium nicht von dem Apostel Johannes verfasst ist, darf auch als ein unwiderlegliches Ergebniss des inneren Befundes des Evangeliums bezeichnet werden.[3])

---

1) Der Vers zeigt keine bemerkenswerthen Varianten; über den folgenden Vers mit seinem seltsamen *οἶμαι* schweige ich; denn er trägt für die Johannesfrage nichts aus; Tischendorf hat ihn gestrichen.

2) Vor c. 80 kann das Ev. nicht geschrieben sein; denn es setzt nicht nur die synoptische Tradition im Allgemeinen voraus, sondern in der bestimmten Fixirung, wie wir sie aus Marcus und Matth. kennen. Die Berührungen mit Lucas, die bekanntlich z. Th. stärker sind, als die mit den anderen beiden Evangelien, können auf gemeinsame Quellen zurückgehen; ein sicheres Zeichen, dass Lucas selbst benutzt ist, finde ich nicht, will es aber keineswegs in Abrede stellen. Dass das Evangelium und der Brief den Paulinismus voraussetzen, liegt auf der Hand. Dass der Brief die Gefahren eines missverstandenen Paulinismus abzuwehren sucht, hat Weiss im Commentar erwiesen. Wenn Irenäus sagt (III, 11, 1), der Verf. des Evangeliums habe „eum qui a Cerintho inseminatus erat hominibus errorem auferre voluisse", so wird er im Rechte sein; denn gegen einen christologischen Irrthum richten sich sowohl das Evangelium wie die Briefe; es war daher eine besondere Bosheit der „Aloger", wenn sie das Ev., weil sie in ihm gnostischen Doketismus zu finden meinten, eben dem Cerinth beilegten. Wahrscheinlicher wird es immer bleiben, dass Evangelium und Briefe nach der Apokalypse geschrieben sind, was auch die älteste Überlieferung stets ebenso angenommen hat (s. das alte lateinische Argumentum zum Johannesev.), ebenso wie die Abfassung des 4. Ev. nach den drei synoptischen.

3) Dass das Evangelium und die Briefe in Asien geschrieben sind, ist für den ohne Weiteres sicher, der ihren Verf. mit dem Verf. der Apokalypse identificirt. Aber auch wer die Identität in Abrede stellt, wird nicht nur keine Gründe für eine andere Provinz beizubringen, sondern auch die Thatsache nicht umzustossen vermögen, dass die ältesten Spuren der Existenz von Ev. und Brief auf Asien weisen (Papias, Polykarp, die Presbyter des Papias), und dass für andere Provinzen solche Spuren nicht vorhanden sind; denn die Abendmahlsgebete der

Das εὐαγγέλιον τετράμορφον. Dass die Kirche vier gleichwerthige Evangelien besitzt, ist eine Thatsache, an die man sich seit 1700 Jahren so gewöhnt hat, dass sie das Nachdenken auch bei nachdenklichen Menschen nur selten hervorruft, und doch ist es eine höchst paradoxe Thatsache, sowohl an und für sich als in Hinblick auf die älteste Zeit. Alle Analogieen, die man für Schriften von solcher Bedeutung, wie die Evangelien es sind, in der Religionsgeschichte aufzuweisen vermag, sprechen dafür, dass man ein Buch hochschätzte und nicht mehrere gleichartige, und dass man im Gottesdienst aus einem Buche las. Die alten Christen Palästinas haben auch nur eine Evangelienschrift besessen; die alte syrische Kirche las ebenfalls nur ein evangelisches Buch (dass es aus mehreren hergestellt und als eine solche Herstellung aus vieren bezeichnet war, kann hier auf sich beruhen); die ägyptische Kirche hatte aller Wahrscheinlichkeit nach (s. o.) ursprünglich auch nur ein Evangelium, während die ägyptischen Judenchristen das aramäische Evangelium in griechischer Übersetzung brauchten. Dass die Praxis, vier Evangelienschriften zu lesen, an einem bestimmten Punkte in der Kirche begonnen und sich von dorther verbreitet hat — das Gegentheil wäre ein litterarisches Wunder —, ist ebenso gewiss wie die Voraussetzung, dass der Gebrauch von vier Evangelien auf eine Art von Compromiss hinweist. Die Vierzahl der Evangelien muss eine verborgene, nicht ohne Kampf verlaufene Vorgeschichte haben, mag sie auch nicht mehr zu entziffern sein. Aber nicht nur die Mehrzahl deutet an und für sich schon eine solche Vorgeschichte an; auch die Titel der vier kanonischen Evangelien, die alle gleichartig mit κατά, construirt zu einem Apostel- oder Apostelschülernamen, gebildet sind, enthalten ein verborgenes Stück Geschichte, zumal wenn man damit die Bezeichnungen der Evangelien, die durch sie verdrängt worden sind (καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους) vergleicht. Zahn (Kanonsgesch. I S. 165 ff.) hat Recht, dass εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον etc. weder übersetzt werden darf: „die Evangelienschrift, deren Autor Marcus ist", noch „die Evangelienschrift nach der von Marcus stammenden Überlieferung", sondern „das (nämlich das eine) Evangelium nach der Darstellung des Marcus". Die vier kanonischen Evangelien sind somit als vier Darstellungen des einen Evangeliums bezeichnet und zwar aus der Feder zweier Apostel und zweier Apostelschüler. Wer diese Titel gegeben hat, dem lag noch immer

---

Didache zeigen nur sachliche Verwandtschaft mit dem 4. Ev., aber keine litterarische Abhängigkeit — abgesehen davon, dass wir nicht wissen, woher und auf welchem Wege diese Gebete zum Verfasser der Didache, der sie nicht selbst componirt hat, gekommen sind.

daran, die Einheit des Evangeliums zu markiren, aber es lag ihm auch daran, Evangelienschriften aus der Feder von Aposteln resp. Apostelschülern zu besitzen. Dass diese Benamung vor der Zeit des Justin liegt, beweist der Titel ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων für die Evangelien und die Art, wie sich Justin auf Evangelienschriften berufen hat. Also fällt die Betitelung in die erste Hälfte des 2. Jahrh., was ja auch an sich wahrscheinlich ist.

Wie, wann und wo die drei sog. synoptischen Evangelien zusammengeordnet worden sind, dafür fehlt uns jeder Anhaltspunkt. Die Reihenfolge, in der sie in den ältesten Citaten und Handschriften erscheinen, giebt, zumal sie nicht constant ist (s. die Übersichten bei Zahn, Kanonsgesch. II S. 364 ff. und bei Gregory in den Prolegg. zu Tischendorfs Ausgabe p. 131 ff.), keinen Aufschluss. Wohl aber lässt sich doch noch Einiges in Bezug auf die Zusammenstellung des εὐαγγέλιον τετράμορφον ermitteln.

Zunächst ist zu constatiren, dass am Ende des 2. Jahrh. (s. Hippolyt, Tertullian, Clemens, Irenäus, den Passastreit) das εὐαγγέλιον τετράμορφον in exclusiver Geltung in Rom, Nordafrika, Ägypten, Gallien und Kleinasien feststand. Des Irenäus' bekannte Ausführungen aber in III, 1 und namentlich III, 11 stellen es ausser Zweifel, dass für ihn die Vierzahl der Evangelien eine längst ausgemachte, feststehende Sache gewesen ist. Man muss die Art, wie er von dieser Vierzahl als einer festgeschlossenen, einheitlichen handelt, mit der vollkommenen Gleichgiltigkeit vergleichen, die er sonst über die Zahl der neuen heiligen Schriften ausgebreitet hat. Das Schweigen über den Umfang einer neuen Sammlung, wenn er eine solche hatte, steht im stärksten Contrast zu der beredten Sicherheit, mit der er die Vierzahl der Evangelien behandelt. Darf hieraus auch nicht geschlossen werden, dass die Vierzahl in der ganzen Christenheit und dass sie seit unvordenklichen Zeiten feststand, so ist doch so viel mit einiger Wahrscheinlichkeit der Haltung des Irenäus zu entnehmen, dass sie nicht unter seinen Augen oder gar unter seiner Leitung geschaffen ist; man darf vielmehr annehmen, dass er sie in Kleinasien um 155 bereits vorgefunden hat. Nicht so weit hinauf kommt man durch die Erwägung der Thatsache, dass Tatian eine Evangelienschrift aus unseren vier Evangelien zusammengestellt hat (ob er in ganz secundärer Weise auch andere Quellen benutzt hat, darf auf sich beruhen; der Titel seines Buches sagt genug); denn vorsichtigerweise wird man von hier aus nur auf eine exclusive Dignität der vier Evv. um das J. c. 170 schliessen dürfen. Aber Tatian ist hier auch deshalb wenig brauchbar, weil man nicht ermitteln kann, die Praxis welcher Landeskirche der vielgereiste Mann durch seine Zusammenstellung bezeugt. An Rom, welches

am nächsten liegt, ist nur dann zu denken, wenn man die Predigt des Soter (s. o.) sehr nahe an 166 hinauf- und die Schöpfung des Diatessarons noch über 170 herunterrückt; denn dass man in Rom z. Z. des Soter in der Predigt einen reichlichen Gebrauch vom Ägypterev. gemacht hat, ist oben bewiesen worden. Hiermit stossen wir auf einen für die Geschichte des εὐαγγέλιον τετράμορφον fundamentalen Punkt: in Rom stand es z. Z. des Soter — mindestens um 166/8 — noch nicht in exclusiver Geltung. Es wird nicht wohl zu bezweifeln sein, dass alle 4 Evv. damals in Rom vorhanden waren, aber sie hatten noch ein oder mehrere andere neben sich. Dasselbe aber lernt man aus Justin's Apologie; denn mag man auch hier zugestehen, dass alle unsere vier Evangelien von ihm benutzt, ja unter den ἀπομνημονεύματα verstanden sind, so ist auch hier gewiss, dass eine exclusive Geltung des τετράμορφον noch nicht vorliegt. Mithin kann diese in Rom nicht vor c. 170 begonnen haben. Nicht anders aber steht es — um von Palästina und dem syrischen Orient zu schweigen — in Ägypten und Antiochien. So gewiss Clemens nur die vier Evv. als παραδεδομένα in der Kirche gelten lässt, so gewiss vermögen wir durch seine eigenen Worte und durch den Titel „εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους“ auf eine frühere Zeit der ägyptischen Christenheit zurückzuschauen, in der es anders stand. Man hatte ein anderes Evangelienbuch dort, und wenn nicht Alles trügt, war es im Unterschied von dem aramäischen Evangelium — welches nach Ägypten gekommen, dort ins Griechische übersetzt und „Hebräerev.“ genannt war — als „Ägypterevangelium“ bezeichnet worden. Dass dieses durch das τετράμορφον verdrängt worden, welches somit erst später nach Ägypten gekommen ist, scheint mir die einzig mögliche Auslegung des Thatbestandes. Aber auch noch aus dem, was Clemens über das τετράμορφον sagt, und wie er es sagt, scheint mir hervorzugehen, dass er eine in Ägypten junge Schöpfung charakterisirt und ein Geschenk, welches aus Asien, sei es direct, sei es auf einem Umwege, gekommen ist (s. darüber unten). Jahrzehnte lassen sich hier nicht angeben; die Reception mag 10, 20, 30 Jahre vor Clemens liegen; aber dass sie einem älteren Zustande gegenüber stattgefunden hat, ist nicht zu bezweifeln. Wie wehrlos mussten aber auch Evangelien mit dem Titel „κατ' Αἰγυπτίους“ „καθ' Ἑβραίους“ Evangelien gegenüber sein, die die Aufschrift „κατὰ Ματθαῖον“ „κατὰ Ἰωάννην“ trugen![1]) Hier hatte man

1) Höchst seltsam ist die Meinung von Zahn (Kanonsgesch. I S. 167), die Titel κατ' Αἰγυπτίους, καθ' Ἑβραίους seien den Titeln κατὰ Ματθαῖον etc. nachgebildet. Wenn hier Nachbildung überhaupt stattgefunden hat, was ich nicht behaupten will, so liegt sie bei den Titeln mit apologetischer Tendenz.

Herrnwort und Apostelwort in Eins, dort nicht legitimirtes und darum unsicheres Herrnwort! Keine Annahme liegt näher als die, dass in der grossen gnostischen Krisis — und ihre brennendste Phase hat zwischen c. 140 u. c. 175 gelegen — der Siegeszug des εὐαγγέλιον τετράμορφον, der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, in den Kirchen erfolgt ist. Von Antiochien und seinem griechischen Gebiet wissen wir wenig; wir wissen nur, dass Theophilus das Johannesev. gekannt und eine Art von Evangelienharmonie sammt Commentar verfasst hat, deren fast spurloses Verschwinden auffallend genug ist; wir wissen ferner, dass erst um 200 das Petrusev. in Rhossus aus dem kirchlichen Gebrauch entfernt worden ist.

Somit weisen alle Spuren für den Ursprung des εὐαγγέλιον τετράμορφον auf Kleinasien; denn nur dorthin können wir es durch Irenäus bis gegen 155 hinaufverfolgen; aber wir vermögen noch einen bedeutenden Schritt aufwärts zu steigen und zugleich auf jenem Boden eine Spannung zwischen den Synoptikern und dem 4. Ev. erblicken, die nicht mit dem Siege des letzteren, sondern mit einem Compromiss geendigt hat. Es gilt zunächst die Spuren aufzudecken, die wir in Bezug auf eine vergleichende Beurtheilung der drei Evangelien mit dem 4. aus dem 2. Jahrh. besitzen. Diese Untersuchung wird uns immer wieder auf den Boden der kleinasiatischen Kirche führen und bis über die Zeit des Papias hinauf.

1) Während bei Irenäus (III, 1; III, 11) die vier Evv. im genauesten Gleichgewicht stehen (in einem so vollkommenen und ängstlich durchgeführten, dass man deutlich erkennt, dass er hier polemisch interessirt ist, woraus er übrigens selbst III, 11 kein Hehl macht), ist es im Muratorischen Fragment anders. Zwar der Verfasser selbst denkt gewiss nicht mehr an eine Verschiedenheit resp. eine Abstufung; er hat nur die Harmonie der 4 Evv. im Auge; allein die Quelle (Quellen), aus der er schöpfte, muss doch eine Unterscheidung zu Gunsten des 4. Ev. befolgt haben. Die starke Hervorhebung, dass weder Marcus noch Lucas den Herrn gesehen haben, dass Lucas geschrieben habe „prout assequi potuit", dass Marcus nur eine particulare und nicht richtig geordnete Darstellung gegeben habe[1], ist doch sehr merkwürdig und contrastirt mit dem aufs stärkste, was über das 4. Ev. gesagt wird: Johannes ist nicht nur „visor, auditor et scriptor omnium mirabilium mundi per ordinem", sondern bei der Entstehung seines Evangeliums ist es nicht menschlich, sondern göttlich zugegangen; ausserdem ist sein Inhalt auch menschlich so stark und gut gesichert wie nur denkbar („recognoscenti-

1) Das glaube ich der 1. Zeile des abgerissenen Fragments entnehmen zu dürfen; über Matth. fehlt uns bekanntlich die Aussage des Kanonisten.

bus cunctis"). Nicht die „Aloger" werden hier bekämpft; wohl aber tritt eine Hochschätzung hervor, die eine augenscheinlich geringere Schätzung der anderen Evv. zur erkennbaren Folie hat. Die Erzählung von Johannes weist an und für sich letztlich auf Asien; aber wir werden auch bei dieser relativ geringeren Schätzung der anderen Evv. an das erinnert, was uns Papias als Aussage des Presbyters über Marcus berichtet, und die Worte, Johannes habe omnia mirabilia domini per ordinem berichtet, und die 1. Zeile in Bezug auf Marcus drehen sich um denselben Punkt, die τάξις der evangelischen Vorgänge, der in dem Presbyterurtheil über Marcus der entscheidende ist. Hiernach kann man nicht zweifeln, dass die Quelle des Fragmentisten direct oder indirect auf Asien weist — anders ausgedrückt, dass die auf einer Vergleichung beruhende Zurückschiebung der synoptischen Evangelien hinter Johannes eine Überlieferung ist, die der Verfasser von Papias oder aus dem Papias verwandten Quellen bezogen hat.

2) In dem alten lateinischen Argumentum zum 4. Ev. heisst es von Johannes: „Qui etsi post omnes evangelium scripsisse dicitur (s. Irenäus, der das III, 1, 1 auch bestimmt behauptet), tamen dispositione canonis ordinati post Matthaeum ponitur, quoniam in deo quae novissima sunt, non velut extrema et abiecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt". Auch hier kann man an eine Bevorzugung des Johannes denken; doch mag das auf sich beruhen.

3) Was Clemens über das 4. Ev. als Überlieferung der alten Presbyter mitgetheilt hat, ist oben S. 671 f. zur Sprache gekommen. Wir haben gesehen, dass Johannes sein „geistliches" Ev. geschrieben haben soll 1) nach den anderen Evv. (s. Iren. und das „Argumentum"), 2) προτραπεὶς ὑπὸ τῶν γνωρίμων (s. Murat. Fragm.), 3) πνεύματι θεοφορηθείς (Ähnliches im Murat. Fragm.), 4) nachdem er sich überzeugt hatte, dass die anderen Evv. τὰ σωματικά publicirt hätten. Dass diese Nachrichten direct oder indirect kleinasiatische sind, wird man nicht gern bezweifeln (s. das über Marcus von Clemens Bemerkte); aber auch hier begegnet uns eine bedeutende Höherschätzung des 4. Ev., die für die anderen drei Evv. geradezu bedenklich wird. Nicht an der Vollständigkeit und τάξις haben sie es fehlen lassen — davon redet Clemens nicht —, sondern sie haben das Göttliche (Pneumatische) nicht zum Ausdruck gebracht. Mag nun die Terminologie selbst — σωματικά, πνευματικόν — dem Clemens angehören, so ist doch die Unterscheidung des 4. Ev. von den drei ersten im Sinne einer erst wahrhaft zutreffenden Darstellung das Acumen des ganzen als Überlieferung der alten „Presbyter" bezeichneten Berichtes; sie müssen also die synoptischen Evangelien religiös für ungenügend erachtet und erst in dem 4. Ev.

eine dem Gegenstand adäquate Darstellung gesehen haben. Clemens selbst verfährt übrigens in seinem eigenen Gebrauch der vier Evv. keineswegs so, als sei ihm diese Unterscheidung massgebend; er verfährt vielmehr, soviel ich sehe, wie Irenäus und behandelt die Evv. ganz gleichwerthig. Er hat uns also, wie der Muratorische Fragmentist, eine ältere Auffassung in seinen Hypotyposen erhalten, ohne sich nach ihr zu richten.

Zweimal hat (wenn wir den Adumbrat. trauen dürfen; gerade von hier lässt sich aber ein Argument gegen die Zuverlässigkeit dieser Relation entnehmen) Clemens in den Hypotyposen von der Entstehungsgeschichte des Marcusev. gesprochen (bei Euseb. VI, 14 und Adumbrat. ed. Zahn, Forsch. III p. 82 f.); ich halte mich an den erstgenannten Bericht. Dort heisst es: *αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον. προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα, ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον κτλ.* Es folgt die oben besprochene Stelle.

Wie man sieht, steht die Stelle über den Ursprung des Johannesev. am Schluss eines Berichts über die vier Evv., der in seinem ganzen Umfang auf die alten Presbyter zurückgeführt ist. Nicht nur ist das Johannesev. von ihnen als das jüngste, sondern auch das Marcusev. als das vorjüngste bezeichnet worden (in Abweichung von Irenäus). Über diesen Punkt lässt sich nichts sagen; aber höchst auffallend ist es doch, dass nur vom Ursprung des Marcusev. (unter den Synoptikern) von den Presbytern gehandelt ist, und wir auch bei Papias lediglich eine genauere Ausführung über dieses Ev. lesen in einem Zusammenhang, in dem, wie sich noch zeigen wird, wahrscheinlich ebenfalls über die Evangelien überhaupt gehandelt war. Die Wahrscheinlichkeit, dass wir es hier mit einer Überlieferung zu thun haben, die von der des Papias nicht unabhängig, also kleinasiatisch ist (s. o.), wird somit verstärkt. Dazu kommt drittens, dass das, was über den Ursprung des Marcusev. erzählt wird, lediglich eine spätere Variante zu der von Papias berichteten Geschichte ist (man achte auch auf die wörtlichen Berührungen). Diese Variante ist aus der Reflexion entstanden, was denn Petrus zu dem Unternehmen des Marcus gesagt hat — eine Reflexion, die der

Wortlaut des Berichts bei Papias gerade noch offen lässt. Aber sie ist für das Marcusev. nichts weniger als günstig ausgefallen, liegt vielmehr ganz auf derselben Linie, auf der die drei synoptischen Evangelien von denselben Presbytern als Beschreibungen der *σωματικά* Jesu ausgegeben worden sind (in gewisser Weise auch auf der Linie des Urtheils des Presbyters bei Papias; doch nur z. Th., s. dort): *ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Das heisst doch mit dürren Worten: Dieses Ev. hat keine petrinische Autorität; Petrus ist für dasselbe nicht verantwortlich; es steht lediglich auf sich selber. Vergleicht man, wie die altkatholischen Väter das Marcusev. als das petrinische gefeiert haben, so haben wir hier den vollendeten Gegensatz: das Ev. wird, obgleich sein Inhalt auf Petrusvorträge zurückgeht, von Petrus abgerückt.[1]) Fast in demselben Satze aber wird das 4. Evangelium als das pneumatische, sein Verfasser als *πνεύματι θεοφορηθείς* gefeiert, und werden die Synoptiker überhaupt als Bücher, die nur das Somatische Jesu behandelt haben, bezeichnet!

Es kann hiernach nicht wohl bezweifelt werden, dass zu Clemens eine asiatische Tradition gekommen ist, die, von der papianischen nicht unabhängig, das 4. Ev. um seines theologischen Inhalts willen hoch, ja specifisch, über die anderen erhoben hat.

4) Wir haben gesehen, dass sowohl die Vollständigkeit und die Taxis der Begebenheiten an den synoptischen Evv. bemängelt worden ist, als auch ihr theologischer (geistiger) Gehalt — aus Asien kam uns diese Kunde. Aber aus demselben Asien kommt uns die Kunde, dass umgekehrt die V o l l s t ä n d i g k e i t und T a x i s des Johannesev. und sein theologischer Gehalt nicht nur bemängelt, sondern diese Mängel als Indicien eines häretischen Lügenbuches beurtheilt worden sind. Hier — die Aloger sind gemeint — mass man das Johannesev. an den Synoptikern, dort die Synoptiker an Johannes. Hier aber schritt man bis zur Verwerfung vor, dort nur zur Unterordnung. Diese Thatsachen correspondiren natürlich; aber es wäre eine ganz unwahrscheinliche Meinung, dass die specifische Hochschätzung des

---

1) Das Verhalten des Eusebius ist höchst merkwürdig. Diese Clemensstelle bringt er h. e. VI, 14; aber schon II, 15 hat er, ohne eine Quelle zu nennen, eine Entstehungsgeschichte des Marcusev. erzählt, die ähnlich anhebt, wie die von Clemens auf Grund der Presbytermittheilungen berichtete, dann aber fortführt: *γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.* Man würde sich diese sehr verständliche Correctur einer bösen Geschichte gefallen lassen, fügte nicht Eusebius sofort hinzu: *Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας!*

Johannesev. erst begonnen habe, nachdem die Aloger ihre Angriffe auf dasselbe gerichtet hatten; denn es wäre eine sonderbare Taktik gewesen, der radicalen Verwerfung des einen Evangeliums mit der Herabsetzung der drei anderen zu begegnen. Auch ist weder im Muratorischen Fragment noch bei Clemens etwas davon zu spüren, dass die relative Kritik an den Synoptikern eine Antwort ist auf die Verwerfung des 4. Evangeliums. Endlich werden wir zeigen, dass die relative Kritik synoptischer Evv. viel älter ist als die radicale Verwerfung des 4. (s. den Presbyter des Papias, dazu den noch eben ersichtlichen Thatbestand in unseren Evv.). Somit ist umgekehrt zu urtheilen: jene Kritik der „Aloger" hat die höhere Schätzung des 4. Evangeliums und die relative, jedoch scharfe Kritik an den Synoptikern, die an diesem Ev. gemessen wurden, vorgefunden und wendet sich gegen dieselbe, nachdem in der montanistischen Bewegung die übertriebene Hochschätzung der johanneischen Schriften zu einer Katastrophe der phrygischen und bald auch der asiatischen Kirche zu führen schien.

5) Bevor wir zu dem Presbyter Johannes des Papias übergehen, ist es nothwendig, einen Abschnitt der eusebianischen KGeschichte ins Auge zu fassen, der hierher gehört.[1]) Im 24. Cap. des 3. Buches bringt Eusebius eine lange Ausführung über die Evangelien, für die er keine Quelle namhaft macht und die er *„περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων"* überschrieben hat. Der ganze Abschnitt ist in der Form gegeben, dass er (s. § 2) das Recht der Anordnung der „Alten" *(ἀρχαῖοι)*, das Johannesev. an die 4. Stelle gerückt zu haben, begründen soll. Zuerst (§ 3—5ᵇ) spricht, weit ausholend, augenscheinlich Eusebius selbst; denn er behandelt, ohne sich auf eine Quelle zu beziehen, das relativ moderne Problem, warum die Apostel

1) Auf die Stellung Marcion's und der valentinianischen Schule zum *εὐαγγέλιον τετράμορφον* gehe ich nicht ein. Mag man es auch wahrscheinlich machen können, dass Marcion wirklich den Lucas „ausgewählt" und sich demgemäss über die drei anderen Evangelien kritisch geäussert hat, so ist damit für unsere Frage nicht viel gewonnen. Dass der Pontiker die vier Evangelien gekannt hat, zu bezweifeln, wäre ein Wagniss; aber in welcher Geltung er sie fand und was er über sie geäussert hat, darüber wissen wir lediglich nichts, und das allein wäre hier von Wichtigkeit. Ähnliches gilt von der valentinianischen Schule. Im hellen Lichte der Geschichte stehen nicht viele Züge des Meisters selbst, und zu den hellen Zügen gehört weder sein System noch seine Stellung zu NTlichen Schriften. Das Zugeständniss, dass er in Rom die nachmals kanonischen Evangelien kennen gelernt und sich angeeignet hat, fällt nicht schwer; aber es ist nichts für ihre Geltung damit gewonnen. Eine Bevorzugung des Johannesev. ist mindestens bei den Schülern unverkennbar; aber sie braucht nichts mit Traditionen zu thun zu haben, weil sie sich aus ihrer Theologie erklärt.

so wenig und so wenig kunstvoll geschrieben hätten. Daran anschliessend, noch immer nicht zu seinem eigentlichen Thema kommend, theilt er mit „κατέχει λόγος" (§ 5c) eine Überlieferung mit, Matthäus hätte sich nur durch die Verhältnisse gezwungen (weil er Palästina verliess) zum Schreiben entschlossen. Nun erst kommt er auf Johannes und damit auf sein Thema zu sprechen. Was er hier zu erzählen hat, wird ebenfalls durch φασί (§ 7 bis § 11) als eine Überlieferung eingeführt. Diese lautet nach Eusebius also: Auch Johannes ist gezwungen dazu gekommen, ein Ev. zu schreiben, während er bisher nur mündlich unterrichtet hatte; nachdem nämlich die drei anderen Evangelien geschrieben und bereits zu allgemeiner Kenntniss und so auch zu der des Johannes gelangt waren, ἀποδέξασθαι μὲν φασιν (scil. Johannes die drei Evv.), ἀλήθειαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα, μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ (scil. den 3 Evv.) τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν. Dem stimmt Eusebius (§ 8) mit den Worten: „Diese Behauptung ist richtig" bei und sucht sie nun selbst (§ 8—10) aus den Synoptikern zu begründen. Dann fährt er (§ 11) fort: παρακληθέντα δὴ οὖν τούτων ἕνεκά φασι τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην τὸν ὑπὸ τῶν προτέρων εὐαγγελιστῶν παρασιωπηθέντα χρόνον καὶ τὰ κατ' αὐτὸν πεπραγμένα τῷ σωτῆρι (— ταῦτα δ' ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ βαπτιστοῦ καθείρξεως —) τῷ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίῳ παραδοῦναι, und das deute er [die indirecte Rede geht fort] selbst in seinem Evangelium an durch die Stellen c. 2, 11 und 3, 23. 24. Im Folgenden spricht Eusebius selbst wieder; doch beachte die Form seiner Aussagen (§ 13): οἷς (diesen Darlegungen) ἐπιστήσαντι οὐκέτ' ἂν δόξαι διαφωνεῖν ἀλλήλοις τὰ εὐαγγέλια, und: Johannes habe die Abstammung Jesu nach dem Fleisch verschwiegen, da sie schon von Matth. und Lucas erzählt worden sei, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι, ὡσὰν αὐτῷ πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης.

Sicher der Überlieferung gehört also die ganze Idee dieses Stückes an, die τάξις der 4 Evv. darzulegen resp. zu rechtfertigen und innerhalb dieser Rechtfertigung dem Johannesev. die höchste Stelle anzuweisen. Dies fanden wir aber genau ebenso in einer Überlieferung, die bereits Clemens als von alten Presbytern stammend (s. o.) gekennzeichnet hatte. Weiter aber sind auch die Stücke, dass Johannes auf eine Aufforderung hin geschrieben habe (s. Murat Fragment), und dass er sich zum Schreiben entschlossen habe, um die anderen Evv. zu ergänzen, uns nicht neu. Zwar von einer Ergänzung im strengen Sinne haben wir noch nichts gehört, aber der Muratorische Fragmentist sagte, dass Johannes der Schreiber omnium mirabilium domini per ordinem sei, und die Aloger hatten

eben diesen Punkt für einen Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes erklärt, in Bezug auf welchen die „Überlieferung" sagt, dass hier Johannes die anderen Evv. ergänze (der Anfang des Lehramts Jesu). Eigenthümlich aber ist unserem Stück die ausdrückliche Aussage, Johannes habe die drei früheren Evangelien gebilligt; allein die Weise, in der das geschieht (resp. das *μέν* bei *ἀποδέξασθαι*), erinnert frappant an das Presbyterzeugniss über Marcus bei Papias. Sehen wir nun endlich, dass Eusebius constatirt, durch diese Ausführungen der Überlieferung sei die *διαφωνία* der Evv. aufgehoben, und auch die Differenz bei der Erzählung der Abstammung Jesu sei nicht von Gewicht, da die Darlegung des göttlichen Ursprungs Jesu dem Johannes *οἷα κρείττονι* vom h. Geist reservirt worden sei, so erkennt man ebensowohl die alte Quelle wieder (s. das *φασάν*), wie die starke Verwandtschaft mit der bei Clemens vorliegenden Überlieferung. Ob nun diese zu Eusebius gekommene Tradition in ihren Grundzügen älter oder jünger als der Alogerstreit ist, lässt sich auf den ersten Blick nicht entscheiden; allein die Mittheilung, Johannes habe die anderen Evangelien zwar gebilligt, aber bemängelt, und er sei der *κρείττων* unter den Evangelisten, erklärt sich nicht wohl als Gegensatz zu der These der Aloger — gegen diese hat Irenäus mit peinlicher Sorgfalt die absolute Gleichwerthigkeit der 4 Evv. dargelegt, und das ist das katholische Verfahren —, sondern weist hinter ihre Zeit zurück.

6) Das zeigt uns das Zeugniss des Presbyters bei Papias [1]) über

1) Was die Haltung des Papias selbst betrifft, so ist bereits oben constatirt worden, dass er den evangelischen Stoff, den er commentirt hat, aus Büchern geschöpft haben muss (den mündlich überlieferten Stoff, auch sofern er Bruchstücke evangelischer Geschichte enthielt, unterscheidet er ja bestimmt von dem Stoff, den er exegesirt). Nun ist es sicher, dass er das 4. Ev., den Marcus und den Matth. (s. u.) gekannt, und dass Eusebius den Gebrauch eines fremden Ev. bei ihm nicht gefunden, Berichte über unkanonische Evv. bei ihm nicht gelesen hat. Also lässt sich schwerlich bezweifeln, dass er seinen Stoff den vier Evangelien entnommen hat. Freilich von einem kanonischen Ansehen derselben kann noch nicht die Rede sein, wenn man erwägt, dass Papias 1) nicht die Evangelien commentirt hat, sondern einen Theil ihres Inhaltes, resp. das, was er als *τὰ λόγια κυριακά* für ihren Kern hielt, dass er 2) sich das Urtheil des Presbyters über die Unvollkommenheit des Marcusev. angeeignet, und dass er 3) sich eine Ergänzung und Verdeutlichung der in den Evv. enthaltenen *λόγια κυριακά* durch anderen, auch historischen Stoff gestattet hat. Papias bezeugt also für die Zeit um die Mitte oder kurz vor der Mitte des 2. Jahrh. das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* in Phrygien, aber er bezeugt nicht die Kanonicität der Sammlung, ja nicht einmal die Gleichwerthigkeit ihrer Theile; dann aber kann auch die Exclusivität der Sammlung noch nicht als eine vollkommen gesicherte gelten, wenn sie auch thatsächlich bereits bestand (wie wenig sie gesichert war, zeigt das Unternehmen der Aloger).

Marcus (Euseb., h. e. III, 39, 15). Es stimmt zunächst mit der eben untersuchten „Überlieferung" darin überein, dass Johannes — nur nicht der Apostel, sondern der Presbyter — wirklich ein synoptisches Evangelium approbirt hat (ἀποδέχεσθαι), und erhebt diese Legende zur sichersten Gewissheit. Achtet man aber auf die Form der Approbation, so ist offenbar, dass der Presbyter das Marcusev. zwar gegen eine ungünstige Beurtheilung in Schutz nimmt und die Person des Verfassers und sein Unternehmen von jedem subjectiven Makel freispricht, dass er aber den objectiven Befund nicht für vollkommen erklärt. Dem ἀκριβῶς ἔγραψεν steht das ὅσα ἐμνημόνευσεν und das οὐ μέντοι τάξει gegenüber, d. h. das Evangelium ist weder vollständig, noch bringt es die Erzählungen in der richtigen Reihenfolge. Empfängt nun auch diese Beschränkung seines Werthes eine vollgiltige Entschuldigung durch die Erwägung, dass Marcus den Herrn weder gehört hat, noch ihm gefolgt war, sondern sich lediglich an die durch die Bedürfnisse der Zuhörer hervorgerufenen (also nicht vollständigen, auch nicht historisch geordneten) Lehrreden des Petrus als an seine Quellen halten musste und dabei ganz und gar auf sein Gedächtniss angewiesen war — so ändert doch diese subjectiv vollgiltige Entschuldigung nichts an dem Minderwerthigen seiner Darstellung, ja man darf aus dem Satze, dass Πέτρος πρὸς τὰς χρείας (scil. seiner noch in den Anfängen der Erkenntniss stehenden Zuhörer) ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας wahrscheinlich auch das schliessen, dass der Presbyter den christologischen Gehalt des Evangeliums als nicht vollkommen angesehen hat.

Hier haben wir nun alle Elemente der späteren Urtheile über Marcus beisammen (nur dass in diesen die Beurtheilung auf die drei Synoptiker ausgedehnt erscheint) — die mangelnde Vollständigkeit, die mangelnde τάξις und die mangelnde pneumatische Höhe des Evangeliums —, und wir haben sie aus der Feder der Presbyters Johannes, d. h. höchst wahrscheinlich des 4. Evangelisten selbst. Er braucht sein Evangelium damals noch nicht geschrieben zu haben; aber er misst sein Urtheil über das aus Rom nach Asien gekommene Evangelium an einem Umfang evangelischer Tradition, an einem Bilde von der Reihenfolge der Begebenheiten und an einer Höhenlage des gesammten Stoffes, wie sie im 4. Ev., d. h. in seiner eigenen Schrift, zum Ausdruck gekommen ist. Das besonnene und approbirende Urtheil steht aber nicht in einem Gegensatz zu solchen Beurtheilern, die dem Evangelium ein ungerechtfertigtes Vertrauen und eine übertriebene Hochschätzung widmeten, sondern vielmehr zu solchen, die ihm den Eingang in Asien verwehren wollten; denn nur so ist seine Vertheidigung der Person und des Unternehmens des Marcus zu verstehen, die sogar dem Vorwurf absichtlicher

Unterschlagung und Entstellung des evangelischen Stoffes begegnen muss (ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς). Den Alogern also, die bald nach der Mitte des 2. Jahrh. das vierte Evangelium der Unterschlagung und Lüge zeihten, gehen in Asien ein bis zwei Menschenalter früher solche voran, die, gestützt auf die evangelische Unterweisung, die sie empfangen haben, das Marcusev. der Unterschlagung und Unwahrheit anzuklagen bereit waren, die mindestens durch die Lectüre desselben verwirrt und deshalb entschlossen waren, dies Evangelium nicht gelten zu lassen. Der Presbyter aber approbirt dies Evangelium und sucht die Differenzen zwischen ihm und der Geschichte, wie er sie kannte und erzählte, durch eine Erwägung der Schranken, die dem Marcusev, naturnothwendig gezogen waren, auszugleichen. Sehen wir hier nicht wirklich in die Entstehungsgeschichte des εὐαγγέλιον τετράμορφον hinein! können wir überhaupt tiefer in die Brunnenstube dieser Entstehung eindringen! Dass die Bemühungen des Presbyters, d. h. des 4. Evangelisten, wirklich Erfolg gehabt haben, dass er also — allein oder mit Anderen — das εὐαγγέλιον τετράμορφον begründet resp. vorbereitet hat, lernen wir aus Papias und aus der vollzogenen Thatsache. Die alte Überlieferung, der Apostel Johannes habe die drei synoptischen Evangelien approbirt (s. oben S. 689), hat also einen historischen Kern: wir können nachweisen, dass der Presbyter Johannes mindestens das Marcusev. approbirt hat gegenüber Strömungen in Asien, die es nicht wünschten.

Wie aber steht es mit Matthäus? Auch von ihm hat der Presbyter höchst wahrscheinlich gesprochen (s. o.); denn dass der abgerissene Satz, den Eusebius aus Papias geschöpft hat (§ 16), dem Presbyter zuzuweisen ist, darf aus der formellen Verwandtschaft mit dem über Marcus Gesagten und aus dem ganz eigenthümlichen, auf eine sehr frühe Zeit weisenden Inhalt gefolgert werden. Der Satz (Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια [1]) συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος — ich übersetze: Matthäus nun hat den Herrnwortestoff in hebräischer Sprache zusammengeschrieben; es hat aber ein Jeglicher, wie er es vermochte, diesen von Matthäus zusammengestellten Herrnwortestoff übersetzt) [2]) ent-

1) Über τὰ λόγια s. o.; es sind die Herrnworte zusammen mit den Situationen, in denen sie gesprochen sind.

2) In dem αὐτά vermag ich nur eine leicht verständliche Incorrectheit des Ausdruckes zu erkennen, leicht verständlich, weil der Ausdruck „Evangelium des Matthäus" oder „nach Matth." noch nicht geläufig war. Zu αὐτά ist natürlich in Gedanken zu suppliren: „wie sie Matthäus zusammengestellt hatte".

hält nämlich einerseits ein Zugeständniss, welches einer Approbation gleichkommt; denn ein von einem Apostel geschriebenes Evangelium ist selbstverständlich massgebend; aber andererseits enthält er eine Einschränkung (wie die Aussage über Marcus); denn nach der wahrscheinlichsten Interpretation der Stelle besagt sie, dass das hebräische Matthäusev. von mehreren Übersetzern)[1]) ins Griechische übertragen worden ist (die Thatsache gehört für den Sprechenden der Vergangenheit an), und dass diese griechischen Bearbeitungen — ohne dass ihren Urhebern ein Vorwurf daraus gemacht werden soll: sie thaten, was sie konnten — manches zu wünschen übrig lassen. Der, auf welchen dieser Spruch zurückgeht, wusste also von mehreren Übersetzungen des Matthäus und kannte sie (sollte das Papias sein, der um die Mitte des 2. Jahrh. schrieb? Das ist doch ganz unwahrscheinlich); keiner reicht er die Palme, keinem ihrer Verfasser will er aber auch zu nahe treten; keine Recension kann ohne Weiteres als apostolisches Zeugniss anerkannt werden, aber Evangelien, welche auf das Werk des Apostels Matthäus zurückgehen, sind natürlich mit Pietät und Ehrfurcht zu behandeln. Der Presbyter hat also nicht nur das Marcusev. approbirt, sondern er hat auch die griechischen Übersetzungen eines hebräischen Evangeliums des Matthäus in den Kreis seiner Anordnungen hineingezogen[2]): ein mit exclusiver Autorität anerkanntes griechisches Matthäusev. gab es für ihn noch nicht, wohl aber hat er es gebilligt, dass man griechische Evv., die sich als Bearbeitungen des hebr. Matth. gaben, las. Hieraus folgt, dass die Anerkennung einer jener Bearbeitungen als „das Evangelium nach Matthäus" sich in Asien erst in der Zwischenzeit zwischen dem Presbyter und Papias vollzogen hat; denn dass Papias um 150 unseren Matth. gebraucht hat, wird man nicht in Zweifel ziehen, kommen wir doch schon durch Irenäus fast bis auf diesen Zeitpunkt. In der Zeit des Presbyters Johannes ist also das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* nicht eigentlich begründet worden, sondern war noch im Werden; nur „ein" Matth., nicht „der" Matth. stand zur Frage — von Lucas hören wir leider nichts[3]) — und dazu der Marcus. Aber nach dem Tode des Presbyters und nachdem das 4. Evangelium, sein Evangelium, in den asiatischen Kirchen publi-

1) *Ἕκαστος* ist natürlich cum grano salis zu verstehen — ein Jeglicher der Übersetzer übersetzte, wie er es vermochte.

2) In sehr viel späterer Zeit ist die Angabe des Presbyters über Matth. auf das Kindheitsevangelium Pseudo-Matthaei übertragen worden, s. o. S. 603 not., besonders die Worte: „textum eius aliter atque aliter narraverunt".

3) Auf Grund der Überlieferung bei Eusebius, Johannes habe die drei Evv. anerkannt, darf man, freilich mit Reserve, vermuthen, dass auch Lucas von ihm den Gemeinden als Evangelienbuch bezeichnet worden ist.

cirt war, kam die Schöpfung in dem Sinne des Presbyters zum Abschluss. Die Vierzahl der Evangelien unter der **Führung** des zuletzt geschriebenen und unter bestimmter Bezeichnung eines Matthäusev. als **das** Matthäusev.[1]) wurde anerkannt. Das mag zwischen 120 und 140, schwerlich früher und schwerlich später, geschehen sein. Eine kanonische Dignität des Wortlautes war damit noch nicht gesetzt, ja noch nicht einmal überall eine Exclusivität im vollen Sinne des Wortes. Beides hat sich erst im Laufe des 2. Jahrh. herausgebildet, in derselben Zeit, in welcher das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* von Kleinasien aus seinen Siegeszug durch die Kirchen unternahm und alles Abweichende verhältnissmässig schnell, nämlich in kaum mehr als zwei Menschenaltern, verdrängte. Dass

---

1) Ich habe oben (S. 655) als eine der Kapitalfragen der Kritik die Frage bezeichnet: Welcher Werth kommt den alten Nachrichten zu, dass der Apostel Matth. ein Evangelium hebräisch (aramäisch) geschrieben habe, und lässt sich dieses Ev. noch fassen? Hier ist der Ort, auf diese Frage einzugehen; aber ich gestehe, dass ich über sie nichts zu sagen weiss, weil für mich hier Alles im Dunklen liegt. Dieses Nicht-Wissen mag hier kurz umschrieben sein. Feststeht, 1) dass das Alterthum nur von **einem** hebräischen Evangelium etwas weiss; die Annahme zweier hebräischer Evv. schwebt also völlig in der Luft, wenn sie auch nicht widerlegt werden kann, 2) dass sich alle Nachrichten der KVV., **Matth.** habe ein hebräisches Evangelium geschrieben, zwanglos auf die Nachricht des Presbyters bei Papias zurückführen lassen (vor allem die Nachricht des Irenäus III, 1), 3) dass das Zeugniss des Presbyters an sich als ein altes und werthvolles betrachtet werden muss, 4) dass seine Mittheilung, der hebräische Matth. sei in verschiedenen griechischen Bearbeitungen vorhanden, zwar nicht unglaubwürdig, aber für uns völlig uncontrolirbar ist, 5) dass unser kanonischer Matthäus keine Übersetzung eines hebräischen Buches ist, wohl aber (neben Marcus) auf eine Quelle zurückgeht, deren hebräischer Ursprung wahrscheinlich gemacht werden kann, 6) dass das Hebräerev. dem Matthäusev. etwas näher steht als den übrigen Synoptikern, aber ihm gegenüber doch ein ganz selbständiges, keineswegs, gemessen an Matth., secundäres Werk ist, 7) dass das Hebräerev. u. W. nicht den Anspruch erhoben hat, ein Matthäusev. zu sein, während der Presbyter ein hebräisches Matthäusev. bezeugt, wir von zwei hebräischen Evv. nichts wissen, und die Fragmente, die wir aus dem Hebräerev. besitzen, die Möglichkeit nicht sicher ausschliessen, dass dieses Ev. die Quelle unseres kanonischen Evangeliums gewesen ist, endlich 8) dass Papias, der um die Mitte des 2. Jahrh. geschrieben, den Presbyter so verstanden hat, dass er nicht von einem hebräischen Urmatthäus, sondern von der hebr. Vorlage **unseres** Matth. gesprochen hat. Dieser Thatbestand lässt sehr verschiedene Entscheidungen zu und bedroht hinwiederum eine jede mit einer capitalen Schwierigkeit. Die Möglichkeit, dass der Apostel Matth. ein hebräisches Evangelium geschrieben hat, welches in der gemeinsamen Quelle von Matth. und Lucas noch erkennbar ist, ist offen zu lassen, aber gesichert ist die Annahme nicht. Auf eine blosse Redensammlung des Apostels Matth. zu schliessen, liegt kein Grund vor, so gewiss die Aufzeichnung von Sprüchen und Reden Jesu die Wurzel der schriftlichen Evv. bildet, s. **Weizsäcker**, Apostol. Zeitalter 2. Aufl. S. 373 ff.

es hier und dort, vielleicht in den meisten kirchlichen Provinzen, die einzelnen Evangelien bereits vorfand (und zwar in Dignität vorfand), ist an sich wahrscheinlich und kann in einzelnen Fällen auch nachgewiesen werden. Aber wie es eine ganz eigenartige, nicht zweimal unabhängig entstandene Schöpfung des Presbyters Johannes und seines Schülerkreises darstellt, so kann auch die Reception dieser Schöpfung nirgendwo ohne directe oder indirecte Abhängigkeit von der kleinasiatischen Tradition entstanden sein.

Aber das Werk des Ausgleichs und Friedens („Heidenchristenthum" und „Judenchristenthum" spielten dabei gar keine Rolle, überhaupt nicht andere Tendenzen als die, eine vollständige, geordnete und — der Höhe des Gegenstandes adäquate — evangelische Darstellung zu besitzen), welches die Presbyter des Johannes nach der Weisung ihres Lehrers betrieben haben, hat sich in Asien doch nicht ohne Kampf und Widerspruch durchgesetzt. Von Rechts und von Links wurde es beanstandet; die relative Hervorhebung des 4. Ev. und die Kritik an den anderen, obgleich sie anerkannt waren, hat doch die Folge gehabt, dass die Bemängelungen der Synoptiker nicht sofort aufhörten: in Urtheilen, in ihnen seien nur die σωματικά Jesu erzählt, sie seien am Anfang unvollständig und entbehrten der richtigen Ordnung, sprachen sie sich aus. Allein es erfolgte ein energischer Gegenschlag. Wer konnte bezweifeln, dass die synoptischen Evangelien die früheren, das Johannesev. das spätere war? Als nun dieses vom Montanismus in besonderer Weise auf den Schild erhoben wurde, dazu noch die Gnostiker anfingen, sich desselben mit Vorliebe zu bedienen und aus ihm eine doketische Christologie sowie Äonen etc. abzuleiten, da hat ein Kreis in Asien die Waffen umgekehrt: das Johannesev. erzählt Unrichtiges und Falsches, das Johannesev. hat Stoffe ausgelassen, und sein vermeintliches πνευματικόν ist vielmehr häretisch. Der Angriff hat sich nicht verbreitet; er wurde schnell niedergeschlagen; aber das Gedächtniss an ihn hat sich erhalten, und die Taktik der Kirche, wie sie zuerst Irenäus aufs glücklichste begonnen hat, ist nun die geworden, die **absolute** Gleichheit und Gleichwerthigkeit der vier Bestandtheile des **einen** Evangeliums zu lehren und jedes als in seiner Art vollkommen und auf der Höhe stehend zu erweisen. Mag auch dieser oder jener sich eine Vorliebe für ein bestimmtes Evangelium gestatten, mögen auch die Umstände, unter denen das Johannesev. entstanden ist, besonders erhebende sein — „uno ac principali spiritu declarata sunt in omnibus omnia de nativitate de passione de resurrectione de conversatione cum discipulis ac de geminu adventu".

7) Nur in Trümmerstücken hat sich uns in der Litteratur der Väter das Gedächtniss an jene Spannungen und Kämpfe erhalten,

die der Zusammenordnung der vier Evangelien zu einem gleichwerthigen Buche und der Reception des Buches in den Kirchen vorangegangen sind; aber mehr oder weniger deutliche Spuren von Unternehmungen, die Synoptiker mit dem 4. Ev. unter der Führung des 4. Evangeliums (also wie in den ältesten Zeugnissen) auszugleichen, weisen unsere Evangelien selbst auf. Vor zwei Jahren ist eine Abhandlung erschienen, die diese Spuren im Zusammenhang mit der Bildungsgeschichte des εὐαγγέλιον τετράμορφον aufzudecken unternommen hat: Rohrbach, Der Schluss des Markusev., der Vier-Evangelien-Kanon und die kleinasiatischen Presbyter. Berlin 1894. Nicht wenige der Aufstellungen des Verfassers sind kühn, aber nur wenige sind unwahrscheinlich oder unrichtig. Die Hauptergebnisse aber, dass das Marcusev. einst einen Schluss besessen hat, dass dieser Schluss aus Marc. 16, 1ff., dem Petrusev. und Joh. 21 (welches Capitel ursprünglich ein Bericht über die erste Erscheinung Christi gewesen ist) in den Grundzügen noch herzustellen ist, dass der falsche Marcusschluss das Fragment einer ursprünglich selbständigen, auf die johanneisch-lucanische Tradition zurückgehenden Geschichtserzählung ist (so würde ich mich ausdrücken; Rohrbach fasst das Stück etwas anders), dass in Asien der echte Schluss abgeschnitten und durch dieses Stück ersetzt worden ist, um kein Evangelium zu dulden, welches nicht die ersten Erscheinungen des Auferstandenen (wie Johannes und Lucas) nach Jerusalem und auf den 3. Tag verlegt — diese Ergebnisse sind von Rohrbach wirklich erwiesen worden, und ich darf auf seine Darstellung daher verweisen.[1] Es kam aber seiner Beweisführung zu

1) Die Grundzüge der Beweisführung sind folgende: Mit ἐφοβοῦντο γάρ kann Marcus (16, 8) nicht geschlossen haben. Wie der Schluss gelautet hat, folgt aus v. 7. 8: Die Weiber haben nichts erzählt; die Jünger kehrten deshalb niedergeschlagen und traurig nach Galiläa zurück; dort ist ihnen der Herr erschienen und zwar besonders dem Petrus (man beachte, dass Matth. den Petrus gestrichen hat; aber er erzählt auch keine besondere Erscheinung vor Petrus mehr), auf dessen Rehabilitirung das Ev. augenscheinlich abzielt — also keine Erscheinung in Jerusalem und keine Erscheinung am 3. Tage!

Ein Evangelium, welches ähnlich geschlossen hat, besitzen wir bruchstückweise noch, das Petrusev. Es lässt die Weiber nichts erzählen; die Jünger kehren deshalb niedergeschlagen und traurig nach Galiläa zurück; es bietet keine Erscheinungen in Jerusalem, auch keine am dritten Tage; dagegen bricht es (zufällig) dort ab, wo erzählt werden soll, dass der Herr dem Petrus mit einigen anderen Jüngern am See Genezareth beim Fischen erschienen ist. Dies Alles ist im Petrusev. unmittelbar angeschlossen an eine Erzählung vom leeren Grab, die aus Marc. 16, 1—8 geflossen ist. Also hatte der Verf. des Petrusev. noch ein vollständiges Exemplar des Marcusev., worauf auch der Name „Levi, Sohn des Alphäus" v. 60, der sich sonst nur im Marcusev. findet, hindeutet.

gute, dass Conybeare (Expositor 1893 Octob. p. 241 ff., s. Theol. Lit.-Ztg. 1893 Nr. 23) in einer armenischen Handschrift den falschen Marcusschluss mit der solennen Überschrift (geschrieben wie sonst die Überschriften „nach Matth." usw.) „Vom Presbyter Ariston"

Eine Erzählung, dass Jesus beim Fischen in Galiläa einigen Jüngern, vor allem aber dem Petrus, erschienen sei und diesen rehabilitirt habe, besitzen wir noch Joh. 21. Sie ist im johanneischen Stile erzählt, zeigt also die Feder des Verf. von c. 1—20, aber sie ist nachgebracht (angehängt), und sie hat ein doppeltes Acumen bekommen, indem, abgesehen von der Rehabilitation des Petrus, die die allein verständliche Abzweckung darstellt, auch ein Wort für Johannes, das in diesen Zusammenhang aber gar nicht passt und sachlich so schlecht wie möglich angeheftet ist, nun den Zweck der Geschichtserzählung bildet. Ausdrücklich sagt der Verfasser, diese Erscheinung sei die dritte gewesen; aber er hat sich wenig bemüht, die Züge zu verwischen, die noch heute in seinem Texte zeigen, dass seine Quelle sie als die erste erzählt hat.

Das Facit ist klar: der dem Petrusev. und dem Verf. des 4. Ev. noch bekannte Schluss des Marcus (der mit dem Bericht des Paulus stimmt, der Herr sei zuerst dem Petrus erschienen, und ebenso mit Lucas 24, 34) ist dem Ev. genommen worden. Man kann dafür kein anderes Motiv erkennen — dieses ist aber auch vollgiltig —, als das Interesse, welches sich Joh. 21 in den Worten ausspricht, diese Erscheinung sei die dritte gewesen, d. h. man wollte um jeden Preis Erscheinungen am dritten Tage und in Jerusalem feststellen, und diesem Bestreben ist die Erscheinung vor Petrus entweder zum Opfer gefallen (so durch die Verstümmelung des Marcusev.), oder man hat sie an die 3. Stelle gerückt. Da es ein und dasselbe Interesse ist, welches jene Streichung und diesen Anhang hervorgerufen hat, so sehen wir hier in die Arbeit am *εὐαγγέλιον τετράμορφον* hinein. Der 4. Evangelist hat sie in seinem 21. Capitel begonnen, er, der ja auch ein Urtheil über die mangelnde *τάξις* des Marcus gefällt hat; seine Schüler haben sie durch Streichung des Marcusschlusses radicaler fortgesetzt.

Aber sie haben nicht nur gestrichen, sondern dem Marcusev. auch einen neuen Schluss gegeben. So willkürlich zu verfahren haben sie sich aber nicht erlaubt, dass sie aus eigenen Mitteln etwas fabulirten (wie der spätere Verf. des sog. kleinen Marcusschlusses); vielmehr haben sie aus einer vorhandenen Diegese, die zu einem ganz anderen Zweck verfasst war, den Schlusstheil weggenommen und an das Marcusev. angerückt. Das Stück muss ihnen ein autoritatives gewesen sein, und dass es johanneisch-lucanische Überlieferung in selbständiger Form (keine litterarische Abhängigkeit) enthält, also einen selbständigen Osterbericht, der dem joh.-lucanischen verwandt ist, repräsentirt, zeigt sein Inhalt. Jetzt aber wissen wir, dass das Stück von Aristion dem Presbyter herrührt, d. h. jenem sonst unbekannten Mann, den Papias mehrmals in einem Satze mit dem Presbyter Johannes genannt hat. Also hat der Presbyter Aristion innerhalb des *εὐαγγέλιον τετράμορφον* seinen bescheidenen Platz neben der hervorragenden Stelle, die der Presbyter Johannes einnimmt. Exemplare mit dem echten Marcusschluss lassen sich über das Petrusev. hinaus nicht verfolgen, wohl aber sehr viele, ja die ältesten, ohne jeden Schluss. Da sowohl die verstümmelten als die mit dem unechten Schluss versehenen Exemplare von Asien ausgegangen sein müssen, zeigt diese Thatsache stärker als jede andere, dass das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* von dorther in die Kirchen gekommen ist.

nachgewiesen hat. An den von Papias neben dem Presbyter Johannes genannten Aristion zu denken, ist geboten, wenn man sich versichert hat, dass der falsche Marcusschluss durch und durch johanneisch-lucanisches Gepräge, wenn auch in eigenthümlicher Stilart, trägt.[1]) Damit ist durch ein urkundliches Zeugniss die kritische Behandlung des Marcus als ein Werk der asiatischen Kirche bezeugt. In dem *εὐαγγέλιον τετράμορφον* steckt — wenn auch in bescheidenen Grenzen — der Presbyter Aristion ebenso wie sein grösserer Genosse, der Presbyter Johannes. Das *εὐαγγέλιον τετράμορφον*, welches Irenäus, Tatian und vielleicht auch schon Justin kennen, besass bereits den unechten Marcusschluss. Doch will ich auf die Probleme, welche die Schlüsse der vier Evv.[2]) in einer der Kritik heute noch zugänglichen Form bieten[3]), nicht näher eingehen. Eine solche Untersuchung führt zu sehr in die Evangelien hinein und hat auch mit chronologischen Fragen nichts mehr zu thun. Diese haben wir so weit geführt, als die Quellen es gestatteten. In welchem Lichte sehen wir den Presbyter Johannes, der an dem Marcusev. eine superiore, wohlwollende und sicher klingende Kritik geübt hat, in

1) Papias hat nach dem Zeugniss des Eusebius Paradoseis des Johannes Presbyter, aber Diegesen des Aristion in seinem Werk verwerthet. Dass diese Diegesen nothwendig alle mündliche gewesen sein müssen, ist eine Übertreibung des von Eusebius in dem Werk des Papias nachgewiesenen Befundes. Auch spricht der Name „Diegesen" im Unterschied von Paradoseis dafür, dass mindestens auch etwas Schriftliches neben mündlichen Äusserungen, die dem Papias durch Andere von Aristion überbracht waren, dem Papias zu Gebote stand. Deshalb will ich aber keineswegs behaupten, dass der Abschnitt Marc. 16, 9 ff. erst aus dem Werk des Papias entnommen und an das Marcusev. angeheftet worden sei; denn die Anfügung ist älter. Dass der Verf. des Abschnittes in früher Zeit zu suchen ist, zeigt die Selbständigkeit der Erzählung und die kühne Abweichung (in der Erzählung der Emmausjünger) von Lucas. Schwerlich liegt hier Lucas zu Grunde, sondern wir haben hier eine Paralleltradition. Die Nachricht des Armeniers — sie ist keine Privatnachricht, sondern steht als Überschrift des Abschnittes in einem armenischen Evangelienexemplar — zu bezweifeln, liegt kein Grund vor. Auf einen alten Kleinasiaten müssten wir rathen, auch wenn wir seinen Namen nicht wüssten, und die Anfügung des Stückes an das Marcusev. hat seine Parallele an der Einfügung des letzten (vorletzten) Verses an das Joh.-Ev. In beiden Fällen gewahren wir die Hand derselben Leute, der kleinasiatischen Presbyter.

2) Die Anfänge entziehen sich der vergleichenden Kritik fast vollständig, es sei denn, dass man die Frage als berechtigte gelten lässt, ob nicht das Zeugniss für die Jungfrauengeburt bei Lucas aus nachträglicher Correctur (aus Matth.) stammt.

3) Dass Matth. 28, 9. 10 eine einfache Dublette zu 28, 5—7 ist, die ihren Ursprung auch der Tendenz verdankt, eine Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem am 3. Tage in das Matthäusev. einzufügen, scheint mir auf der Hand zu liegen.

welchem Lichte aber „die Presbyter in Asien", die das Schlussstück des Marcusev. entfernt und an seine Stelle eine Erzählung des Presbyters Aristion gesetzt haben, und die unter das Evangelium des Presbyters Johannes die Worte setzten: „der Zebedäide ist der Jünger, der von diesen Dingen zeuget und der dies geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugniss wahr ist"! Aber sollten wir auch durch Irrlichter verführt sein und sich die Annahme, der Presbyter Johannes sei der Verf. der johanneischen Schriften, als unwahrscheinlich erweisen — jede andere Hypothese wird nicht auf geringere, sondern auf grössere Schwierigkeiten stossen. Die Ergebnisse aber, dass das Johannesev. nicht später als im 1. Decennium des 2. Jahrh. geschrieben sein kann, dass das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* sich bereits damals vorbereitete und bald darauf in Kleinasien zusammengestellt worden ist (durch die asiatischen Johannesschüler), endlich dass es sich von dort in den Kirchen allmählich durchgesetzt[1]) und im Lauf der 2. Hälfte des 2. Jahrh., resp. im letzten Viertel, in den meisten Kirchen eine exclusive Geltung erlangt hat[2])

1) Mindestens noch im Anfang der Regierungszeit des Soter ist eine exclusive Geltung der vier Evv. in Rom nicht nur nicht nachweisbar, sondern das Entgegengesetzte ist nachweisbar. Ausserhalb Kleinasiens ist Tatian der älteste Zeuge für die völlige Gleichstellung des Joh.-Ev. mit den Synoptikern. Dieses Ev. hat sich überhaupt schwerlich vor der Mitte des 2. Jahrh. ausserhalb Kleinasiens verbreitet, und damit ist auch die Verbreitung des *τετράμορφον* nicht vor die Mitte dieses Jahrhunderts zu setzen.

2) Die Citate von Sprüchen Jesu in der ältesten nachapostolischen Litteratur bieten, wie bekannt, ein Problem, sofern sie nicht selten mit keinem unserer synoptischen Evangelien genau übereinstimmen (s. I. Clemensbrief, Barnabasbrief, Didache, Polykarpbrief, etc., vgl. auch gewisse Citate bei Clemens Alex., in den pseudoclementinischen Homilien und in der Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen). Bei der geringen Anzahl der Stellen in je einer Schrift lässt sich in der Regel nicht mehr ausmachen, ob hier ein freies Citat aus unseren Evangelien oder ein genaues Citat aus einer abweichenden Recension eines kanonischen Evangeliums oder ein Citat aus einem fremden Evangelium oder endlich ein mündlich überlieferter Spruch vorliegt (der letztere Fall ist fast überall der unwahrscheinlichste). Wenn Citate in zwei Schriftstücken, die nachweisbar von einander unabhängig sind, wörtlich gleichlauten, ist nur die zweite resp. die dritte Möglichkeit in Betracht zu ziehen, und wenn die Citate aus Ägypten herrühren, wird man in erster Linie stets an das Ägypterevangelium (resp. auch an das griechisch übersetzte Hebräerev.) zu denken haben, welches übrigens auch bis Rom gekommen ist. Doch ist auch das Petrusev. nicht auszuschliessen. Die ganze Frage hat übrigens die Bedeutung nicht mehr, die man ihr früher beilegte, als man glaubte, aus der mangelnden oder unsichern Benutzung der kanonischen Evangelien in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. auf ihre Nicht-Existenz schliessen zu dürfen. Das ist an sich unmöglich und wird durch äussere Thatsachen, wie die Benutzung des Matth. in den Ignatiusbriefen, widerlegt. Nur um die Geltung kann es sich handeln, resp. die exclusive Geltung. In Bezug auf ihre Geschichte in den verschiedenen Landeskirchen wissen

— diese Ergebnisse werden, hoffe ich, jede kritische Prüfung bestehen.[1])

---

wir nicht mehr, als was im Texte an seiner Stelle mitgetheilt worden ist. Ich habe oben die Möglichkeit gesetzt, dass gewisse Citate aus einer abweichenden Recension eines kanonischen Evangeliums stammen können. Es gilt, diese Möglichkeit einzuschränken. In Bezug auf das 4. Ev. giebt es schlechterdings keine Beobachtungen, die auf verschiedene Recensionen hindeuten (die beiden bekannten Einschiebungen haben natürlich mit Recensionen nichts zu thun); die Versuche, eine Art von „Urjohannes" zu construiren, wenn damit eine Schrift bezeichnet werden sollte, sind gänzlich gescheitert, und die Unternehmungen von Umstellungen u.s.w. haben kaum an einer oder an zwei Stellen eine gewisse Probabilität errungen. Für das Lucasev. haben wir an Marcion einen alten, höchst werthvollen Zeugen. Er hat das Ev. ganz wesentlich so gelesen, wie wir es lesen. Was über eine uralte Doppelrecension vermuthet werden kann, ergiebt sich nicht aus abweichenden Citaten, sondern aus den Differenzen der Handschriften, resp. aus Cod. D und seinen Seitenverwandten. An dem Schlusse des Evangeliums ist gewiss corrigirt worden und vielleicht auch an dem Anfang (Jungfrauengeburt nach Matth.); aber zu der Annahme einer älteren Gestalt des Evangeliums, die durchweg oder erheblich verändert worden sei, fehlt jeder Anlass. Dasselbe gilt vom Marcusev.; ihm ist freilich der Schluss weggeschnitten, und sein Text ist durch zahlreiche Diorthosen und durch Correcturen aus Matth. an vielen Stellen schwankend geworden; aber die Hypothese, dass unser kanonischer Marcus einen „Urmarcus" ersetzt habe, verliert mit Recht immer mehr Anhänger. Somit bleibt nur das Matth.-Ev. übrig, und hier ist in der That die Annahme, dass so zu sagen an Stelle unseres kanonischen Matth. einst eine Mehrheit sehr verwandter Recensionen gestanden hat, nicht sicher abzuweisen. Sie kann sich auf ein, wenn auch vieldeutiges äusseres Zeugniss berufen (der Presbyter bei Papias), und sie wird durch den Befund in unserem kanonischen Matth. stets von Neuem hervorgerufen werden. Man erinnere sich der Genealogie im 1. Capitel und ihrer merkwürdigen, schwankenden Verknüpfung mit dem folgenden Texte, wie sie durch den Syrer vom Sinai eine neue Beleuchtung erfahren hat, ferner der Stellen von der Kirche in c. 16 und 18, weiter der Auferstehungs- und Erscheinungsgeschichte, die in mancher Hinsicht die jüngste Form der evangelischen Geschichtserzählung darstellt. Endlich kann nicht zweifelhaft sein, dass die Citate in der nachapostolischen Litteratur, betreffs deren man schwanken muss, woher sie stammen, gewöhnlich dem Matthäustexte am nächsten stehen. Es ist daher sehr wohl möglich, dass unser kanonischer Matthäus zwar im Allgemeinen ein Buch ist, das sehr bald nach der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, dass sein gegenwärtiger Text aber erst in der Zeit zwischen dem Presbyter und Papias seine Fixirung und die Abgrenzung gegen Paralleltexte erhalten hat.

1) Auf die Frage, seit welcher Zeit nicht nur das *εὐαγγέλιον τετράμορφον*, sondern auch die Homologumenen als einheitliches Buch — wenn ich mich so ausdrücken darf — existirt haben, werde ich im nächsten Bande einzugehen haben. Eine sehr umfangreiche Sammlung paulinischer Briefe besass bereits Polykarp, Marcion hatte bekanntlich zehn; die entscheidende Frage ist aber die, seit wann Evangelien und Briefe ebenso als ein einheitliches Werk betrachtet wurden wie etwa „Gesetz und Propheten", resp. seit wann die Apostelgeschichte als Mittelstück Evangelien und Briefe zu einer Einheit verbunden hat. In der

Anhang.

Die Daten für die pseudoclementinischen Schriften (incl. ihrer Quellenschriften, dem Dialog „Petrus und Apion" usw.), auch für die Elkesaiten [Alcibiades] und Symmachus, ferner die Daten für die pseudoclementinischen Briefe de virginitate, die christliche Redaction der Sixtussprüche, der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, die Pfaffschen Irenäus-Fragmente werden im nächsten Bande untersucht werden. Von dem Brief des Mara, Sohn des Serapion, an Serapion (s. Bd. I der Litt.-Gesch. S. 763) ist abzusehen, da er nicht aus christlicher Feder stammt. Nicht näher zu datiren sind der im Muratorischen Fragment und sonst nirgends genannte, gefälschte (ad haeresim Marcionis?) Alexandrinerbrief des Paulus (Litt.-Gesch. Bd. I S. 33; ganz Unsicheres bei Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons II S. 576. 586 f.), ferner das Werk des Agrippa Castor (Litt.-Gesch. I S. 114 f.) und die Schriften des Musanus, Modestus, Heraklitus, Candidus, Sextus, Apion und Arabianus (a. a. O. S. 760. 759. 758 f.). Doch ist die Zeit des Musanus, der (s. Euseb., h. e. IV, 28) gegen die Enkratiten geschrieben hat[1], durch die Blüthezeit der Enkratiten ungefähr bestimmt (Eusebius setzt ihn in der Chronik ad ann. Abr. 2220 = Septim. Sev. XI., also ins 3. Jahrh., in der KGesch. dagegen in die Zeit des M. Aurel und Commodus, s. h. e. IV, 21, gleichzeitig mit Melito und Irenäus); die Zeit des Modestus, der gegen die Marcioniten ein nach Euseb., h. e. IV, 25 bedeutendes Werk verfasst hat, ergiebt sich annähernd aus der Zusammenstellung mit Apollinaris, Melito, Musanus und Irenäus (h. e. IV, 21). Unsicher muss es bleiben, ob die fünf uns gänzlich verlorenen, von Eusebius h. e. V, 27 angeführten Schriften (Heraklit, *Εἰς τὸν ἀπόστολον*, Candidus, *Εἰς τὴν ἑξαήμερον*, Sextus, *Περὶ ἀναστάσεως*, Apion, *Εἰς τὴν ἑξαήμερον*, Arabianus, [*Ὑπόθεσίς τις*]) dem Ende des 2. Jahrh. oder dem 3. angehören (ist Candidus der Valentinianer gleichen Namens, mit dem Origenes nach Hieron., Apol. adv. Rufin. II, 18. 19 und Rufin, de adulter. libr. Orig. disputirt hat?). Von dem Werk des Agrippa Castor gegen Basilides spricht Eusebius (h. e. IV, 7, 6—8) so, dass man geurtheilt hat, dasselbe sei der Schriftstellerei des Basilides auf dem Fusse gefolgt. Allein nothwendig ist diese Annahme doch nicht; Euseb's Worte schliessen es nicht aus, dass Agrippa (von dessen Werk leider sonst schlechterdings nichts bekannt ist) einige Jahrzehnte später geschrieben hat.

Diejenigen, welche das Antoninus-Edict ad commune Asiae für gefälscht halten, setzen die Fälschung in der Regel bereits in das 2. Jahrhundert.

Aussage der scilitanischen Märtyrer (1. Jahr des Commodus) erscheint die Einheit noch nicht als perfect; aber auch bei Irenäus ist sie noch nicht perfect, da er nur das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* als geschlossene Sammlung hinstellt, nicht aber die übrigen h. Schriften N. T's. Dagegen ist sie im Muratorischen Fragment vollendet und bei Tertullian, wenn er von der römischen Kirche schreibt (de praescr. 36): „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet." Der Homologumenen-Kanon ist demgemäss voraussichtlich in Rom entstanden.

1) Nicephorus Call. schreibt IV, 11: *λόγος κάλλιστος* (*Μουσανοῦ*) *φέρεται* „*Ἀποτρεπτικός*".

Ich glaube in den Texten u. Unters. Bd. XIII H. 4 gezeigt zu haben, dass das Edict im Wesentlichen echt ist, dass es aber bereits vor Eusebius' Zeit Interpolationen erlitten hat (wann, lässt sich nicht näher bestimmen) und später (wann, lässt sich hier auch nicht genauer ermitteln, s. die Recension in der Handschrift der Apologie des Justin) noch einmal interpolirt worden ist. Dass der Brief des Marc Aurel an den Senat in der verfälschten Gestalt, in welcher er in der Justin-Handschrift steht, schon dem 2. Jahrh. angehört, lässt sich nicht erweisen, s. meine Abhandlung über das Regenwunder in den Sitzungsberichten der K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1894 S. 835 ff.

Dass der in vielen lateinischen Bibelhandschriften (zuerst Cod. Fuld. Victoris saec. VI. und im Speculum Augustini) sich findende gefälschte Laodicenerbrief des Paulus (s. a. a. O. Bd. I S. 33 ff.) bereits in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts verfasst ist, wollte Zahn (Gesch. des NTlich. Kanons Bd. II S. 566 ff.) beweisen. Allein mit absoluter Sicherheit kann die Existenz dieses Laodicenerbriefes nicht einmal in das 4. Jahrh. zurückgeführt werden. Doch da der Nachweis, dass der Brief aus Handschriften der vorhieronymianischen Bibel in Hdschr. der Vulgata übergegangen ist, m. E. nicht zu erschüttern ist, darf er doch wohl nicht später als auf das 4. Jahrh. datirt werden.[1]) Ob die griechischen Theologen am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. mit ihrer Polemik gegen einen falschen Laodicenerbrief denselben Brief meinten, steht dahin. Aber selbst wenn man es für wahrscheinlich hält, dass die Briefe identisch sind, und diese Wahrscheinlichkeit durch die Beobachtung des Übersetzungscharakters des uns überlieferten lateinischen Briefes bestärkt findet, so giebt es doch keine Argumente, die da nöthigen, die Fälschung bereits in das 2. Jahrh. zu setzen; denn die Identificirung der keine häretischen Merkmale tragenden und sachlich unanstössigen Compilation mit der vom Muratorischen Fragmentisten erwähnten epistola Pauli ad Laudecenses ficta ad haeresim Marcionis ist precär.[2]) Die Stelle Coloss. 4, 16 wird nicht nur einmal Anlass gegeben haben, einen Laodicenerbrief zu erschwindeln, oder von einem solchen, als wäre er vorhanden, zu sprechen, und dass das Neue Testament des geschichtlich wenig gebildeten Abendlandes Jahrhunderte hindurch Einschiebungen junger Schriften zugänglich geblieben ist, zeigt die Reception der falschen Korintherbriefe in einige abendländische Bibelhandschriften. Die Möglichkeit, dass der uns lateinisch in so zahlreichen Handschriften erhaltene Brief bereits aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh. stammt, soll natürlich nicht bestritten werden.[3]) Aber der Inhalt des Briefes ist so indifferent, dass er keine Zeitspuren enthält.

---

1) Hieronymus meint also den uns erhaltenen Brief, wenn er de vir. inl. 5 schreibt: „Legunt quidam et ad Laodicenses, sed a nobis exploditur". Wer aber sind die „quidam"? und was bedeutet das emphatische „a nobis"?

2) Der hier erwähnte Laodicenerbrief kann sehr wohl nichts anderes sein als der von Marcion bearbeitete Epheserbrief.

3) Der Brief ist griechisch verfasst gewesen, aber ein griechisches Exemplar ist bisher nicht nachgewiesen. Einen arabischen (aber aus dem Lateinischen übersetzten) Text veröffentlichte Carra de Vaux in der Revue Biblique 1896 April p. 221 ff. Das Ms. gehört dem 12. Jahrh. an.

Zusätze.

Excurs zu S. 230. Dionysius von Korinth (bei Euseb., h. e. II, 25, 8) nennt die römische Kirche „ἡ ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτεία“ (Clemens Rom. bezieht sich in gleicher Weise auf Paulus wie auf Petrus ep. I, 5; Ignatius schreibt ad Rom. 4: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν); Irenäus (III, 3, 1) nennt die römische Kirche „a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo [Paulo et Petro] Romae fundata et constituta“ (s. III, 3, 2: θεμελιώσαντες καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν); Tertullian schreibt de praescr. 36 von dieser Kirche: „ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Johannis exitu coronatur, ubi apostolus Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur“, und die alte römische Bischofsliste aus der Zeit Soter's (s. oben S. 191 f.) zählte nicht den Petrus, sondern den Linus als den ersten Bischof und scheint in Beziehung auf das römische Bisthum den Petrus noch nicht vor Paulus bevorzugt zu haben. Eine solche Bevorzugung braucht man auch nicht nothwendig anzunehmen, wenn Tertullian de praescr. 32 schreibt: „Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Johanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem; denn diese Überlieferung schliesst die andere nicht aus, dass die römische Gemeinde sammt ihrem Amte dem Paulus ebenso verpflichtet ist wie dem Petrus, wenn sich auch vielleicht in ihr die Bevorzugung des letzteren bereits ankündigt.

Dagegen geht aus Tertull. de pudicit. 21 hervor, dass der römische Bischof Calixt sich als Inhaber des Stuhls des Petrus bezeichnet hat. Ebenso nennt sein Zeitgenosse und Rivale Hippolyt (bei Eusebius, h. e. V, 28, 3) den Victor den 13. römischen Bischof „ἀπὸ Πέτρου“, und dass z. Z. des Cyprian (s. auch die Pseudoclementinen) der römische Stuhl als die cathedra, nicht des Petrus und Paulus, sondern ausschliesslich des Petrus galt, bedarf keines Beweises (ep. 59, 14; 55, 8; Firmilian in dem 75. Brief c. 17: „Stephanus se successionem Petri tenere contendit“ „per successionem cathedram Petri habere se praedicat“; ep. 71, 3). Man muss also folgern, dass in der Zeit des Victor oder Zephyrin jene folgenreiche Umbildung der Überlieferung in Rom stattgefunden hat, kraft welcher Paulus in Beziehung auf das römische Bisthum eliminirt und das Amt an Petrus geheftet worden ist. Immerhin aber wurde Petrus noch

nicht als der erste Bischof bezeichnet und gezählt, sondern es verblieb bei der alten Zählung, und demgemäss ist das Amt des Apostels und des Bischofs noch unterschieden worden: Petrus galt nicht als der erste Bischof, sondern als der Begründer des römischen Bisthums. Doch kündigt sich die nothwendige Folgerung, Petrus sei der erste Bischof gewesen, bereits bei Calixt und Stephanus („successionem Petri tenere“ „cathedra Petri“) deutlich an; in den Pseudoclementinen liegt sie vor, und im Catalogus Liberianus (sowie in alten Correcturen des Textes des Irenäus) wird Petrus wirklich als der erste römische Bischof gezählt.

Dass bereits vor Calixt in Rom das Bisthum als die Stiftung des Petrus (ausschliesslich) bezeichnet worden ist, geht auch aus der Bischofsliste des Julius Africanus hervor, die er aus Rom bezogen hat (s. o. S. 124 ff.); aber aus dieser Liste folgt weiter, 1) dass Africanus bereits eine 25jährige Wirksamkeit des Petrus in Rom kennt, 2) dass er nicht ihn als ersten Bischof gezählt hat (der Ausdruck „episcopus“ findet sich nur in der Hieronymus'schen Überlieferung [Claudius ann. II]; nach Syncellus und dem Armenier ist zu schliessen, dass Eusebius *προέστη* geschrieben hat; was aber Africanus geschrieben hat, wissen wir nicht), sondern den Linus (ebenso wie Hippolyt). Also dürfen wir annehmen, dass die Legende von der 25jährigen Wirksamkeit des Petrus in Rom gleichzeitig mit der Verdrängung des Paulus aus den Überlieferungen über die Constitution der römischen Kirche zu setzen ist: zwischen c. 190 und 217 ist in Rom die Annahme einer 25jährigen Wirksamkeit des Petrus daselbst officiell geworden und wurde dementsprechend das römische Bisthum ausschliesslich an Petrus geknüpft. In Folge davon ist — indem sich die Vorstellungen von der Gewalt des Episkopats steigerten — naturgemäss Petrus allmählich als der erste Bischof betrachtet worden. Doch hat es einige Decennien gedauert, bis die alte Zählung, nach der Linus als 1. Bischof galt, in Rom verdrängt und Petrus nicht mehr als apostolischer Begründer des Episkopats, sondern als erster Bischof aufgefasst wurde. Ausserhalb Roms ist noch im 4. Jahrh. volle Klarheit nicht geschaffen worden: Eusebius schreibt in der Chronik, Petrus habe der römischen Kirche „vorgestanden“, zählt aber doch Linus als den 1. römischen Bischof. In der KGeschichte sagt er (III, 2): *τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λῖνος*; hier glaubt man noch Irenäus zu hören; allein gleich darauf schreibt er (III, 4, 9): *πρῶτος μετὰ Πέτρον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν ἤδη πρότερον κληρωθεὶς Λῖνος δεδήλωται* (nach II, 14, 5 ist Petrus unter Claudius nach Rom gekommen).

Die Annahme, Petrus habe 25 JJ. in Rom gelehrt, ist ursprünglich nicht eine hierarchische Tendenzlegende, sondern entstammt der freilich fragwürdigen Simon-Magus-Petrus-Clemens-Überlieferung, die den Simon unter Claudius nach Rom bringt (s. schon Justin). Die Legende hat den Petrus als seinen Gegner ebenfalls unter Claudius nach Rom versetzt und dann dort gelassen. Diese Annahme hat die ältere, dass Paulus und Petrus ungefähr gleichzeitig nach Italien gekommen sind (s. Dionysius von Korinth), seit c. 200 verdrängt und damit nothwendig den Paulus überhaupt aus der Constitutionsgeschichte der römischen bischöflichen Kirche eliminirt.

Der römische Episkopat gilt also seit der Zeit des Victor oder Zephyrin als Schöpfung des Petrus, seine Inhaber als *ἐπίσκοποι ἀπὸ Πέτρου* — wie steht es mit Antiochien, Alexandrien und Jerusalem in Bezug auf den apostolischen Ursprung ihrer Bisthümer? In Antiochien ist Petrus in der byzantinischen Zeit als erster Bischof gezählt worden, allein nicht von Allen, vielmehr wirkte die alte Überlieferung, dass Euodius der 1. Bischof gewesen sei (s. Eusebius, Africanus), stets nach. Aber wo diese Überlieferung zuerst auftaucht — bei Africanus und indirect bei Origenes —, da ist doch auch schon Petrus als Stifter des antiochenischen Episkopats (im 2. Jahr des Claudius) genannt. Origenes schreibt Homil. 6 in Lucam: *Ἰγνάτιος ὁ μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερος ἐπίσκοπος*, führt also das antiochenische Bisthum auf Petrus zurück, und Eusebius schreibt in der Chronik: *Πέτρος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην* (so Syncell., *πρῶτος* Hieron.) *θεμελιώσας ἐκκλησίαν εἰς Ῥώμην ἄπεισι*. cf. h. e. III, 36, 2: *Ἰγνάτιος τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος*. Dass hier Eusebius von Africanus abhängig ist, ergiebt sich aus dem chronologischen Ansatz für Euodius, der ohne Zweifel dem Africanus angehört. Also ist die Angabe, die antiochenischen Bischöfe seien *ἀπὸ Πέτρου* so hoch hinaufzuführen, wie dieselbe Angabe für die römischen Bischöfe. Allein man wird doch annehmen dürfen, dass die Charakterisirung der römischen Bischöfe als *ἡ κατὰ Ῥώμην Πέτρου διαδοχή* den Africanus (oder schon einen etwas älteren Zeitgenossen desselben) veranlasst hat, für die antiochenischen das Gleiche in Anspruch zu nehmen. Aber es ist den Orientalen niemals gelungen, die antiochenische Cathedra in demselben Sinne als cathedra Petri erscheinen zu lassen, wie die römische. Auch schwebt die Behauptung, Petrus habe im 2. Jahr des Claudius die Kirche von Antiochien begründet, in der Luft. Die Wahl des Datums, welches von der Apostelgeschichte unabhängig ist, ist bereits durch den Ansatz eines 25jährigen Aufenthalts des Petrus in Rom bestimmt, zeigt also deutlich, dass der, welcher die antiochenische

Succession arrangirte, bereits die legendarische römische kannte — Africanus.[1])

Eusebius (Africanus) zählt in der Chronik und KGesch. den Annianus als den ersten alexandrinischen Bischof; aber h. e. II, 24 heisst Annianus der erste Bischof „nach dem Evangelisten Marcus", in II, 16 schreibt Eusebius: *τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτόν φασιν* (gemeint ist wohl als Quelle Africanus) *ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπὶ αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι,* cf. Chronik z. Claud. ann. 3: „Marcus evangelista, interpres Petri, in Aegyptum et Alexandriam profectus Christi domini verbum annuntiabat." Marcus ist also nicht als erster Bischof, wohl aber als Urheber des Episkopats in Alexandrien von Africanus bezeichnet worden, ebenso wie Petrus für Antiochien und Rom. Dass hier aber ein und derselbe Autor, Africanus, geschrieben hat, folgt mit Evidenz aus der Zeitbestimmung; denn die Begründung der alexandrinischen, antiochenischen und römischen Kirche ist auf ein Jahr verlegt, nämlich Claudius ann. 2/3=42/3 p. Chr. n. Dahinter steckt natürlich eine Absicht, nämlich die drei grössten Kirchen der Christenheit als pares erscheinen zu lassen und keiner zeitlich einen Vorrang vor der anderen zu geben. Alle drei Kirchen sind 12 Jahre nach der Auferstehung gegründet; der Gründer von Antiochien und Rom ist Petrus, der von Alexandrien der interpres Petri und Evangelist Marcus (wer hat ihn gesandt? Petrus?). Dass Marcus, der in seinem späteren Leben vielleicht wirklich (??) eine Beziehung zu Alexandrien gehabt hat im J. 43(!) die alexandrinische Kirche gegründet haben soll, ist wo möglich eine noch dreistere Geschichtsfälschung als die, welche die antiochenische Kirche von Petrus begründet sein lässt. Bemerkenswerth ist aber, dass Africanus, welcher die drei grossen Bisthümer auf Petrus und Marcus zurückführte (nachdem er gelesen, dass man in Rom von Petrus das Bisthum ableitete), weder den Petrus noch den Marcus rund als ersten Bischof bezeichnet hat.

Dagegen gab es ein Bisthum, welches längst als apostolisch im strengen Sinne galt und dessen erster Inhaber wirklich ein Apostel (wenn auch nicht einer der Zwölf) gewesen ist — Jerusalem. Dass Jakobus, der Bruder des Herrn, erster Gemeindevorsteher daselbst war, ist eine gute historische Kunde, die durch Hegesipp, Clemens (dieser in der merkwürdigen Form: *Πέτρον γάρ φησι* [der Gewährsmann des Clemens] *καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν*

1) Auf die späteren Ansätze, Petrus habe in Antiochien 11 JJ. (Nicephorus) oder 7 JJ. (Gregor I ep. 7, 37) regiert usw., braucht man nicht einzugehen. Die älteste Annahme will einen ganz kurzen Aufenthalt des Petrus in Antiochien.

τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων γενέσθαι, bei Euseb., h. e. II, 1, 3), die alte jerusalemische Bischofsliste und indirect sogar durch Paulus und die Apostelgeschichte bezeugt ist. Wie man sich den „Episkopat" des Jakobus denken mag, ist eine Sache für sich — man hatte doch in späterer Zeit Recht, ihn als Bischof zu bezeichnen. Hier also hat es wirklich eine cathedra eines Apostels gegeben, und wenn man im Laufe des 3. und 4. Jahrh. sich nicht mehr damit begnügte, in Petrus und Marcus die constitutores der Kirchen von Rom, Antiochien und Alexandrien zu sehen, sondern sie direct als Bischöfe bezeichnete, so hat gewiss die cathedra Jacobi das Vorbild abgegeben. Weil es eine solche wirklich gegeben hat, so schuf man auch eine cathedra Petri und Marci, die ja freilich implicite in der *διαδοχὴ Πέτρου* und *διαδοχὴ Μάρκου* schon gegeben war. — —

Rom hat sich die orientalischen Nachschöpfungen der cathedra Petri Antiochena und der cathedra Marci Alexandrina gefallen lassen müssen, weil es keine Mittel besass, diese Fictionen zu controliren. Unbequem sind sie Rom später nicht selten geworden; doch ist die Originalfiction stets kräftiger geblieben, als die ihr auf dem Fusse folgenden orientalischen Nachschöpfungen der Tendenzlegende. Die wirkliche apostolische cathedra aber — die cathedra des Jakobus in Jerusalem — ist in der alten Zeit niemals eine beachtenswerthe Rivalin Roms gewesen; denn das Geschick der Stadt Jerusalem und ihrer Christengemeinde brachte den dortigen Bischofsstuhl Jahrhunderte lang um jede reelle Bedeutung. Erst in der byzantinischen Zeit haben die Griechen gegen Rom den Trumpf ausgespielt, sie besässen den ältesten Stuhl, den Stuhl des Jakobus; doch war der Primat Roms nicht mehr zu erschüttern, und selbst die Griechen wagten es nicht, Jerusalem Rom wirklich überzuordnen. —

Die Unterscheidung von „Apostolat" und „Episkopat" findet sich noch in der Verlegenheits-Erklärung, die Rufin, Praef. ad Recogn. Clement. als ihm überliefert mitgetheilt hat: „Quidam requirunt, quomodo, cum Linus et Cletus in urbe Roma ante Clementem tunc fuerunt episcopi, ipse Clemens ad Jacobum scribens sibi dicat a Petro docendi cathedram traditam. cuius rei hanc accepimus esse rationem, quod Linus et Cletus fuerunt quidem ante Clementem episcopi in urbe Roma, sed superstite Petro, videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium."

Zu S. 237 Z. 15. Für die Bekehrung des Paulus im ersten Jahr nach der Auferstehung spricht auch die Stelle I Cor. 15, 1—8. Paulus kennt sechs — nicht mehr und nicht weniger — Erscheinungen

des auferstandenen Christus und zählt die ihm gewordene als die letzte; nach ihr sind solche Erscheinungen nicht mehr vorgekommen; diese sechs aber bezeugen nach Paulus unwidersprechlich, dass der Christus nicht im Grabe geblieben ist (spätere Visionen haben also diese Beweiskraft nicht mehr). Schon diese Haltung des Paulus macht es unwahrscheinlich, dass er erst mehrere Jahre später bekehrt worden ist. Dazu kommt, dass wir vermuthen dürfen, dass die fünf zuerst von Paulus genannten Erscheinungen sämmtlich im Laufe weniger Wochen, höchstens Monate, stattfanden. Die beiden ersten fielen bereits in die nächsten Tage; die Erscheinung vor den 500 Brüdern darf vielleicht mit der Pfingstgeschichte identificirt werden; die Erscheinung vor Jakobus hat das Hebräerevangelium sogar als erste gezählt — sie muss somit sehr frühe angesetzt werden —; die Erscheinung vor allen Aposteln endlich wird auf die Erweckung des Apostolats überhaupt (im Unterschied vom ursprünglichen Zwölfjüngerthum) zu beziehen und somit auch frühe anzusetzen sein. Reiht nun Paulus die ihm gewordene Erscheinung an diese Kette an, so ist es nicht wahrscheinlich, dass sie durch einen Zeitraum von 4 Jahren von ihr getrennt war; vielmehr liegt es näher — ein stricter Beweis ist natürlich nicht zu führen —, dass alle diese Erscheinungen, von denen eine jede ihren besonderen Effect für die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* gehabt hat, in einen, verhältnissmässig kurzen Zeitraum fallen. Auch hindert nichts, anzunehmen, dass das, was die Apostelgeschichte über die Geschichte der jerusalemischen Gemeinde vor der Bekehrung des Paulus erzählt, sich in 6—12 Monaten abgespielt hat.

Zu S. 243 not. 1. Die Tradition, Petrus und Paulus seien in demselben Jahr in Rom Märtyrer geworden, ist in dieser Anmerkung als widerspruchslos bezeichnet worden. Allein das gilt nur von der ältesten kirchlichen Tradition. M. W. zuerst bei Prudentius (Peristeph. hymn. 12 v. 3 ff.) findet sich die Überlieferung, beide Apostel seien zwar an demselben Tage gemartert worden, Paulus aber ein Jahr später als Petrus. Dieser Annahme folgen Pseudoaugustinus in zwei Sermonen (Opp. T. V. App. Sermo 205 p. 240 edit. Antwerp. und bei Mai, Nova Biblioth. I, 1 p. 40, Sermo XIX), Gregor von Tours (Gloria Mart. c. 28), Isidor v. Sevilla (De vita et obitu SS.), Arator (ad Vigil. et Florian. de apost. hist. lib. II) und der Autor der in der Abdiassammlung enthaltenen Virtutes Petri et Pauli. Demgemäss haben die byzantinischen Historiker Nicephorus (h. e. II, 37), Michael Glycas (annal. p. 437 sq.) und Symeon Metaphrastes (Acta SS. Jun. T. V p. 423 — alle hier genannten Stellen hat Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1 S. 239 ff. gesammelt und abgedruckt) beide Überlieferungen — die, dass Paulus genau ein Jahr nach Petrus gemar-

tert worden, und die, dass beide Apostel in demselben Jahr hingerichtet seien — einfach neben einander gestellt. Im Decretum Gelasii aber heisst es: „Petro addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli, vasis electionis, qui non diverso, ut haeretici garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est." Aus welchen Motiven die verdächtige Legende, die beiden Apostel seien an demselben Tage in zwei aufeinanderfolgenden Jahren gemartert worden, entstanden ist, wage ich nicht zu entscheiden. Man könnte sie der anderen, sie seien in demselben Jahre hingerichtet, vorziehen, wenn sie nicht als constanten Inhalt die Identität des Tages darböte, und dieses Stück ist unglaubwürdig. Dem gegenüber ist die bereits durch Dionysius von Corinth in einem nach Rom gerichteten Brief bezeugte Überlieferung, die beiden Apostel seien *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν*, d. h. in demselben Jahre, gemartert worden, doch viel glaublicher, und Dionysius sagt nichts über die Identität des Tages, ja der Ausdruck, den er braucht, schliesst sie nahezu aus. Der Tag, der 29. Juni, ist ausserdem an und für sich mehr als bedenklich; denn er fällt noch vor die neronische Verfolgung, die erst nach Mitte Juli ausbrach. Die Erwählung des 29. Juni als Todestag ist vielmehr, wie längst erkannt, durch eine Übertragung entstanden; an diesem Tage (III Kal. Jul.) erfolgte i. J. 258 unter den Consuln Tuscus und Bassus die Beisetzung der Apostel in den Katakomben (s. das Depositionsverzeichniss des Catal. Liberian. und Lipsius, a. a. O. II, 1 S. 392. 394. 404). Dass man die Apostel im Todesjahr getrennt hat, nachdem man sie längst am Todestag vereinigt hatte, ist freilich auffallend. Die Erklärung, man habe den Petrus auf diese Weise bevorzugen wollen, reicht schwerlich aus. Allerlei uns unbekannte Legenden über den Tod der Apostel müssen sich hier eingeschoben haben; Lipsius denkt an alte gnostische *Περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου,* aber solche — am wenigsten in der Abgrenzung, die ihnen Lipsius gegeben hat — haben nicht existirt. Man wird dabei verharren dürfen: Petrus und Paulus sind bald nach dem 19. Juli 64 an uns unbekannten Tagen, der eine in den vaticanischen Gärten, der andere an der Strasse nach Ostia, hingerichtet worden. Wann Petrus definitiv nach Rom gekommen ist, ist ganz dunkel. Die Mittheilung des Metaphrasten, die beiden Apostel hätten 5 Jahre zusammen in Rom gewirkt, stammt aus viel zu später Zeit, um Glauben zu verdienen. — Vorausgesetzt ist hier und nicht noch einmal bewiesen, dass Petrus wirklich nach Rom gekommen ist und dort das Martyrium erlitten hat. Diese Thatsache wird m. W. heute nur noch von solchen in Abrede gestellt, welche an einen uralten Simonroman glauben und demgemäss behaupten, die

Tendenzlegende habe den Petrus nach Rom versetzt, um den Simon-Paulus, der dorthin gereist war, auch in der Welthauptstadt zu bekämpfen. Auf die Simonsage, wie sie in den Pseudoclementinen und anderen Schriften vorliegt, werde ich erst im nächsten Bande dieses Theiles eingehen. Hier nur so viel: 1) der Simon, den schon Justin unter Claudius nach Rom bringt, hat mit dem Apostel Paulus nichts zu thun, 2) die Behauptung, Petrus sei unter Claudius nach Rom gekommen, mag der Simon-Überlieferung hinzugedichtet worden sein, aber daraus folgt keineswegs, dass die Reise des Petrus nach Rom an sich lediglich eine legendarische Ergänzung der Simon-Geschichte ist, 3) die älteste, uns bekannte Form des Simon-Magus-Petrus-Romans kennt keine Kämpfe zwischen den beiden Männern in Rom, sondern nur im Orient, 4) selbst diese älteste Gestalt der Sage ist nicht über die zweite Hälfte des 2. Jahrh. hinaufzuführen, 5) somit ist es grundlos, die bestimmten Nachrichten des Dionysius Cor. und Irenäus, resp. der alten römischen Bischofsliste aus der Zeit Soter's, Petrus habe in Rom gelitten, auf eine judenchristliche Tendenzlegende zurückzuführen, 6) das Martyrium resp. der Aufenthalt des Petrus in Rom hat aber bereits an dem I. Clemensbrief und dem ignatianischen Römerbrief zwei sehr starke, wenn auch nicht absolut sichere Stützen, 7) das Martyrium des Petrus ist schon im 21. Capitel des Johannesev. deutlich vorausgesetzt. War es damals notorisch, so kannte man auch den Ort desselben; niemals aber hat eine andere Kirche auf das Martyrium Anspruch erhoben, als die römische.

Zu S. 318. Es lässt sich wahrscheinlich machen (s. Mosheim, Diss. de vera aetate Apologetici Athenagorae pro Christianis i. d. Dissert. ad hist. eccl. pertin. Vol. I [Alton. 1733, ed. 2. 1743] p. 269 sq. und Otto, Corp. Apolog. T. VII p. LXXIV sq.), dass die Supplicatio des Athenagoras in das J. 177 fällt, dass also die JJ. 178—180 auszuschliessen sind. Der terminus a quo der Schrift fällt jedenfalls einige Wochen nach dem 27. Nov. 176; denn erst am 27. Nov. 176 erhielt Commodus den Titel „Imperator“ (s. Lampridius, Vita Commodi c. 12: „cum patre appellatus imperator V kl Exsuperatorias [= Decemb.] Pollione et Afro iterum coss.). Nun aber heisst es Suppl. c. 1: *ἡ σύμπασα οἰκουμένη τῇ ὑμετέρᾳ συνέσει βαθείας εἰρήνης ἀπολαύουσιν.* Der Friede ist bekanntlich im J. 178 tief erschüttert worden, und somit ist es wahrscheinlich — wenn Athenagoras nicht eine schmeichlerische Phrase gebraucht hat —, dass sein Werk aus dem J. 177 stammt. Für diesen Ansatz beruft man sich auch auf c. 16 (Anwesenheit der Kaiser in Rom); aber dieser Schluss ist ganz unsicher.

Zu S. 482 Z. 20. Das Stück Tit. 1, 7—9 zeigt sich auch äusserlich als eine Einschiebung; denn es steht zwischen den Worten *μὴ*

ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα (v. 6) und: *εἰσὶν γὰρ πολλοὶ ἀνυπότακτοι* (v. 10) und ist z. Theil Wiederholung von v. 6. Das grosse Stück I Tim. 3, 1—13 (resp. 16) ermangelt jedes Zusammenhanges mit dem vorhergehenden; schaltet man es aber aus, so stellt sich folgender Zusammenhang her: cap. 2, 15 *σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκτογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης*; es folgt cap. 4, 1 ff. *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως ... ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων ... κωλυόντων γαμεῖν.* Der Abschnitt endlich über die Wittwen und die Behandlung der Presbyter cap. 5, 1—22ª durchbricht folgenden straffen Zusammenhang: cap. 4, 15 ff. *ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι, ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν. ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ· ἐπίμενε αὐτοῖς· τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου·* (cap. 5, 22ᵇ) *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. μηκέτι ὑδροπότει κτλ.* Was endlich den Abschnitt cap. 6, 17—19 betrifft, so ist er in mancher Hinsicht eine Dublette zu cap. 6, 6—10; aber er geht doch über diese Verse hinaus; denn in ihnen wird vor dem Streben nach Reichthum gewarnt und auf das traurige Geschick Einiger hingewiesen, die durch ihre Sucht nach ihm vom Glauben abgefallen sind. In den vv. 17—19 dagegen sind die Reichen eine besondere Abtheilung in den christlichen Gemeinden, wie bei Hermas; aber die Ermahnung ist keineswegs so einschneidend wie bei diesem. Die Thatsache, dass es bereits viele Reiche in den Gemeinden giebt und dass diese auch als Christen Reiche bleiben, ist als Thatsache hingenommen; von einem Abthun des Reichthums ist nicht die Rede. Alle diese Stücke und cap. 6, 20. 21 (gegen die marcionitische Bewegung) müssen m. E. der Mitte des 2. Jahrh. zugewiesen werden, während die erste, grundlegende Composition der Pastoralbriefe der Zeit um 100 angehört. Solche Compositions- und Interpolationshypothesen haben stets etwas Unsicheres; aber die vier Erkenntnisse sind m. E. unumstösslich: 1) dass in den Pastoralbriefen echt Paulinisches enthalten ist, 2) dass sie so, wie sie vorliegen, nicht von Paulus geschrieben sein können, 3) dass der Hauptstock dieser Briefe bereits dem Polykarp (in seinem um 115 geschriebenen Philipperbrief) bekannt gewesen ist, 4) dass die Briefe einzelne Bestandtheile aufweisen, die vor der Mitte des 2. Jahrh. schwer begreiflich sind.

Zu S. 517. Prof. Seeberg hat in einem Briefe an mich die Hypothese aufgestellt, die syrische Übersetzung der Oratio sei auf Grund des Concepts des Verfassers veranstaltet, während die uns im Argentoratensis erhaltene Recension als die verbesserte, wohl disponirte Reinschrift zu betrachten sei. Dass das Verhältniss von H² (Vorlage des Syrers) und H (Argentorat.) doch noch in mancher

Hinsicht räthselhaft bleibe, wenn man H² als verschlechterte Bearbeitung von H auffasst, habe ich selbst (a. a. O. S. 640) zugestanden. Allein deshalb das Verhältniss umzukehren und dazu H und H² auf denselben Verfasser zurückzuführen, trage ich grosse Bedenken; denn 1) muss die Annahme einer so schwierigen Hypothese (Concept und Reinschrift) durch ganz positive Gründe empfohlen sein (in Bezug auf die Apostelgeschichte hat sie sich nicht bewährt), die hier fehlen, 2) ist der Abstand von H² und H viel zu gross, um sie als Concept und Reinschrift auffassen zu können. 3) scheint mir die Annahme die leichtere zu sein, der fremde, wenig sachgemässe Stoff, den H² über H hinaus bietet, sei späterer Zusatz, nicht aber ursprünglicher Bestandtheil. Dass in c. 5 (ὦ διὰ λόγου δυνάμεως ψυχὴ διακονουμένη) Hebr. 4, 12 benutzt ist, wie Seeberg annimmt, ist möglich, aber nicht gewiss.

Zu S. 532. In seinem Artikel „Apostolische Kirchenordnung" (Realencyklop.[3] 1. Bd. S. 730 ff.) hat Achelis das Recht der Ausscheidung der beiden Quellen (c. 16—21 und 22—28) bestritten, auf eine Quellenscheidung für den zweiten Theil des Werkes überhaupt verzichtet und die Kirchenordnung als „Verfassungsurkunde einer wahrscheinlich ägyptischen Dorfgemeinde" auf die Zeit 150 bis 300, vielleicht 200—300 datirt. Was die Zahl der auszuscheidenden Urkunden betrifft, so lässt sich natürlich eine wirkliche Sicherheit nicht erzielen; aber dass die in den cc. 16—28 enthaltenen Anweisungen nicht dem 3. Jahrhundert angehören können, glaube ich in den Texten u. Unters. II, 5 erwiesen zu haben, und Gründe gegen diesen Nachweis hat Achelis bisher noch nicht beigebracht.

Zu S. 538 Z. 11 v. u. In den Sitzungsberichten d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1896 S. 839—847 hat Carl Schmidt eine jüngst für das ägyptische Museum in Berlin erworbene koptische Papyrushandschrift, wie es scheint des 5. Jahrhunderts, kurz beschrieben. Die Handschrift, der leider einige Blätter fehlen, umfasst drei Stücke: 1) ein *Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ* mit der Unterschrift *Ἀπόκρυφον Ἰωάννου*, 2) eine *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 3) eine *Πρᾶξις Πέτρου*. Die beiden ersten Schriften sind gnostischer Herkunft. Über sie zu urtheilen, wird erst möglich sein, wenn sie publicirt sind; aber schon jetzt lässt sich, wie Schmidt S. 842 ff. ausgeführt hat, erkennen, dass das „Evangelium Mariae" dem Irenäus vorgelegen und ihm als z. Th. wörtlich excerpirte Quelle für seine undurchsichtige Darstellung der sog. Barbelo-Gnostiker (h. I, 29 f.) gedient hat. Somit ist das in koptischer Übersetzung entdeckte Buch älter als c. 180; zugleich setzt es uns zum ersten Mal in den Stand, das Referat eines Häresiologen mit der Quelle selbst zu vergleichen, und erweckt ein günstiges Vorurtheil in Bezug auf das hohe Alter

der beiden anderen, bisher unbekannten Schriftstücke: *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *Πρᾶξις Πέτρου*. In dem ersteren kommt, nach Schmidt's kurzer Mittheilung, ein stillschweigendes Citat aus dem Johannesev. vor; es enthält Mittheilungen über Offenbarungen, die der Auferstandene den zwölf Jüngern und sieben Jüngerinnen in Galiläa auf dem Berge ... in der Lichtgestalt eines Engels und in reinem vollkommenen Fleisch gegeben hat in Bezug auf „die Hypostasis des Alls und die Ökonomie und die h. Pronoia und die Arete der Gewalten und in Bezug auf alle Dinge, welche der Erlöser mit ihnen gemacht hatte, die Mysterien und die h. Ökonomie". Die *Πρᾶξις Πέτρου* behandelt eine Episode aus den Heilungswundern des Apostels Petrus und lautet am Anfang: „An dem Tage nach dem Sabbat, d. i. der *κυριακή*, versammelte sich eine Menge, und sie brachten zu Petrus viele Kranke, auf dass er sie heile. Einer aber aus der Menge wagte zu Petrus zu sagen: Petrus, siehe, vor unseren Augen machst Du die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Lahmen gehend und hilfst den Schwachen und giebst ihnen Kraft; warum nun hast Du Deiner jungfräulichen Tochter ... nicht geholfen und sie vernachlässigt?" Die Tochter des Petrus ist nämlich seit langer Zeit paralytisch. Petrus heilt sie vor den Augen der Anwesenden, um die Kraft Gottes zu zeigen, und lässt sie dann wieder in ihren alten Zustand zurückkehren, da Gott es so zum Heile des Kindes wolle. Er erzählt darauf ihre Lebensgeschichte und die Bekehrung eines gewissen Ptolemäus, eines Heiden, der sie zur Frau begehrte und gegen den Willen der Eltern entführte, sie aber zurückbrachte, als sie von der Krankheit befallen wurde. Die Abhandlung schliesst mit den Worten: „Petrus gab ihnen allen (den Anwesenden) von dem Brote, und als er es vertheilt hatte, erhob er sich und begab sich in sein Haus." Wir haben hier wahrscheinlich die Grundlage der auch sonst bekannten Legende der Petrus-Tochter (Petronilla) zu erkennen; aber bisher kannten wir sie nur aus abgeleiteten Quellen (nämlich dem jungen Brief des Marcellus an Nereus und Achilleus, den Philippusacten [Tischendorf, Apoc. Apocr. p. 149], in denen auf sie angespielt wird, und einem Citat bei Augustin, c. Adimantum Manich. 17, 5); denn in den uns erhaltenen Acta Petri fehlt sie, hat aber in ihnen, wie Augustin für die von den Manichäern benutzten Petrusacten bezeugt, gestanden. Näheres wird sich erst ermitteln lassen, wenn Schmidt diese neuentdeckten Schriften publicirt haben wird. Ebenso muss man sich leider noch des Urtheils enthalten über eine andere, bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache, über die Schmidt in den Sitzungsberichten d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1895 S. 705 ff. berichtet hat; sie enthält eine merkwürdige Auf-

erstehungsgeschichte und eine noch merkwürdigere Parallele zu Act. 12, scheint aber nicht gnostischen Ursprungs zu sein und wird von Schmidt auf die Zeit vor c. 160 angesetzt.

Zu S. 541 Nr. 19 und S. 685. Corssen's Untersuchung über die „Monarchianischen Prologe“ ist im 15. Bd. H. 1 der „Texte und Unters.“ erschienen. Ich werde im zweiten Bande dieses Theils auf sie eingehen.

S. 573 ff. In der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1896 S. 388—415 hat Carl Clemen unter dem Titel: „Die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugniss für das römische Martyrium des Petrus“ eine Untersuchung veröffentlicht. In der ersten Hälfte mustert er die verschiedenen Theilungshypothesen und scheint sie alle zu verwerfen, kommt aber dann (S. 399) doch zu dem unklar formulirten Ergebniss: „Die Asc. Jesaj. entstand wahrscheinlich auf Grund der Visio 6, 1—11, 40(43), sicher unter Benutzung einer in 3,(21)31 bis 4,22 erhaltenen [christlichen] Apokalypse; alle übrigen Vermuthungen sind, soweit sie nicht durch das eben Gesagte ausgeschlossen werden, schlechthin unbeweisbar.“ Ich bleibe dem gegenüber bei der Theilung, wie sie Dillmann wahrscheinlich gemacht hat. Clemen geht weiter und hält auf Grund der Stelle c. 4, 2 ff. („Et postquam consummatum est, descendet Berial angelus magnus rex huius mundi cui dominatur ex quo exstat, et descendet e firmamento suo in specie hominis, regis iniquitatis, matricidae, hic est rex huius mundi, et plantam quam plantaverunt XII apostoli dilecti persequetur; e XII in manum eius tradetur. hic angelus Berial in specie istius regis veniet et venient cum eo omnes potestates huius mundi.... et plurimam partem eorum qui consociati sunt ut susciperent dilectum, avertet post se. et erit potestas miraculorum eius in singulis urbibus et regionibus, et statuet simulacrum suum ante faciem suam in omnibus urbibus. et dominabitur III annos et VII menses et dies XXVII ... et post MCCCXXXII dies veniet dominus etc.“) für absolut gewiss, dass die Apokalypse, welche hier aufgenommen sei (c. 3, (21) 31—4, 22), aus der Zeit zwischen 64—68 stamme (die Ascensio selbst soll dem Anfang des 2. Jahrh. angehören!); denn die Apostel seien nach dem Verf. bei der Erscheinung Berials wenigstens z. Th. noch am Leben (v. 3), und aus v. 13 gehe auch hervor, dass noch solche leben, die Jesus gesehen haben; denn der Vers sei zu paraphrasiren (mit Dillmann): „e multis, qui, cum viderunt Jesum a me visum, erunt fideles et sancti et credentes, pauci tantum reliqui erunt.“ Gegen diese Annahme ist Folgendes einzuwenden: 1) Die Worte „e duodecim in manum eius tradetur“ sind in ihrer abgerissenen Kürze unverständlich und daher als Unterlage der Kritik überhaupt ungeeignet; wahrscheinlich fehlt

etwas, und der Satz bezieht sich vielleicht auf die von den Zwölfen gepflanzte Gemeinde. 2) Vers 13 braucht keineswegs von solchen verstanden zu werden, die Jesum vor der Auferstehung gesehen haben. 3) Dass Nero bei Lebzeiten von Christen als eine Incarnation des Satan selbst aufgefasst worden sein soll, ist abenteuerlich; übrigens heisst es, Berial wird die Gestalt eines Menschen annehmen und zwar die des (bekannten) Königs, des Muttermörders. 4) Dass zwischen 64 und 68 die Christenheit als Pflanzung der 12 Apostel bezeichnet ist, ist ungewöhnlich, und dass ein strenger Judenchrist der Verf. ist (S. 408 f.), ist nicht nachweisbar. 5) Gerade die römische Verfolgung, die doch unmittelbar vorhergegangen sein und dem Verfasser den Anlass gegeben haben müsste, ist nicht erwähnt, wie denn überhaupt die Schilderung ganz conventionell und ohne concrete Färbung ist (eine allgemeine Christenverfolgung ist ins Auge gefasst). 6) Wenn das Martyrium des Petrus hier gemeint wäre, so wäre es schwerlich so nebenbei erwähnt, und warum soll überhaupt Petrus gemeint sein, da von Rom nicht die Rede ist? 7) Wenn der wirkliche, noch lebende Nero hier zu verstehen wäre, so hätte der Verf. nicht schreiben können, dass er 3 Jahre und 7 Monate und 27 Tage herrschen wird. Clemen nennt es einen „Irrthum", der sich ertragen lasse, wenn der Verf. nicht in Rom schrieb (S. 405. 408). Es liegt aber doch am Tage, dass diese Ansetzung der Regierung des als Muttermörder auftretenden Berials die Hypothese Clemen's einfach vernichtet; Nero regierte schon mindestens 10 Jahre, als unsere Apokalypse (nach Clemen) geschrieben wurde. Das soll der Verfasser nicht gewusst haben! Nein, diese Apokalypse ist ein relativ junges Product, wie u. A. eben die Figur des Antichrists als des Teufels in Gestalt des wiederkehrenden Muttermörders Nero beweist. Man hat freilich diese Vorstellung innerhalb der Christenheit für sehr alt gehalten; sie ist es aber nicht; denn wir haben hier das Zusammenfliessen und den Ausgleich zweier Vorstellungen, 1) dass Nero als Antichrist wiederkehren werde, 2) dass der Teufel selbst der Antichrist ist. Die letztere hat über die erstere gesiegt.

Auch Zeller (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1896 S. 558 ff.) hat das angebliche Zeugniss abgelehnt, obgleich er geneigt ist, die Worte „e XII in manum eius tradetur" auf den Märtyrertod des Petrus zu beziehen. Mit Recht bemerkt er, dass ja auch nach Clemen ein vaticinium post eventum vorliegt, dass aber die Annahme, jenes Vaticinium müsse noch bei Lebzeiten des Nero geschrieben sein, jedes Haltes entbehrt. Der Verfasser schreibt ja vom Standpunkt des Jesajas; ihn lässt er andeuten, dass erst Nero gekommen ist und dann Berial in der Gestalt des Nero auftreten wird. Da für

Jesajas der wirkliche und der wiederkehrende Nero in der Zukunft liegt, so erklären sich die Futura „persequetur" „tradetur" (wenn nicht der ganze Satz verderbt ist). Auch Zeller macht darauf aufmerksam, dass die Antichrist-Vorstellung, wie sie hier vorliegt, jung ist.

Zu S. 644 nr. 4. In der Revue d'hist. et de littér. religieuses T I (1896) p. 393—434 hat Dom Germain Morin von ihm entdeckte, resp. identificirte „Monuments de la prédication de S. Jérome" behandelt. In einem bisher unedirten Predigtfragment zu Psalm 135 findet sich ein Citat aus dem Hebräerevangelium, leider kein neues. Hieronymus schreibt: „In Hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet: ‚Panem nostrum crastinum da nobis hodie', hoc est, panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie." Die runde Formel: „Hebraicum evangelium secundum Matthaeum" ist interessant, da sie sich genau so in keinem anderen Citat des Hieronymus findet.

Zu S. 696 not. Dass der Verfasser des Petrusevangelium noch das vollständige Marcusev. gelesen hat, ist ein Beweis seines hohen Alters.

Chronologische Tabelle.[1]

Wahrscheinlich im J. 30 Bekehrung des Paulus.

16. März 37 † der Kaiser Tiberius.

18. März 37 Gajus, Kaiser bis 24. Jan. 41.

Jan. 41 Claudius, Kaiser bis zum Octob. 54.

41 Herodes, Herr von Judäa und Jerusalem.

42 (41) Die Zwölfjünger verlassen Jerusalem.

44 Herodes †.

47 (46) Sog. Apostelconcil in Jerusalem.

In den JJ. 47 (46)—50 (49) die sog. 2. Missionsreise des Paulus.

48/9 (47/8) Die Thessalonicherbriefe. Ist das Judenedict des Claudius wirklich aus dem 9. Jahr, so ist Paulus frühestens im J. 49 nach Korinth gekommen.

Winter 50 (49)—Herbst 53 (52) Paulus in Ephesus.

53 (52) I. Korintherbrief (Galaterbrief?).

50 (51) Felix, Procurator in Judäa.

Herbstanfang 53 (52) II. Korintherbrief.

53/4 (52/53) Aufenthalt des Paulus in Korinth. Römerbrief.

54 (53) Paulus in Jerusalem gefangen.

Octob. 54 Nero, Kaiser bis 9. Juni 68.

54—56 (53—55) Paulus in Cäsarea gefangen.

Zwischen Octob. 55 u. 56 Festus wird Procurator in Judäa.

56/7 (55/6) Paulus' Transport nach Rom.

57—59 (56—58) Paulus' Gefangenschaft in Rom. Colosser-, Philemon-, Epheser- (wenn er echt ist), Philipperbrief (eine Möglichkeit besteht, die drei ersten als in Cäsarea abgefasst zu denken).

---

1) Eine Reihe chronologischer, auf die gnostische Schriftstellerei und auf christliche Interpolationen jüdischer Bücher sich beziehender Feststellungen ist hier nicht aufgenommen; s. S. 533—549. 560 ff. Für die Schriften, die nicht genau zu datiren sind, sind die Grenzen angegeben, innerhalb deren ihre Abfassung wahrscheinlich gemacht werden kann.

59 (58) Paulus' Befreiung aus der römischen Gefangenschaft.

59—64 Die den Pastoralbriefen zu Grunde liegenden echten Schreiben des Paulus.

[Julius Africanus stellt die Einsetzung des 1. alex. Bischofs, Anianus, durch Marcus in das 8. Jahr Nero's; die Überlieferung giebt ihm 22 JJ.]

60/1 (61/2) Jakobus † in Jerusalem.

61 Albinus, Procurator in Judäa.

19. Juli 64 Brand Rom's; Verfolgung der römischen Christen; Petrus und Paulus †.

[Nach der ältesten römischen Bischofsliste war Linus v. 64—76 Bischof; Africanus setzt ihn in das 14. Jahr Nero's.]

66—73 Der jüdische Krieg gegen Rom.

9. Juni 68 † Nero; es folgten Galba und Vitellius.

15. Januar 69 † Galba; es folgte Otho.

15. April 69 † Otho.

1. Juli 69 Vespasian, Kaiser bis 23. Juni 79.

Dec. 69 † Vitellius.

69 Polykarp geboren.

Wahrscheinlich 65—70 Das Marcusevangelium.

Aug. 70 Eroberung Jerusalems, Zerstörung des Tempels.

[Nach der ältesten römischen Bischofsliste war Anenkletus von 76—88 Bischof; Africanus setzt ihn in das 2. Jahr des Titus.]

Wahrscheinlich 70—75 Das Evangelium nach Matthäus (ausser einigen späteren Zusätzen).

23. Juni 79 Titus, Kaiser bis 13. Sept. 81.

13. Sept. 81 Domitian, Kaiser bis 18. Sept. 96.

[Africanus setzt den alex. Bischof Abilius in das 4. Jahr Domitian's; die Überlieferung giebt ihm 13 JJ.]

Unter Domitian, vielleicht aber schon 1—2 Jahrzehnte früher, der I. Petrusbrief.

Unter Domitian, vielleicht aber schon früher, der Hebräerbrief.

c. 78—93 Das Evangelium und die Apostelgeschichte des Lucas.

65 (70)—100 (wahrscheinlich am Anfang dieser Zeit) Das Hebräerevangelium (sehr bald eine griechische Übersetzung).

[Nach der ältesten römischen Liste war Clemens von 88—97 Bischof; Africanus setzt ihn in das 12. Jahr Domitian's.]

c. 90—110 Die Pastoralbriefe (aber sie haben noch später Zusätze erlitten).

93—96 Die Offenbarung Johannis.

93—95 (96/7?) Der I. Clemensbrief.

Sept. 96 Nerva, Kaiser bis 27. Jan. 98.

[Africanus setzt den alex. Bischof Cerdo in das 1. Jahr Nerva's (Trajan's?); die Überlieferung giebt ihm 11 JJ.]

[Nach der ältesten römischen Liste war Euarestus von 97—105 Bischof; Africanus setzt ihn in das 2. oder 3. Jahr Trajan's.]

27. Jan. 98 Trajan, Kaiser bis Aug. 117.

[Nach der ältesten römischen Liste war Alexander von 105—115 Bischof; Africanus setzt ihn in das 12. Jahr Trajan's.]

[Africanus setzt den alex. Bischof Primus in das 9. Jahr Trajan's; die Überlieferung giebt ihm 12 JJ.]

Zu Trajan's Zeit, wenn nicht früher, jedenfalls nicht später als c. 130 das Ägypterevangelium.

Nicht nach c. 110 und nicht vor c. 80 Der Presbyter Johannes, das Johannesevangelium und die drei johanneischen Briefe. Bald darauf der unechte Marcusschluss (Aristion) und die Zusammenstellung der vier Evangelien in Asien.

Unter Trajan † die Töchter des Philippus.

Unter Trajan † Simeon, Bischof v. Jerusalem, z. Z. des syrischen Legaten Atticus (wahrscheinlich = Sextus Attius Suburanus, der im J. 104 Consul war).

Wahrscheinlich gegen Ende der Regierung Trajan's † Ignatius von Antiochien in Rom (110—117; vielleicht — doch nicht wahrscheinlich — erst einige Jahre später); kurz vorher sind die sieben Briefe des Ignatius und der Polykarpbrief geschrieben.

Sept. 111 bis Anfang 113 Brief des Plinius an Trajan über die Christen.

115—117 Die Annalen des Tacitus.

c. 100—130 Der Judasbrief.

c. 100—130 (140) Das Kerygma Petri.

c. 110 (100)—130 Das Evangelium Petri.

11. Aug. 117 Hadrian, Kaiser bis 10. Juli 138.

Zu Hadrian's Zeit wahrscheinlich die Prophetin Ammia und der Prophet Quadratus.

[Nach der ältesten römischen Liste war Sixtus von 115—125 Bischof; Africanus setzt ihn in das 3. Jahr Hadrian's.]

[Africanus setzt den alex. Bischof Justus in das 3. Jahr Hadrian's; die Überlieferung giebt ihm 11 JJ.]

120 Sueton, De vita Caesarum.

c. 120—140 (130) Der Brief des Jakobus.

c. 120—140 (110—160) Die Apokalypse des Petrus.

c. 120—170 Die Acta Pauli.

Wahrscheinlich 124 5 Hadrian's Schreiben an Minicius über die Christen.

125/26 Quadratus' Apologie (sicher ist das Datum jedoch nicht).

c. 125 Polykrates von Ephesus geboren.

c. 125—130 Florinus geboren.

[Nach der ältesten römischen Liste war Telesphorus von 125—136 Bischof; Africanus setzt ihn in das 12. Jahr Hadrian's.]

[Africanus setzt den alex. Bischof Eumenes in das 14. Jahr Hadrian's; die Überlieferung giebt ihm 13 JJ.]

130 Hadrian giebt den Befehl zum Bau von Aelia.

130/1 Der Barnabasbrief.

132—135 Der Barkochbakrieg.

Um 133 Justin's Übertritt zum Christenthum (doch nicht sicher); um 135 war er in Ephesus.

134 Hadrian's Brief an Servian (3. Consulat Servian's) über die Christen.

133/34 oder doch um diese Zeit Auftreten des Häretikers Basilides in Alexandrien; um diese Zeit oder schon etwas früher Satornil in Antiochien.

[Nach der ältesten römischen Liste war Hyginus von 136—140 Bischof; Africanus setzt ihn in das 1. Jahr des Pius]; zu seiner Zeit kamen Valentin und Cerdo nach Rom.

135/36 Marcus, erster heidenchristlicher Bischof in Aelia (Jerusalem).

131—c. 160 Die Didache, in der Recension des Ms. von Jerusalem.

c. 135—c. 160 Die Wirksamkeit des Häretikers Valentin (vornehmlich in Rom).

10. Juli 138 Antoninus Pius, Kaiser bis 7. März 161.

138/9 Marcion kommt nach Rom und wird Mitglied der dortigen Gemeinde.

Um 140 Der Hirte des Hermas in jetziger Gestalt; ein Theil der Stücke ist älter (vielleicht bis zu 20—25 JJ.).

[Nach der ältesten römischen Liste war Pius von 140—155 Bischof; Africanus setzt ihn in das 5. Jahr des Pius.]

138—161 (vielleicht 138—147) Die Apologie des Aristides.

Um 140 vielleicht der Dialog des Aristo von Pella (doch steht die Abfassungszeit nur innerhalb der Grenzen 135—170 fest).

141/2 Justin tritt als Lehrer auf.

Nicht lange vor 142 (schwerlich schon um 135) Irenäus geboren.

Nicht vor 144 und bis c. 160 Urbicus Stadtpräfect.

144 Marcion gründet eine besondere Kirche (beeinflusst von dem in Rom lebenden Syrer Cerdo).

[Africanus setzt den alex. Bischof Marcus in das 6. Jahr des Pius; die Überlieferung giebt ihm 10 JJ.]

c. 145—160 Papias schreibt seine Auslegung der Herrnreden.

c. 145—185 Die Schüler Valentins: Ptolemäus und Herakleon, usw., sowie der Gnostiker Marcus.

(Vor dem 17. März) 147 M. Aurelius erhält die tribunicische Gewalt.

c. 140—150 ist das römische Taufsymbol wahrscheinlich entstanden.

c. 140—180 Quellen der ägyptischen, sog. apostolischen Kirchenordnung.

Bald nach 150 (vielleicht 152/3) Justin's Apologie (vorher das Syntagma); wenig später wahrscheinlich Tatian's „Rede". Um diese Zeit stehen die häretischen Gemeinschaften in voller Blüthe.

c. 150 Primus, Bischof von Korinth.

c. 150 Hegesipp macht seine Reise ins Abendland und nach Rom.

[Africanus setzt den alex. Bischof Celadion in das 16. Jahr des Pius; die Überlieferung giebt ihm 14 JJ.]

154/5 Statius Quadratus, Proconsul in Asien.

Spätestens 154 Polykarp's Reise nach Rom, wo bereits Anicetus Bischof ist, bis 166 (165. 167).

11. Juli 154 Bardesanes geboren († 222).

23. Febr. 155 † Polykarp; bald darauf der Brief der Gemeinde von Smyrna über seinen Tod.

Zwischen 155 u. 160 Justin's Dialog mit Trypho.

Unter Anicetus kommt die Karpokratianerin Marcellina nach Rom; damals hat die Secte geblüht, in der sich auch der Sohn des Karpokrates, Epiphanes, bekannt machte.

Nach der Mitte des 2. Jahrh. der „superior" des Irenäus, der Presbyter, der gegen die Marcosier gedichtet hat, und der Presbyter, der gegen Marcion's Behandlung des A. T. geschrieben hat.

157 (156) Montanus tritt unter dem Proconsulat des Gratus in Phrygien auf; ihm schliessen sich Maximilla und Priscilla an; nach einigen Synoden und mehreren Jahren werden sie excommunicirt (Theodotus, der Patron der montanistischen Secte). Sotas von Anchialus gegen Priscilla.

Zwischen 157 u. 162 Julianus Proconsul in Asien.

In der 2. Hälfte der Regierung des Pius oder unter M. Aurel Isidor, Sohn des Basilides.

7. März 161 Marcus Aurelius, Kaiser bis 17. März 180.

161 L. Aelius wird als L. Aurelius Verus Mitkaiser.

Zwischen 161 u. 169 wahrscheinlich die Apologie des Miltiades u. um diese Zeit wahrscheinlich auch seine Polemik gegen den Montanismus; nicht vor c. 160 u. schwerlich nach c. 170 die Acten des Paulus und der Thecla; um dieselbe Zeit die Martyrien des Carpus, Papylus und der Agathònike.

165/6 Quadratus, Proconsul in Asien.

163—167 (vielleicht 165) †Justin als Märtyrer unter dem Stadtpräfecten Junius Rusticus.

165 Peregrinus Proteus verbrennt sich selbst in Olympia.

166 (165. 167) Soter, römischer Bischof bis 174 (173. 175); er sendet den sog. II. Clemensbrief nach Korinth.

12. Octob. 166 Commodus zum Cäsar ernannt.

Z. Z. Marc Aurel's der Häretiker Apelles (seine Schriften schwerlich vor c. 170, sein Gespräch mit Rhodon noch später).

166/7 oder 167/8 (vor 162?) Sergius Paulus Proconsul in Asien. Unter ihm † der Bischof Sagaris von Laodicea den Märtyrertod (vor ihm Thraseas, Bischof von Eumenea); Melito von Sardes schreibt eine Schrift über das Passa, desgl. wahrscheinlich um diese Zeit Apollinaris von Hierapolis. In den sechziger Jahren treten wahrscheinlich die „Aloger“ gegen die neue Prophetie in Asien auf.

[Africanus setzt den alex. Bischof Agrippinus in das 6. Jahr des Marcus; die Überlieferung giebt ihm 12 JJ.]

c. 160 (150?)—c. 175 Der II. Petrusbrief.

c. 150—180 (Justin?) de resurrectione.

Jan. 169 † der Kaiser L. Verus, M. Aurel ist Alleinherrscher.

Um 170 Dionysius von Korinth schreibt zahlreiche Briefe; um diese Zeit † Puplius, Bischof von Athen; ihm folgte dort Quadratus.

169—176(7) Melito schreibt die Apologie (oder erst 177—180?).

Um 170 (168?) Bardesanes tritt auf.

Wahrscheinlich 172 schreibt Apollinaris die Apologie und darauf γράμματα gegen die neue Prophetie.

172 Tatian's Bruch mit der Kirche; er geht nach Syrien; darauf sein Diatessaron (wenn es nicht schon zwischen 160 und 170 entstanden ist). Um diese Zeit auch Cassianus.

In den siebziger Jahren war Aemilius Frontinus Proconsul in Asien.

Etwa in der Mitte der siebziger Jahre † Montanus; bald darauf eine fehlgeschlagene Action katholischer Bischöfe gegen Maximilla; Themison, Alexander, Alcibiades spielen eine Rolle in der montanistischen Secte. Eroberung ganzer Gemeinden in Phrygien und Asien. Montanistische Märtyrer.

174 (173. 175) Eleutherus, römischer Bischof bis 189 (188. 190).

In der Zeit des Eleutherus schrieb Hegesipp seine „Denkwürdigkeiten".

176 (Ende) Commodus Mitkaiser seines Vaters.

176/7—180 Celsus' Schrift gegen die Christen.

177—180 (sehr wahrscheinlich 177) die Supplicatio des Athenagoras.

177/8 Verfolgung in Gallien; der Bischof Pothinus † in Lyon.

178/9 Die gallischen Briefe und die Sendung des Irenäus nach Rom.

179 Maximilla †.

Um 180 † Apollinaris und Melito.

17. März 180 Commodus Alleinherrscher bis 31. Dec. 192.

[Africanus setzt den alex. Bischof Julianus in das 1. Jahr des Commodus; die Überlieferung giebt ihm 10 JJ.]

Wahrscheinlich unter Commodus Rhodon, der Tatianschüler; er mag schon einige Jahre früher aufgetreten sein.

17. Juli 180 die Märtyrer von Scili.

Zwischen 180 und 185 das Martyrium des Apollonius in Rom unter dem Praefectus praetorio Perennis.

Nicht vor März 181/2 stirbt der antiochenische Bischof Theophilus; denn die Bücher ad Autolycum sind nicht früher geschrieben (man kann bis nahe an d. J. 190 mit der Abfassung heruntergehen).

Zwischen 181 und 189 schreibt Irenäus sein grosses Werk; um diese Zeit Modestus und Musanus.

188/9 Demetrius, alexandrinischer Bischof bis 231/2.

189 (188 . 190) Victor, römischer Bischof bis 198 (199).

c. 190 der jerusalemische Bischof Narcissus (212/3 erhält er den Alexander zum Mitregenten).

März 190/1 † der antiochenische Bischof Maximinus.

März 190/1 der antiochenische Bischof Serapion, regiert bis 211/2.

Um 190 Bakchyllus Bischof in Korinth.

190/1 Grosser Osterstreit; Briefe Victor's v. Rom; um

diese Zeit Abfall und Excommunication des Presbyters Florinus in Rom. Blastus.

192 (193) Der anonyme Antimontanist schreibt sein Werk.

c. 190 (180)—c. 200 wahrscheinlich der falsche Briefwechsel des Paulus und der Korinther.

1. Jan. 193—28. März 193 Pertinax, römischer Kaiser.

193 Septimius Severus, römischer Kaiser bis 4. Febr. 211.

197 (196) Apollonius (von Ephesus?) schreibt gegen den Montanismus. Um dieselbe Zeit oder etwas später schreibt auch Serapion von Antiochien gegen ihn.

c. 180—c. 210 Der Häretiker Hermogenes.

[c. 180—240 Die pseudojustinische Oratio ad Graecos; in derselben Zeit oder noch später der Brief an den Diognet.]

[Vor c. 180 das gnostische Thomasevangelium, aber die uns erhaltenen Kindheitsgeschichten unter dem Namen eines Thomas sind später.]

[Im 2. Jahrh. oder im Anfang des 3. das gnostische Philippusevangelium.]

[In der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts oder im Anfang des 3. Jahrhunderts die gnostischen Thomasacten.]

[Unter Caracalla oder Elagabal die pseudomelitonische syrische Apologie.]

[Jedenfalls vor Origenes, vielleicht schon vor Irenäus die christliche Hauptredaction der jüdischen Testamente der 12 Patriarchen; der terminus a quo dieser Redaction liegt nach der Mitte des 2. Jahrh.]

[Wahrscheinlich im 2. Jahrh. die dem jüdischen Martyrium des Jesajas hinzugesetzte Ascensio Jesajae, aber noch nicht die Visio apocalyptica.]

[Vor Clemens Alex. die „Überlieferungen" des Matthias.]

[Vor Origenes, resp. vielleicht vor Hippolyt das häretische Evangelium des Matthias.]

[Schwerlich vor 180, aber auch nicht später als im Anfang des 3. Jahrh. das Ebionitenevangelium.]

[Im 2. Jahrh. der pseudopaulinische Alexandrinerbrief; der lateinisch erhaltene Laodicenerbrief ist vielleicht aus der 2. Hälfte des 2. Jahrh.]

[Höchst wahrscheinlich erst um die Mitte des 3. Jahrh. die Petrusacten.]

[Die christliche Sibyllendichtung gehört höchst wahrscheinlich erst dem letzten Drittel des 3. Jahrh. an.]

[Das Protevangelium des Jakobus hat erst nach Origenes und vor der Mitte des 4. Jahrh. seine jetzige Gestalt erhalten; der Abschnitt über die Geburt Jesu (Joseph-Apokryphum) gehört vielleicht dem 2. Jahrh., der Abschnitt über die Jugendgeschichte der Maria (der Hauptabschnitt des Buches) kann erst kurz vor Origenes entstanden sein; der Zacharias-Abschnitt hat seine jetzige Form wohl erst nach der Zeit des Origenes erhalten].

[Christliche Pilatusacten hat es im 2. Jahrh. nicht gegeben.]

Die gesicherten Daten der Bischofslisten von Rom, Alexandria, Antiochia und Jerusalem bis zur grossen Verfolgung.[1])

Jacobus [Jerusalem] † 60/61 (61/2).

Simeon [Jerusalem] † unter Trajan nach d. J. 104.

Ignatius [Antiochia] † wahrscheinlich um 115.

Marcus [Jerusalem] heidenchristlicher Bischof 135/6.

Anicetus [Rom] Bischof bereits vor Febr. 155, † 166 (165. 167)

Soter [Rom] 166 (165. 167)—174 (173. 175).

Eleutherus [Rom] 174 (173. 175)—189 (188. 190).

Theophilus [Antiochia] † nicht vor März 181/2.

Maximinus [Antiochia] † März 190/1.

Demetrius [Alexandria] 188/9—231/2.

Victor [Rom] 189 (188. 190)—198/9.

Narcissus [Jerusalem] c. 190—212/3. (Innerhalb dieser Zeit hat er zeitweilig resignirt; es regierten Dius [nur kurz], Germanion und Gordius). Nach 212/3 hat Narcissus noch mehrere Jahre zusammen mit Alexander regiert und † 116 JJ. alt).

Serapion [Antiochia] 190/1—211/2.

Zephyrinus [Rom] 198/9—217/8.

Asklepiades [Antiochia] 211/2—217/8.

1) Die traditionelle Bischofsliste Roms bis Anicetus ist: Linus 12 JJ., Anenkletus 12, Clemens 9, Euarestus 8, Alexander 10, Sixtus 10, Telesphorus 11, Hyginus 4, Pius 15, Anicetus 11. Die traditionelle Liste Alexandrias lautet: Ananius 22 JJ., Abilius 13, Cerdo 11, Primus 12, Justus 11, Eumenes 13, Marcus 10, Celadion 14, Agrippinus 12, Julianus 10, Demetrius 43. Für Antiochia kennt die ältere Tradition nur die Reihenfolge der Namen Euodius, Ignatius (Märtyrer unter Trajan), Hero, Cornelius, Eros, Theophilus. Für Jerusalem bietet eine alte Überlieferung für die Zeit von Simeon's Tod bis zum 18. Jahr Hadrian's die Namen von 13 judenchristlichen Bischöfen und für die Zeit vom 19. Jahr Hadrian's bis Narcissus die Namen von 14 heidenchristlichen Bischöfen, darunter zweimal einen „Gajus"; ein „Gabius" von Jerusalem soll z. Z. des Osterstreites regiert haben. — Die Bischofslisten des Africanus s. S. 124 ff.

Alexander [Jerusalem] 212/3—250.
Calixtus [Rom] 217/8—222/3.
Philetus [Antiochia] 217/8 vielleicht bis 230/31.
Urbanus [Rom] 222/3—230.
Zebinus [Antiochia] spätestens von 230/1 bis zum Zeitraum 238/44.
Pontianus [Rom] 21. Juli 230—28. Sept. 235.
Heraklas [Alexandria] 231/2—247/8.
Anterus [Rom] 21. Nov. 235—3. Jan. 236.
Fabianus [Rom] 10. Jan. 236—20. Jan. 250.
Babylas [Antiochia] vom Zeitraum 238/44—250.
Dionysius [Alexandria] 247/8—264/5.
Cornelius [Rom] Febr./März 251—Juni 253.
Fabius [Antiochia] 250—Winter 252/3.
Mazabanes [Jerusalem] 250—264/6 (nicht ganz sicher).
Demetrianus [Antiochia] Winter 252/3—um 260.
Lucius [Rom] (25. Juni 253)—5. März 254.
Stephanus [Rom] (12. Mai 254)—2. Aug. 257.
Sixtus II. [Rom] 31. [24?] Aug. 257—6. Aug. 258.
Dionysius [Rom] 22. Juli 259—26. [27.] Dec. 268.
Paulus [Antiochia] um 260, abgesetzt wahrscheinlich 268 (267. 266).
Maximus [Alexandria] 264/5—282(1).
Hymenäus [Jerusalem] 264/6—297/9 (nicht ganz sicher).
Domnus [Antiochia] 268 (267. 266) bis 270/1 (nicht ganz sicher).
Felix [Rom] (5. Jan.) 269—30. Dec. 274.
Timäus [Antiochia] 270/1 (nicht ganz sicher)—279/80 (nicht ganz sicher).
Eutychianus [Rom] (4. Jan.) 275—7. Dec. 283.
Cyrillus [Antiochia] 279/80 (nicht ganz sicher), verbannt 303, † 306.
Theonas [Alexandria] 282 (281)—300 Sommer.
Gajus [Rom] 17. Dec. 283—22. April 296.
Marcellinus [Rom] 30. Juni 296 bis Octob. 304.
Zabdas [Jerusalem] 297/9—301/2 (nicht ganz sicher).
Petrus [Alexandria] Sommer 300—Nov. 311.
Hermon [Jerusalem] 301/2—
Tyrannus [Antiochia] bald nach 303—

Register.[1])

1) Die Namen der einzelnen Bischöfe aus den Bischofslisten sind nicht in das Register aufgenommen.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

Druck von August Pries in Leipzig.

